muß von Erkenntnissen und Methoden sei. Die Antwort auf diese Frage kann aber, dem Wesen der Theologie gemäß, nicht durch rein formale Bestimmungen gefunden werden; sie ist bedingt durch die Beurteilung des Wesens der christlichen Religion, der Ursachen, welche diese Religion zur Ausbildung einer Theologie geführt haben, des geschichtlichen und grundsätzlichen Verhältnisses der Teile, aus denen das Ganze der Theologie sich zusammensetzt, vor allem aber durch die Beziehung der Wissenschaft zum Leben, also der Theologie als der Wissenschaft von der Religion zu der Kirche, welche durch diese Religion zusammengehalten wird. Denn der viele blendende Satz Lagardes: die Wissenschaft „will wissen, nichts als wissen, und zwar nur um zu wissen" (Deutsche Schriften 1878 S. 6) ist ebenso falsch und ebenso richtig, wie der Satz: der Mensch will essen, nichts als essen, und zwar nur um zu essen. Hinter dem Magen steht eben der Organismus des Körpers, und hinter dem Forscher steht „der Mensch mit seinem Widerspruch". Das hat Lagarde selbst kräftiglich bewährt. Der Forschertrieb verträgt es nicht, auf den Isolierschemel gesetzt zu werden. Die Wissenschaft stirbt, wenn sie die Untersuchungsstoffe grundsätzlich von ihrer Beziehung zum Leben ablösen will. Sie wandelt sich in seelenlose Technik.

Bei dieser mannigfachen Bedingtheit ist es die Aufgabe der Encyklopädie, ein möglichst treues Bild von dem jeweiligen Stande der theologischen Wissenschaft zu geben. Dieselbe ist in steter Bewegung. Neue Stoffe werden ihr zugeführt, neue Fragestellungen erstehen. Im Hinblick darauf könnte man zweifeln, ob überhaupt eine Encyklopädie möglich ist (E. Vaucher, Revue de Théol. Montauban 1895 S. 306 f.). Und allerdings wird es weder möglich sein, über einen verwickelten, in stetem Stoffwechsel begriffenen wissenschaftlichen Thatbestand zu orientieren, wenn man sein Wesen und seinen Zusammenhang vorweg konstruiert, wie der Künstler einen Idealbau entwirft, noch wenn man seine Bestandteile summiert und bucht, wie der Kaufmann seine Warenbestände. Eine der Sache entsprechende Orientierung über Wesen, Inhalt und Zweck einer Wissenschaft, die eine Geschichte hat und für die Erhaltung bestimmter geistiger Güter arbeitet, läßt sich nur dadurch erreichen, daß die Bedürfnisse, aus denen sie als Ganzes und nach ihren Teilen hervorgerufen ist, aus ihrer Geschichte und aus ihren gegenwärtigen Bethätigungen ermittelt und auf Grund dessen die Kräfte, welche ihre Teile zusammenhalten, offengelegt werden. Die Aufgabe der Encyklopädie ist daher durch eine Beschreibung, die den Bestand der Wissenschaft aus ihrer Geschichte und aus ihrem gegenwärtigen Leben verstehen lehrt, zu lösen. Die Encyklopädie ist gewissermassen der Chor in dem Entwicklungsdrama der Wissenschaft. Der Chor ersetzt nicht das Drama, aber in ihm reflektieren sich die bewegenden Kräfte desselben.

So gefaßt scheidet sich der Begriff der Encyklopädie klar von der mit ihr praktisch zusammenhängenden Methodologie, welche darüber Rechenschaft giebt, wie der theologische Wissensstoff in einer seinem Wesen und Zweck entsprechenden Weise anzueignen sei. Ihr zur Seite aber muß als Ergänzung eine Statistik der Litteratur treten, in der nach chronologischer und sachlicher Ordnung alles gebucht ist, was aus und von der Entwickelung der Wissenschaft litterarisch festgelegt worden ist.

2. Die Geschichte der theologischen Encyklopädie ist nicht zu trennen von der Geschichte des Unterrichts und der Wissenschaft überhaupt. Die christliche Theologie erwuchs aus der Verkündigung der Heilsbotschaft nach der Verordnung Jesu (Mt 28, 19—20). Dadurch hat sich in der griechisch-römischen Welt eine Gemeinschaft von Glaubensgenossen gesammelt und organisiert, die ihre religiösen Bedürfnisse nicht mit kultischen Einrichtungen befriedigte, auch nicht in enthusiastischen Erregungen oder in sozialen Leistungen die bindenden und belebenden Triebkräfte suchte, sondern in erster Linie auf eine gegründete, durch Unterweisung gesicherte einheitliche Glaubensüberzeugung aller Glieder des Leibes Jesu Christi abzielte. In dieser Tendenz vereinigte das Christentum zwei sonst auseinanderstrebende Mächte, wie sie in der alttestamentlichen Religion das Priestertum und die Prophetie, in der griechisch-römischen Kulturwelt die Religion mit ihrem kultischen und mantischen Apparat und die Philosophie darstellen. Es tritt mit dem Bewußtsein, die abschließende und vollkommene Gottesoffenbarung zu besitzen, die Erbschaft der Propheten Israels und der um die Befreiung der sittlichen Persönlichkeit ringenden griechischen Philosophie an. So bildet sie zum erstenmale aus sich heraus eine Theologie, die nicht, wie die Theologie der Stoiker eine mehr oder weniger skeptische Religionskritik und Umdeutung oder die Anhäufung von dogographischen Vermutungen ist, sondern eine Glaubens- und Lebenslehre.

In dieser Leistung liegt die Tendenz auf eine Zusammenfassung aller Elemente, welche der Erbauung, also der christlichen Seelenernährung und der christlichen Lebens-

Digitized by Google

bethätigung dienen. Dies bewährt sich bereits in der Zeit der Gemeindegründung. Die Thätigkeit des κατηχεῖσθαι, der geordneten Einweisung in die christlichen Heiltümer, wird die Triebkraft für die Sammlung der Nachrichten über das Werk Jesu, für seine Wertung als Heilsthatsache, für die Klarlegung seiner sittlichen Kräfte (Lc 1, 4; 1 Ko 14, 19; Ga 6, 6; Hbr 6, 1 f.; Act. 18, 25). Mit der festeren Ausbildung der Formen des christlichen Gemeinschaftslebens erweiterte sich die Aufgabe. Das formulierte Bekenntnis und der Kultus, die Ausscheidung eines Priesterstandes innerhalb der Kirche, der mit der Pflege ihrer Lebensbethätigungen amtlich betraut war, die Ausbildung des Katechumenats erforderte neue und besondere Veranstaltungen. So erwuchs in der alten Kirche eine Litteratur, deren Voraussetzung die Anerkennung der urkundlichen und maßgebenden Bedeutung der in dem Kanon gesammelten Schriften und ein durch sie befruchteter und geleiteter Unterrichtsbetrieb war, der auf die Begründung des Glaubens und auf die Anweisung zum Kultus sich richtete.

Unmittelbare Zeugnisse aus der alten Kirche, die über die Anforderungen und Unterrichtsstoffe Auskunft geben, sind nicht erhalten. Aber es ist nicht zu bezweifeln, daß sich im Laufe des zweiten Jahrhunderts in der Katechetenschule Alexandrias und darnach in andern christlichen Centren wie Antiochia, Konstantinopel, eine bestimmte Technik und auch bestimmte Abgrenzungen der Stoffgebiete, herausbildeten, für welche das Studienwesen der hellenistischen Zeit die Vorbilder abgab. Ein Beleg dafür ist die theologische Terminologie der Patristik, die eben ihre Wurzeln und Analogien in der Kunstsprache der antiken Philologie, Rhetorik und Philosophie besitzt. Für die Unterrichtsmethode ist wohl durchweg die Form von Frage und Antwort (πεῦσις, ἐρώτησις, ἀπορία — ἀπόκρισις, λύσις), die von Alters her bei den Grammatikern üblich war, herrschend geblieben neben der akroamatischen. Für die erstere bieten die der antiochenischen Schule entstammenden Instituta regularia divinae legis des Junilius einen Beleg, ebenso die auf älterer Überlieferung ruhenden der byzantinischen Zeit angehörenden zahlreichen teils benannten, teils anonymen Frage- und Antwortbücher, in denen exegetische, dogmatische und liturgische Stoffe bald kurz, bald ausführlicher behandelt werden. Beispiele dafür sind die Sacra parallela, die dem Johannes von Damaskus zugeschrieben werden, die Quaestiones Amphilochiae des Photius, das ὑπομνηστικὸν βιβλίον des Josephus (MSG CVI, 14—177). Für die akroamatische Lehrweise liefern die Homilien, die der kynisch-stoischen Diatribe verwandt sind, die Belege, während die Ergebnisse des Schriftstudiums in Scholien und Kommentaren (τόμοι) niedergelegt wurden. Zu einer zusammenfassenden Übersicht aber der Stücke, welche die theologische Wissenschaft der Patristik ausmachen, kommt es nicht. Anleitungen zur Schrifterklärung, Katechesen, eine biblisch-dogmatische Miscblitteratur decken das Bedürfnis. Sie sind die Wurzelansätze der später selbstständig ausgebildeten Disziplin der Schriftwissenschaft, der systematischen und praktischen Theologie; ihr Ursprung fällt in eine Zeit, in welcher der Platz der Kirchengeschichte noch leer oder doch nur von Chronologien eingenommen war. Am nächsten kommt der encyklopädischen Aufgabe des Chrysostomus Schrift περὶ ἱερωσύνης, in der die Herrlichkeit des Prieteramts mit Rücksicht auf seinen Unterschied vom Einsiedlerleben dargestellt wird, des Ambrosius Buch De officiis ministrorum, und Augustins Werke De doctrina christiana l. IV, De catechizandis rudibus, Encheiridion ad Laurentium.

Die patristische Zeit, die klassische Periode der kirchlichen Wissenschaft, geht in die byzantinische Periode und in das Mittelalter der Westkirche über. Dort wird in dem gleichen Kreise, in welchem die patristische Litteratur der Ostkirche entstand, die wissenschaftliche Überlieferung gepflegt. Hier übernehmen neue Nationen mit dem Christentum auch das wissenschaftliche Erbe der Vergangenheit und passen es ihren Bedürfnissen an. Für beide blieben die Leistungen und Methoden der alten Kirche maßgebend; ihre Errungenschaften werden zugleich mit der Hinterlassenschaft des klassischen Altertums gesammelt und gebucht, aber unter verschiedenen Bedingungen und in verschiedenem Geiste. In der byzantinischen Sammellitteratur steht Altheidnisches und Christliches in naiver Verträglichkeit neben einander. Photius († 891, Myriobiblion) ist ein Typus für den umfassenden gelehrten Betrieb. Mit nicht ermüdendem Fleiß werden in den Catenen die Ergebnisse der Schriftforschung, in den Florilegien die Wertstücke des antiken Wissens überhaupt aufgespeichert. Das Ziel der wissenschaftlichen Arbeit für die Kirche bleibt die Herausbildung einer als normativ anzuerkennenden Überlieferung für Schriftverständnis, Glauben und Kultus. Für die Westkirche ist die praktische Verwertung des Wissensstoffs leitender Gesichtspunkt. Augustin mit seinem psychologischen Scharfblick und seinen kirchlichen Idealen wird für ihre Wissenschaft der leitende Mann. Unter seinem Einfluß schreibt Cassiodorius De in-

Digitized by Google

stitutione divinarum litterarum. Das Werk dient ad instructionem disciplinae ecclesiasticae. Verfolgt dieses mehr methodologische Zwecke, so bringt Isidor von Hispalis in seiner Realencyklopädie (Originum sive etymologiarum l. XX) im VII. und VIII. Buch (De deo, angelis et fidelium ordinibus. De ecclesia et sectis diversis) die theologischen Stoffe in eine Sachübersicht. Die dem Boëtius beigelegte Schrift De disciplina scholarium schließt sich gleichfalls an Augustin an.

Für das eigentliche Mittelalter der Westkirchen sind zunächst die Klosterschulen, sodann die Universitäten die Sammelpunkte der theologischen Gelehrsamkeit. Jene sehen es vor allem ab auf die praktische Ausbildung der Kleriker. Die Grundlage der Bildung beruht auf einer Anleihe bei der Antike; sie ist das trivium (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) und das quadrivium (Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik). Hrabanus Maurus (De institutione clericorum, Buch 3 — um 850) beweist durch seine an Augustins Schriften orientierte Übersicht über die dem Kleriker nötigen Kenntnisse und Fertigkeiten, wie bescheiden und elementar die Bildungsanforderungen waren. Hinkmars Capitula ad presbyteros parochiae suae und Hattos von Basel Capitulare bestätigen dies. Die Hauptmacht der Bildung war die Kunst des Schreibens. Durch sie war der Kleriker und der gelehrte Mönch der Berater und Leiter der weltlichen Kreise. Ein Umschwung trat mit dem 12. Jahrhundert ein, als die Pflege der Wissenschaft von den Klosterschulen auf die Universitäten übergeht. An ihnen bildet sich die Scholastik aus, die von Aristoteles die Methode und die Stoffe übernimmt und ein Universalwissen anstrebt, in dem Vernunft und Offenbarung sich ausgleichen. Mit einem stetig sich steigernden Überschwang des Scharfsinns bildet sich eine Dialektik aus, die ohne Rücksicht auf das Wirkliche und ohne jedweden geschichtlichen Sinn Grenzen des Beweisbaren nicht kennt und so mehr und mehr in leeres dialektisches Virtuosentum ausartet. Über den Zustand der Wissenschaften, namentlich der Theologie und Philosophie, in der Blütezeit der Scholastik giebt das Speculum doctrinale des Dominikaners Vincenz von Beauvais († um 1264) Auskunft, der Teil eines Werks, das „omnium scientiarum encyclopaediam, temporum et actionum humanarum theatrum amplissimum" darzubieten beabsichtigt (ed. v. Benediktiner Duaci 1624, 4 Bde Fol.). Im Gegensatze zu der dialektischen Auswucherung der Wissenschaft geht von der Mystik eine das Studium reformierende und vertiefende Gegenwirkung aus. Hugo von St. Victor († 1141. Didascalion sive de studio legendi) führt von der Philosophie zur Theologie, die er nach der hermeneutischen Analogie des dreifachen Schriftsinnes in eine historische, dogmatische und ethische teilt. Durchgreifender, gewissermassen die Summe der theologischen Bewegungen des Mittelalters ziehend, sind Joh. Gersons († 1429) epistolae: Quid et qualiter studere debeat novus theologiae auditor et contra curiositatem studentium. Ad studentes collegii Navarrae Parisienses (Op. 1728, I. 106 f. 110 f. 122 f.). Auf die heilige Schrift als Grundlage aller Theologie weist Nikol. de Clamengiis († 1437) Schrift De studio theologico ad Jo. de Pedemontio (D'Achery, Spicilegium I 473—80). Er ist ein Vorläufer der kommenden Zeit.

3. Die Reformation und der Humanismus erzeugten eine neue Wissenschaft. Sprachstudien und Erkenntnis der Bedeutung der Geschichte zersprengten die Fesseln der Scholastik. Das klassische Altertum erstand als neubelebte Bildungsmacht. Durch das Schriftstudium, das nach dem einfachen Schriftsinne mit philologischen Mitteln suchte, gewann die Theologie einen festen Untergrund, neue Formen und neue Ziele. Die ersten Ansätze zu encyklopädischer Orientierung legen daher das Hauptgewicht in Ermahnungen zur Beschäftigung mit der Schrift (Erasmus, Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam; paraclesis, i. e. exhortatio ad sanctissimum et saluberrimum Christianae philosophiae studium 1520, ed. Semler 1782; Melanchthon, Brevis discendae theologiae ratio [CR II, 455—461]). „Für die Ausgestaltung der ratio studiorum aber gab Luthers Wort: oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum den Richtpunkt". In diesem Sinne gaben Theobald Thamer (Adhortatio ad theologiae studium in academia Marpurgensi 1543), David Chyträus (Oratio de studio theologico recte inchoando 1557. Regulae studiorum seu de ratione discendi in praecipuis artibus recte instituenda 1565), Hieronymus Weller (Consilium de theologiae studio recte constituendo 1565) mehr methodologische Anregungen als encyklopädische Übersichten. Umfassender ist Joh. Gerhards Methodus studii theologici publicis praelectionibus in academia Jenensi a. 1617 exposita.

Digitized by Google

Das Intereſſe an den encyklopädiſchen Fragen war in der lutheriſchen Kirche zunächſt reger, als in der reformierten, in der Bullinger (Ratio studii theologici) und der Polyhiſtor Konrad Geßner im letzten Buche ſeiner Pandectae universales (1548f.) zu nennen ſind. Aber der eigentliche Vater einer methodiſch angelegten und durchgeführten Encyklopädie war ein reformierter Theologe, der Marburger Profeſſor Andreas Gerhard von Ypern (Hyperius † 1564). In ſeinem grundlegenden Werke De theologo seu de ratione studii theologici l. IV (Straßburg 1562. 82; erſte Aufl. Baſel 1556 unter dem Titel De recte formando theologiae studio) entwirft er ein Syſtem der wiſſenſchaftlichen Theologie. Die Ordnung des Ganzen ergiebt ſich ihm aus dem inneren Verhältniſſe der Teile und aus ihrer Bedeutung für die Bildung des Theologen zum Kirchendienſt. Allerdings überwiegt in ſeinen Darlegungen das Stoffliche; eine ſcharfe Abgrenzung der einzelnen Disziplinen gewinnt er nicht. Aber die lange herrſchend gebliebene Vierteilung in die exegetiſche, dogmatiſche, hiſtoriſche und praktiſche Theologie hat er zuerſt durchgeführt. Für ſeine Anſchauungen iſt die Folge der Fächer bedeutſam. Die Geſchichte ſteht gewiſſermaßen im Schatten der Dogmatik. Sie iſt die Disziplin für die Ausgereiften, welche die Aufgabe hat, „zur theoretiſchen und praktiſchen Erkenntnis der wirklichen Kirche“ anzuleiten.

Der Fortgang der Arbeit für die Encyklopädie bei den Reformierten iſt kein Fortſchritt auf dem von Hyperius gebneten Wege. Er wäre es geweſen, wenn die von dem Einfluſſe des philologiſch geſchulten holländiſchen Humanismus des 17. Jahrhunderts berührten echt evangeliſchen Arbeiten der Schule von Saumur (Stephan Gauſſen, Dissertationes de studii theologici ratione, de natura theologiae, de ratione concionandi, de utilitate philosophiae in theologia, de recto usu clavium, 1678,7 1690) kräftiger durchgegriffen hätten. Auch die geiſtesverwandten Baſelſchen Theologen J. L. Frey (Meletemata de officiis doctoris christiani 1711—15) und Samuel Werenfels (in ſeinen Opuscula — 1709. 18 — finden ſich 16 Diſſertationen De scopo doctoris theologici) wirkten nicht umgeſtaltend. Wie in der lutheriſchen, ſo blieb auch in der reformierten Theologie eine ſcholaſtiſch ſich ausbildende Orthodoxie herrſchend. Unter den Reformierten ſind J. Maccovius in Franeker († 1644), J. H. Alſted in Herborn († 1638. Praecognitorum theologicorum l. II), G. Voetius in Utrecht († 1676. Exercitia et bibliotheca studiosi theologiae) zu nennen. Sie ſchematiſieren ohne feſten Plan und Geſichtspunkt. Methodologiſches und Stoffliches gehen mit- und durcheinander. Dasſelbe gilt von den Lutheranern, bei denen die konfeſſionelle Polemik noch ſtärker hervortritt. Abr. Calovius namentlich ſpitzt ſeine Anweiſungen gegen Georg Calixt zu (Paedia theologica de methodo studii theologici pie dextre ac feliciter tractandi — 1652 —, der ein examen methodi Calixtinae hinzugefügt wird). Die Theologie gliedert ſich ihm in Schriftlehre, Didaktik und Polemik. Calixt dagegen (Apparatus theologicus 1628. 61) betont vor allem den praktiſchen Zweck der Theologie und betrachtet das Hiſtoriſche als den wichtigſten Inhalt der Wiſſenſchaft. Allerdings ſucht auch er der Bedeutung der Geſchichte mehr durch Gelehrſamkeit als durch Kritik gerecht zu werden. Das Erblühen der klaſſiſchen Philologie in Frankreich, Holland und England hat auf die Methodik der Theologie Richtung gebend und grundſätzlich umgeſtaltend nicht eingewirkt. Der unausweichliche Zwang einer inneren und äußeren Organiſation der evangeliſchen Glaubensgemeinſchaften drängte die dogmatiſchen, praktiſchen und polemiſchen Fragen in den Vordergrund.

Während deſſen hatte die Philoſophie, die auch bei den Reformatoren für den Unterrichtsbetrieb in der harmloſen überlieferten Perſonalunion mit der Theologie geblieben war, ſich durch Bacon und Carteſius auf eigene Füße geſtellt, und in Konſequenz der Entdeckungen von Kopernikus und Keppler ſetzte ſich ein neues Weltbild durch. Bacon würdigt in ſeinem Abriß der Wiſſenſchaftslehre (De dignitate et augmentis scientiarum ad regem suum l. IX) die veränderte Sachlage. Die Theologie iſt ihm eine poſitive Wiſſenſchaft, d. h. ſie ruht, inſofern ihr Inhalt göttliche Offenbarung iſt, auf einem der Vernunft unzugänglichen Grunde (primae propositiones anthypostatae sunt atque per se subsistentes IX 1, 1). Sie nimmt jedoch die Vernunft in ihren Dienſt, um ihres Inhalts gewiß zu werden und jenen rationalis cultus Dei (Rö 12, 1) zu verwirklichen. Philoſophie und Theologie verhalten ſich daher nicht wie feindliche Brüder, aber jede hat einen anderen Grund und eine andere Aufgabe. Quemadmodum enim theologiam in philosophia quaerere, perinde est, ac si vivos quaeras inter mortuos, ita e contra philosophiam in theologia quaerere, non aliud est, quam mortuos quaerere inter vivos (IX 1, 3).

Digitized by Google

Mit dieſen Verhältnisbeſtimmungen war ein mächtiger Schritt zur Erkenntnis der Eigenart des Religiöſen gethan und der Theologie die Aufgabe einer Neubegründung geſtellt. Aber Bacon hat richtig vorausgeſehen, wenn er meint: verba mea saeculum desiderant, saeculum forte integrum ad probandum, complura autem saecula ad perficiendum. Zunächſt nahm im Gegenſatz zu dem verſteiften konfeſſionellen Scholaſticismus der Pietismus und der Rationalismus die Führung, beide entgegengeſetzt in Ausgangspunkt und Ziel, aber verbunden durch die Betonung des Individuellen.

Der Pietismus giebt der proteſtantiſchen Theologie mehr eine praktiſch-aſketiſche Richtung; ſie iſt ihm Übung in der Gottſeligkeit. Mit Rückſicht darauf iſt das theologiſche Studium gänzlich umzugeſtalten. Die Richtpunkte dafür giebt Spener in den Pia desideria (1675) und in der Vorrede zu den Tabellen, die er aus Dannhauers Hodoſophie herauszog: De impedimentis studii theologici. Das Bibelſtudium ſei das Fundament aller Theologie. Die Schriftauslegung iſt ihm „die Baumeiſterin, die alle übrigen Teile ordnet und von der ſie faſt alle Grund und Stoff empfangen". Aber dieſe Schriftauslegung ſoll nicht ſowohl die Frucht ſein des gelehrten Bibelſtudiums, ſondern des fleißigen Umgangs mit dem Worte Gottes aus eigenem Heilsbedürfniſſe. Alle Dogmatik und Ethik iſt unmittelbar aus der Bibel zu ſchöpfen. Die hiſtoriſche Entwickelung kommt ihm nicht in Betracht. Die Kirchengeſchichte hat ihm nur eine peripheriſche Bedeutung. „Als eines der größten Hinderniſſe des theologiſchen Studiums" erſcheint ihm der orthodoxe Betrieb der Homiletik. Die Katechetik ſei beſonders zu pflegen. In Speners Sinn entwirft A. H. Francke die Idea studiosi theologici (1718, außerdem ſchrieb er Definitio studii theologici etc. 1708. Methodus studii theol. 1723. Timotheus, zum Fürbilde allen Studiosis theol. dargeſtellt); auch J. J. Breithaupt (Exercitationes de studio theol. 1702), Joachim Lange (De genuina studii theologici praecipue thetici indole ac methodo. 1712. Institutiones studii theologici litterariae, 1723), J. J. Rambach (Wohlunterrichteter Studiosus theol. 1723) gehören hierher. Zwiſchen Orthodoxie und Pietismus vermittelnd und nicht ohne Beeinfluſſung durch die Wolfſche Philoſophie, deren Schulformalismus er ſich aneignet, häufte Franz Buddeus mächtige Stoffmaſſen auf in ſeiner Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque ejus partes (1727). Ihm geiſtesverwandt iſt der mehr innerliche Matth. Pfaff (Introductio in historiam theol. litterariam, 1723 3 Vol.). Beide Werke ſuchen ein ſcharf abgegrenztes Fachgerüſte der theologiſchen Disziplinen aufzuführen. Die Vierteilung in exegetiſche, hiſtoriſche, dogmatiſche und praktiſche Theologie liegt zu Grunde; Buddeus ſtellt die dogmatiſche, Pfaff die exegetiſche voran. Jeder in ſeiner Weiſe hat zahlreiche Unterabteilungen, wie Polemik, Thetik, Patriſtik u. ſ. w. Zu der Stofffülle dieſer Werke verhält ſich L. Mosheims „Kurze Anweiſung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erkennen" (ed. Windheim 1756. 63) wie ein Wegweiſer. In dieſer Schrift wird zum erſtenmale die Aufgabe des Gelehrten und des Kirchendieners von einander geſchieden.

Der infolge der Vorherrſchaft der Wolffſchen Philoſophie auch das kirchliche Leben durchdringende Rationalismus bringt es zunächſt zu keiner abgerundeten encyklopädiſchen Darſtellung. Eine Anregung und auch in gewiſſem Maße einen Erſatz dafür geben die zahlreichen teils mehr ſachlich, teils mehr methodiſch orientierenden Schriften J. S. Semlers (Verſuch einer näheren Anleitung zu nützlichem Fleiße in der ganzen Gottesgelehrſamkeit, für angehende Studiosos theol. 1757. Institutio brevior ad liberalem eruditionem theologicam, 1762, 2 Bde. Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam, 1774. Verſuch einer freien theologiſchen Lehrart, 1777). Er führte damit zugleich das Schlagwort „liberal" in die Theologie ein, indem er unermüdlich und unruhig, ſcharfſinnig und gelehrt den Boden der theologiſchen Überlieferung durchackerte und für die Theologie als „jederzeit ſucceſſive veränderliche" Wiſſenſchaft volle Unabhängigkeit vom kirchlichen Intereſſe beanſpruchte. Er will „die ehrliche wahre Hiſtorie der Theologie und Religion" ermitteln (vgl. die Vorrede zu ſeiner Lebensbeſchreibung, Halle 1781). Unter ſeinem Einfluſſe, zugleich aber auch berührt von dem Geiſte Herders (Briefe über das Studium der Theologie 1780. Suphan Bd 10. 11. Über Anwendung dreier akademiſcher Lehrjahre. Theophron. Gutachten über die Vorbereitung junger Geiſtlicher. Die Provinzialblätter) entſteht eine Übergangstheologie, die ohne energiſche Erfaſſung der Prinzipien das Geſchichtlich-Poſitive des Chriſtentums zu bewahren, aber mit der Denkweiſe der Zeit ſo gut es ging in Einklang zu bringen ſuchte. Sie erzielt fleißige Zuſammenſtellungen, die bald mehr über die Stoffe, bald mehr über die Litteratur Auskunft geben. Beides thut J. A. Nöſſelt (Anweiſung zur Kenntnis der beſſeren Bücher in der Theo-

Digitized by Google

logie“ 1800. Anweisung zur Bildung angehender Theologen 1785. ²1818. 19 in 3 Bdn von Niemeyer), das erstere G. J. Planck (Einleitung in die theol. Wissenschaften, 1794, 2 Bde). Ein Beispiel von willkürlich zurechtgemachten Kunstwörtern liefert L. Bertholds Theologische Wissenschaftskunde (1821. 22. 2 Bde). In gleicher Linie liegen die Lehrbücher von G. S. Francke (Theol. Encyklopädie Bd 1 1819), K. F. Stäudlin (Encyklopädie und Methodologie 1821), J. Tg. Lbr. Danz (Encyklopädie und Methodologie 1832) u. a. (vgl. Pelt, Encykl. S. 87). Daß unvermerkt eine neue Zeit mit neuen Anforderungen an die Wissenschaft aufgegangen war, kommt in diesen sorgfältigen wohlmeinenden Arbeiten nicht zum Durchbruch.

4. Es war Schleiermacher vorbehalten, die Verheißung Bacons zu erfüllen, allerdings wie das bei aller Erfüllung geschieht, in neuer Weise. Ihm ist nicht die **Theologia inspirata** das äußerlich gegebene Objekt der Wissenschaft, sondern das Selbstbewußtsein des gläubigen Christen, der in der wissenschaftlichen Erwägung seiner Aussagen sich als Glied einer Gemeinschaft von gleichgesinnten Gläubigen erfährt. Wie er im Gegensatz zum Rationalismus der Religion ihre eigene Provinz im Geistesleben eroberte, so war er der erste, der mit dem klaren und vorurteilsfreien Realismus eines Christen das Wesen der Theologie als einer kirchlichen Wissenschaft erkannte und von dieser Erkenntnis aus mit einem Scharfsinn, der die Stoffe durchdrang und sichtete, ihr einen organischen Aufbau gab. Seine „Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen“ (1811, durch Anmerkungen erweitert 1830) hat sich denn auch in der That, was die leitenden Gesichtspunkte anlangt, allmählich als epochemachend durchgesetzt und die Fragestellung bestimmt. Schleiermacher zieht mit vollem Bewußtsein über ihre Tragweite die Folgerungen aus der Thatsache, daß die Theologie aus den Bedürfnissen der Kirche herauswachsen ist und durch diese Bedürfnisse orientiert wird. Demgemäß gewinnt er für sie als Wissenschaft eine klare Abgrenzung von der Philosophie und von der Religionsgeschichte. Sie ist ihm eine positive Wissenschaft, d. h. ihre Teile sind „zu einem Ganzen nur verbunden durch ihre gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Glaubensweise, d. h. eine bestimmte Gestaltung des Gottesbewußtseins; die der christlichen also durch die Beziehung auf das Christentum“. „Positiv“ ist demnach von ihm in anderem Sinne als von Bacon gebraucht, der damit die unableitbaren Offenbarungsthatsachen der „**theologia inspirata**“ bezeichnete. Von seinem Ausgangspunkt her gliedert Schl. mit Ausscheidung des Stofflichen die Theologie in die drei Gebiete der philosophischen, historischen und praktischen (Wurzel, Stamm und Krone). Die philosophische ist eine Disziplin der Postulate zur apologetischen und polemischen Orientierung über das Wesen des Christentums. Die Dogmatik und die Ethik werden der historischen Theologie zugewiesen. Die praktische Theologie erschöpft ihren Inhalt in der Theorie des Kirchenregiments und des Kirchendienstes. Jene umfaßt die leitende Thätigkeit, die sich auf die Kirche als Ganzes, diese alle Thätigkeit, die sich auf die einzelne Gemeinde bezieht, wie sie die Homiletik, Liturgik, Katechetik, Seelensorgelehre darstellt.

Die ersten Einwirkungen Schleiermachers wurden gekreuzt und abgelenkt durch das Emporkommen der Hegelschen Philosophie, welche die Religion und ihre Früchte als Übergangsstufe in den Entwickelungsgang der sich selbst entfaltenden absoluten Idee einreihte, aber zugleich durch ihre Geschichtskonstruktionen dem neu erwachten Trieb zu geschichtlicher Erkenntnis entgegenkam. Und dieser bewährte sich immer wirksamer, nachdem die Anregungen Herders durch Ausbildung der Methoden philologischer und historischer Kritik Fleisch und Blut gewonnen hatten. Zugleich aber erstarkte nicht ohne Mitwirkung Schleiermachers, auch durch neue Fermente, die dem Boden der Romantik entkeimten, das kirchliche Selbstgefühl. Der Rationalismus wurde abgelöst durch eine hochkirchliche Richtung, die in Hengstenbergs „Evangelischer Kirchenzeitung“ ein weithin wirkendes Organ fand (seit 1827).

So waren es auseinanderstrebende Kräfte, welche den Fortgang der theologischen Wissenschaft bedingten. Sie wurde in die lebhafteste Gärung gebracht, als die Schüler der Hegelschen Philosophie das Janusgesicht derselben enthüllten. Dies vollzog sich, als einerseits Strauß die Prinzipien ihrer Geschichtskonstruktion und ihre Wertung der Religion als einer Übergangsstufe zu der Höhe der absoluten Idee auf das „Leben Jesu“ anwandte (1835), als dann andererseits die „Hegelsche Linke“ vom Pantheismus zum Atheismus fortschritt, indem sie den Begriff der Entwickelung als einer Verbindung und Folge von stets bedingt bleibenden Größen zum ausschließlichen wissenschaftlichen Prinzip machte. Über diese Gegensätze aber erhob sich C. F. Baur, der in vornehmer Gelassenheit seinen historischen Tiefblick auf eine unter den Anregungen der Hegelschen

Digitized by Google

Entwickelungstheorie durchgeführte Aufdeckung der wirklichen Geschichte des Urchristentums richtete.

In Auseinandersetzung mit diesen verschiedenartigen Einwirkungen sammelten sich die Geister, die eine Erledigung und Entthronung des Glaubens durch das Wissen nicht anzuerkennen vermochten und an der kirchlichen Abzweckung der Theologie festhielten, in der „Vermittelungstheologie", die alles zu prüfen und das Probehaltige zu bewahren gewillt war. Ihr Axiom ist, daß eine supranaturalistische Weltanschauung kein Hindernis für wissenschaftliche Arbeit sei. In ihren Leistungen macht sich der Einfluß Schleiermachers und Neanders durch Anerkennung des Offenbarungscharakters des Christentums, der Einfluß Hegels und Schellings in der Neigung zu spekulativem Aufbau und der Pflege der metaphysischen Prinzipienfragen in mannigfachster Abstufung geltend. Die gründlichste encyklopädische Schrift, die in dieser Sphäre entstand, ist A. F. C. Pelts Theologische Encyklopädie als System im Zusammenhang mit der Geschichte der theologischen Wissenschaft und ihrer einzelnen Zweige (1843). Er stellt die historische Theologie vor die systematische und praktische. Neanders und Twestens Einwirkungen sind für ihn bestimmend. Eigenartig und weitherzig vermittelnd ist C. L. Henkes Grundriß für Vorlesungen zur Einleitung in das theologische Studium (1869). J. P. Lange (Grundriß der theologischen Encyklopädie und Methodologie, 1877) enthält manche geistreiche Bemerkung und faßt die systematische und praktische Theologie zusammen. K. Rosenkranz (Encyklopädie der theologischen Wissenschaften 1831. ²1845) sucht die Philosophie Hegels für den Aufbau der theologischen Disziplinen nutzbar zu machen und giebt feinsinnige Bemerkungen zu ihrer Geschichte. Recht eigentlich den Querdurchschnitt der theologischen Bildung, wie sie die Vermittlungstheologie geformt hatte, giebt der Vater eben dieses Terminus (Über die sogenannte Vermittlungstheologie 1858) K. R. Hagenbach (Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften 1833. ⁸1874 mit Beihilfe von E. Schürer, [10. 11] von Kautzsch 1880. 84. [12] von Reischle 1889). Das Werk ist für Generationen von Theologen das Orientierungsbuch geworden. Seine Vorzüge beruhen in der milden Sachlichkeit seiner Haltung, der schlichten Charakteristik der Disziplinen, den reichen Litteraturangaben, den maßvollen methodologischen Ratschlägen. Es gliedert die Theologie vierteilig und bringt die einzelnen Fächer mehr aggregatmäßig nacheinander. J. F. Räbigers Theologik oder Encyklopädie der Theologie (1880) greift über die Litteratur der Vermittlungstheologie dadurch hinaus, daß er die Gesichtspunkte der „Tübinger Schule" zur Geltung bringen will, indem er ein System der Theologie von rein historischen Fundamenten aus durchzuführen bestrebt ist. K. Rothe aber (Theol. Encyklopädie, herausgegeben von Ruppelius 1880) schließt sich in ihr mehr an Schleiermachers Grundlegung an, indem er, wie unter anderen Einflüssen Rosenkranz, eine „spekulative Theologie" als Leitdisziplin an die Spitze stellt.

Auch die grundsätzlich konfessionelle Fassung der Aufgabe beeinflußt Schleiermacher. Die Bestimmung des Ausgangspunktes, die Beziehung auf die Kirche, wird festgehalten, aber die Zielpunkte der Theologie erhalten eine veränderte Orientierung. Die „philosophische Theologie" Schleiermachers verwandelt sich in eine Feststellung des kirchlichen Gemeinglaubens, die Glaubensgemeinschaft Schleiermachers in die kirchliche Heilsanstalt. Am geistesmächtigsten hat J. Ch. K. Hofmann (Encyklopädie der Theologie nach Vorlesungen und Manuskripten, herausgegeben von Bestmann 1879, vermischte Aufsätze S. 125 f.) diesen Standpunkt formuliert. Er nennt die Theologie die Wissenschaft des Christentums. In welchem Sinne ist das zu verstehen? Das Christentum ist sowohl eine geschichtliche Größe als auch der Quell der Glaubensnahrung. Hofmann schiebt das erste Moment beiseite. Das Christentum ist nach ihm ein dem Christen erfahrungsmäßig gewisser Thatbestand, der Thatbestand eines persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen. Daher ist die Theologie die wissenschaftliche Selbsterkenntnis und Selbstaussage des Christen. Die Grunderfahrung von dem Wesen des Christentums ist der Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Arbeit. Aufgabe der Wissenschaft ist es, zu beweisen, daß diese Thatsache, welche dem Christen aus Erfahrung gewiß ist, Wirklichkeit sei. Die Beweise selbst können nicht aus einem „neutralen Gebiete" gewonnen werden, sondern nur aus dieser Erfahrungsthatsache selbst. Daher hat die theologische Wissenschaftslehre denselben Ausgangspunkt wie die systematische Theologie. Diese ist aber Theologie der Kirche; denn das Christentum ist eine Sache der Gemeinschaft, welche ihren Glaubensgehalt und ihre Beschaffenheit an der heiligen Schrift als der Urkunde von der Entstehung der Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Menschheit zu prüfen hat. Der Theologe hat also das Christentum in zweierlei Weise außer sich und es ist in zweierlei Weise außer ihm Gegenstand des Erkennens, nämlich wie es in der Kirche daliegt und wie in der heiligen Schrift. Die hierauf gerichtete Er-

Digitized by Google

kenntnisthätigkeit ist die der historischen Theologie in weiterem Sinne des Worts. Hofmann hat zum Vorgänger A. Harleß (Theologische Encyklopädie und Methodologie vom Standpunkte der protestantischen Kirche. Grundriß für akademische Vorlesungen 1837). Knapp und scharfsinnig ist hier im ersten Teile der Aufriß eines Systems der Theologie gegeben, dessen Basis „der Gemeinglaube ist, wie er in den symbolischen Büchern der protestantischen Kirche niedergelegt ist". Diesen sucht die Theologie nach seinem Grund und Wesen zu erkennen und zu ihm zurückzuführen. Der zweite Teil giebt eine durch sachkundig ausgewählte Belegstellen bereicherte „Übersicht über die Prinzipien der Theologie in der historischen Entwickelung derselben". Mehr in der Richtung, die Hengstenberg der Theologie gegeben hat, faßt endlich das aus einer Reihe von selbstständigen Facharbeiten bestehende „Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyklopädischer Darstellung mit besonderer Rücksicht auf die Entwickelungsgeschichte der einzelnen Disziplinen (seit 1881. [3] 1889—90, 4 Bde), das unter O. Zöcklers Leitung herausgegeben ist, den Ertrag der wissenschaftlichen Arbeit zusammen. Der Rahmen des Werks entspricht im ganzen der Einteilung Hagenbachs.

5. Für die Fragestellung, welche den gegenwärtigen Stand der theologischen Arbeit bestimmt, hat positiv und negativ Albrecht Ritschl die Anregung gegeben, indem er unter Kritik der „metaphysischen" Bestandteile des Kirchenglaubens als den Ausgangspunkt der Theologie das Evangelium setzt, wie es in der heiligen Schrift urkundlich vorliegt, und zugleich daran festhalten will, daß der wissenschaftliche Theologe sich einbezogen weiß in den Glauben der christlichen Gemeinschaft. Inwieweit die dogmatischen Ansätze Ritschls berechtigt sind, bleibt Gegenstand der Verhandlung. Daß aber der einer evangelischen Theologie gewiesene Ausgangspunkt nicht in konstruierten Orientierungen mehr konfessioneller oder mehr religionsphilosophischer Art, sondern in dem Thatbestand der neutestamentlichen Überlieferung vom Heil in Christus zu suchen ist, dies dürfte nicht anzufechten sein. Wie nun gestaltet sich von hier aus der Aufbau der Theologie? Das Evangelium ist nach seiner inneren Bedeutung Offenbarung, als Inbegriff von Thatsachen und Glaubensaussagen aber, welche der Geschichte angehören und in geschichtlicher Bedingtheit gefaßt sind, fordert es für die Ermittelung seines absoluten Offenbarungsgehaltes die Kritik. Von einer theologia inspirata also im Sinne Bacons zu reden, verbietet die Thatsache des geschichtlichen Bestandes des Evangeliums. Mit der Anerkennung seines in geschichtlicher Bedingtheit beschlossenen Offenbarungscharakters ist der Kirche, die sich auf dieses Evangelium gründet, die Pflicht aufgelegt, eine frei sich bewegende Wissenschaft nicht bloß zu dulden, sondern zu pflegen, solange dieselbe sich nicht in den Dienst einer dem Christentum feindlichen Weltanschauung stellt. Die Spannung zwischen der Theologie und dem Inbegriff des kirchlichen Glaubensgutes liegt somit im Wesen des Christentums begründet; denn die Aufgabe der Wissenschaft ist eine unendliche innerhalb der Grenzen ihres Gebietes, die kirchliche Gemeinschaft aber gründet sich auf ein von der wissenschaftlichen Forschung nicht erreichbares Fundament, auf den zur Erfahrung gewordenen und in sittlichen Früchten sich bewährenden Glauben.

Für eine Theologie, die das Evangelium als die geschichtlich gewordene Gottesoffenbarung wissenschaftlich bearbeitet und zugleich durch den Lebenszusammenhang mit der Kirche ihren Bestand hat, ergiebt sich eine Zweiteilung der Forschungsgebiete einerseits in die historischen, andererseits in die kirchlichen Disziplinen. Jene haben die geschichtliche Wirklichkeit mit den Mitteln, welche für die Kritik der Geschichte ausgebildet sind, festzustellen, diese haben die Prinzipien und die Anwendungslehre des kirchlichen Glaubensgutes zu entwickeln und die innere Wahrheit der christlichen Weltanschauung, welche die Voraussetzung eines selbstbewußten kirchlichen Lebens ist, darzulegen (normative Theologie).

Sind nun diese beiden Aufgaben miteinander vereinbar? Liegt bei dieser Trennung nicht die Möglichkeit vor, daß die historische Theologie in ihren Ergebnissen der normativen den Boden entzieht? Die Antwort liegt in dem Thatbestand, daß die christliche Religion von Anbeginn die Wissenschaft zur Klärung und Läuterung des von ihr erzeugten Gemeinschaftslebens an sich gezogen hat und daß trotz aller Veränderungen, welche die Wissenschaft in ihrer Arbeitsweise und die Kirche in Bekenntnis und Verfassung erlebt hat, das Band zwischen ihnen besteht. Die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen, die durch das Evangelium von Jesus Christus die Gewißheit der Gotteskindschaft gewonnen haben und sich erhalten, kann ohne Wissenschaft im Wandel und Wechsel der irdischen Dinge die Klarheit über ihren Glaubensgrund nicht behaupten; die Theologie wiederum würde mit den geschichtlich gegebenen Thatsachen Versteckens spielen, wenn sie in ihrer Forschung ignorierte, daß das Christentum in Glaubensgemeinschaften fortlebt, die

Digitized by Google

ihre Wahrheit und Kraft aus eben den Stoffen schöpfen, welche die Wissenschaft bearbeitet. Darum eben ist die Theologie Fakultätswissenschaft geworden.

Aber an sich läßt es sich wohl denken, daß die Erforschung des Christentums ohne Rücksicht auf die Kirche, in Verbindung mit welcher die Theologie als Fakultätswissenschaft besteht, vorgenommen wird. In diesem Falle wird die Theologie zur Religionswissenschaft historischen und philosophischen Charakters. Während in der Fakultätstheologie das Fachwerk, in das der Wissensstoff untergebracht ist, bestimmt wird mit Rücksicht auf den positiven Zweck, der die Wissenschaft zusammenhält, hätte dann eine Rückbildung einzutreten. Das Christentum würde in Verbindung mit den Religionen überhaupt zu durchforschen sein, die Bibel wäre einzugliedern unter die Urkunden der religiösen Weltlitteratur. Alle Wertbestimmungen, die mit kirchlichen Aufgaben und Bedürfnissen zusammenhängen, verlören ihr aktuelles Interesse; der Begriff des Kanons, des Symbols, des Dogmas käme einzig in Betracht als kirchliche Charakterisierungen von Stoffen und Thatsachen, welche der echten Wissenschaft nur schiefe oder falsche Gesichtspunkte aufdrängen. Die Bibelauslegung wäre ebenso zu behandeln, wie die Interpretation der Veden oder des Koran; die Dogmengeschichte hätte aufzugehen in eine allgemeine Religionsgeschichte und etwa Motive für eine allgemeine Religionsphilosophie zu bieten. Diese hätte dann in neuer Wendung die Frage nach der Fortbildung des Christentums zur Weltreligion, sei es durch Rationalisierung, sei es durch Verknüpfung mit dem Buddhismus, Mohammedanismus oder anderen Religionen, ins Auge zu fassen, falls sie nicht überhaupt die Äußerungen des religiösen Triebs so zu verstehen sich begnügen wollte, wie der Physiologe die Äußerungen und Erscheinungsformen des Lebens oder wie der Positivismus Comtes, der die Religion als „Aggregat von Täuschungsprodukten" ansieht. Kurz, die Thatsache, daß im Christentum auch für das religiöse Leben der Gegenwart in einziger und in abgeschlossener Weise die Lebensnahrung sich darbietet, daß es mit Recht für sich absoluten Charakter beanspruchte, bliebe auf sich beruhen, und die kirchlichen Gemeinschaften, wie sie bestehen, wären dem Lose des alten Paganismus zu überlassen. Der modern-religiöse Mensch fühlte mit Schiller: „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, die du mir nennst. Und warum keine? Aus Religion!"

In der Richtung auf eine „weltliche" Theologie bewegen sich die methodologischen Vorschläge von G. Krüger (Was heißt und zu welchem Ende studiert man Dogmengeschichte? 1895. Das Dogma vom Kanon 1896) und von W. Wrede (Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie 1897). Krüger fordert für die wissenschaftliche Arbeit die Beseitigung jeder Absonderung der kanonischen Schriften aus der Litteratur des Urchristentums. Für die Dogmengeschichte, die doch aufweisen will, in welchen Formulierungen die kirchlichen Gemeinschaften das Rückgrat ihrer Überzeugungen sich gebildet haben, sucht er einen Platz in einer allgemeinen Geschichte der theologischen Wissenschaft. Wrede will die neutestamentliche Theologie zu einer Religionsgeschichte des Urchristentums erweitern und umbilden. In dieser Richtung muß die Theologie die Fühlung mit dem kirchlichen Leben aufgeben und sich als Religionswissenschaft, die sich folgerecht nicht auf die Erforschung des Christentums einschränken darf, neu begründen.

Diesen Entwicklungsgang bestrebt sich C. A. Bernoulli zu fördern durch seine Schrift: Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie (1897). Er gründet sich auf die widerspruchsvollen Andeutungen Lagardes, der die Theologie durch eine empirisch-kritische Religionswissenschaft ersetzt sehen will (Deutsche Schriften 1878 S. 5 f. 217 f.), auf das Postulat Overbecks, eine kritische Theologie zu erarbeiten, die das urspüngliche Christentum unbekümmert um die kirchliche Theologie zu ermitteln die Aufgabe habe (Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie 1873) und auf Duhms in inhaltreichen Vorträgen skizzirtes Ideal einer theologiefreien Religion, welche in mystischen Erlebnissen sich bethätigt. Bernoullis Absicht ist, die Anregung zu geben zur Befreiung der Religion von der kirchlichen Theologie und zur Grundlegung einer neuen, aus der Geschichte gewachsenen Theologie. Er geht aus von der sachlich berechtigten Trennung der historischen und der konfessionell bedingten Theologie, beurteilt dieselben jedoch nicht wie Räbiger als Äste des gleichen Stamms. Die wahre Theologie sei unkirchlich. „Unkirchlichkeit ist eine Eigenschaft der wahren Religion" (S. 222). Die Kirche sei an einen „absoluten Koefficienten" gebunden; die protestantische Kirche sei daher ein abgemilderter Katholicismus (S. 163. 220). Die wahre Theologie gründe sich auf die Formel Duhms: „die Religion ist Geschichte". Der Vorzug derselben liege in ihrer Unbestimmtheit (S. 90). Die wissenschaftliche Theologie habe ihr zur Folge aus dem Studium aller Religionen die „brauchbare" Hypothese zu gewinnen, daß es einen persönlichen Gott gebe. Damit sei der Glaubenssatz ausgesprochen, der alle, die „dafür begabt sind, in einem lebendigen Zu-

Digitized by Google

sammenhange mit Gott zu stehen“ (S. 100), zu der Kirche der Zukunft zusammenführe. Diese Auserwählten erbauen sich aus dieser geschichtlich berechtigten Hypothese eine neue Dogmatik (S. 98), die Dogmatik der Pneumatiker (Origenes S. 222), man könnte sagen: der Übermenschen.

Eine merkwürdig widerspruchsvolle Konstruktion. Diese „rein geschichtliche“ Theologie hat den vergessen, der da gekommen ist, das Verlorene zu retten. Aber ist sie „rein geschichtlich“? Ist es nicht auch ein „absoluter Koeffizient“, der in sie hineinragt wenn die Voraussetzung, daß ein lebendiger Gott sich wirklich in ein „Liebesverhältnis“ zu gewissen dafür begabten Menschen setze, den springenden Punkt für die Bildung der Zukunftskirche abgiebt? Wie stimmt dazu der Satz: „die Religion ist Geschichte“? Zunächst, ein unbestimmter Satz kann doch niemals im Ernste zu einem wissenschaftlichen Prinzip erhoben werden. Und nehme ich Geschichte im Sinne der Entwickelungstheorie, so besteht sie aus lauter bedingten Koeffizienten. Oder denke ich mir als Inhalt der Geschichte meine persönlichen religiösen Erlebnisse, so nehme ich Wirkungen wahr, aber die Frage nach den Ursachen der Erlebnisse religiösen Charakters zwingt mich hinaus über die Grenzen des Gebietes der relativen Größen. Sie führt auf den Willensakt, den kategorischen Imperativ des Glaubens, der unter Einwirkung eines absoluten Faktors sich vollzieht, welche nach ihrem Grunde wissenschaftlich unfaßbar und allein nach ihren Wirkungen, die objektiv greifbar sind, wissenschaftlich verständlich ist. Diese Wirkungen aber machen sich geltend sowohl in der christlichen Gemeinschaft, als auch im Leben der christlichen Persönlichkeit; sie machen zugleich den Inhalt der Geschichte des Christentums aus. Wer diese Momente prinzipiell von einander trennt, fordert daher eine Bivisektion, die nur in der Theorie möglich ist.

Die neuesten Ratschläge zur theologischen Methodenlehre zeigen, wie die wichtigsten Existenzfragen der evangelischen Theologie zur Zeit heiß umstritten sind. Für die Orientierung über den Weg, den die weitere Entwicklung einzuschlagen hat, erscheint es geboten, über drei Punkte sich friedlich schiedlich zu verständigen, über den Kirchenbegriff, den Begriff der Wissenschaft und über die Weltanschauung, die das Christentum voraussetzt. Wird die Kirche als Heilsanstalt im katholischen oder katholisierenden Sinne gefaßt, so kann sie eine freie Bewegung der Wissenschaft nicht ertragen; wird sie als Glaubensgemeinschaft im Sinne der Augsburgischen Konfession gefaßt, so fordert sie um ihres guten Gewissens willen die Mitarbeit der Wissenschaft für ihr Heilsgut. Wird der Wissenschaft im Sinne Kants das unfaßbare „Ding an sich“ als Grenze des ihr erreichbaren Gebietes bestimmt, oder wird ihr im Sinne Comtes die Aufgabe des Verstehens des empirisch Gegebenen zugewiesen (Comte selbst hat diese Grenze nicht eingehalten), so hat sie sich da zu bescheiden, wo das Gebiet der letzten Ursachen erreicht ist. Hier setzt für die Bildung der Weltanschauung der Glaube ein, der nicht aus dem Wissen geboren ist, und für Probleme der Forschung die Hypothese. Der Physiker stellt die Wirkungen der Elektrizität fest, aber was sie an sich sind, bezeichnet er mit hypothetischen Ansätzen oder in Bildern. Der Theologe untersucht die Wirkungen des Glaubens, er analysiert seinen Inhalt und sucht die Bedingungen zu verstehen, worunter derselbe sich gestaltet hat. Aber warum dieser Glaubensinhalt Kraft und Leben geworden ist, warum es keine größere Macht giebt in der Welt, als den christlichen Glauben, das kann ihm keine Wissenschaft enthüllen. Behauptet dagegen die Wissenschaft, daß es außer dem wissenschaftlich Faßbaren überhaupt keine Werte sondern nur Einbildungen giebt, oder leugnet sie in Selbstverkennung ihres Wesens und ihrer Kraft die Unfaßbarkeit von irgend welchen Ursachen der Erscheinungen, so vermag sie die Kraft des Glaubens nicht zu verstehen. Aus ihren falschen Voraussetzungen spinnt sie etwa eine evolutionistisch orientierte Dogmatik und zeichnet Karikaturen des Heiligsten. Demgemäß hängt die wissenschaftliche Arbeit für die Religion mit der Weltanschauung des Forschers, die stets im letzten Grunde auf Glauben ruht, unlöslich zusammen. Gewiß giebt es wissenschaftliche Arbeit, die gegen die Weltanschauung sich gleichgiltig verhält; die Mathematik, die Statistik, die Paläographie beweisen dies. Wo es sich aber um die Wertung religiöser Probleme handelt, kann der Monist nicht mit den Augen des Supranaturalisten sehen. Er vermag ebensowenig in den Kundgebungen der Religion einen absoluten Faktor wahrzunehmen und anzuerkennen, wie Aristoteles ein Auge hatte für die Ideen Platos. „Was dem Herzen widerstrebt, läßt der Kopf nicht ein“ (Schopenhauer). Somit hat jeder Versuch, die Theologie als Wissenschaft zu begreifen, auszugehen von der Bestimmung des Kirchenbegriffs, des Begriffs der Wissenschaft und des Charakters der Weltanschauung, an welcher der Encyklopädiker sich orientieren will. Und vielleicht darf man in der Theologie noch erwarten, daß die Gleichsetzung von supranaturalistisch und unwissenschaftlich als eine

Digitized by Google

Grenzüberschreitung des modernen Monismus durchweg zurückgewiesen wird. Wo aber Klarheit über diese drei Momente nicht vorhanden ist, kann auch keine Klarheit für die Verhältnisbestimmungen und für den Aufbau der Theologie gewonnen werden (vgl. unter 1 und W. Herrmann, ThZ 1898 S. 65).

Abgesehen von diesen die Gesamtschätzung bestimmenden Prinzipienfragen ist für die evangelische Theologie noch eine historische Frage von entscheidender Bedeutung, die Frage nämlich, ob die Bibelwissenschaft neben der Kirchengeschichte ihren selbstständigen Platz nach wie vor behaupten darf. Sie muß verneint werden, wenn die Aussonderung urchristlicher Schriften zum Kanon für die Wissenschaft allein als eine dogmatische That der alten Kirche in Betracht kommt. „Das Dogma vom Kanon" ist dann in der Dogmengeschichte zu behandeln, die Schriften des Neuen Testaments aber kommen für die historische Forschung allein in Betracht als urchristliche Litteraturerzeugnisse neben und mit den andern. Die Frage ist zu bejahen, wenn das Urteil der Kirche nicht als dogmatischer Machtspruch, sondern als Anerkennung des thatsächlichen und ausschließlichen Werts dieser Schriften erwiesen wird. Dann bedeutet ihre Kanonisierung nichts andres, als die Feststellung, daß diese Schriften die nachweislich zuverlässig beglaubigte Überlieferung dessen was Christentum ist enthalten, daß sie also die klassische Litteratur aus der Anfangszeit sind. Damit kommt ihnen, abgesehen von ihrem geschichtlichen Wert für das kirchliche Leben eine normative Bedeutung zu; denn sie sind die Litteratur der für das Christentum maßgebenden Grundsätze.

Wie endlich innerhalb der beiden Hauptgebiete der Theologie, der historischen und der normativen, die einzelnen Fächer zu gruppieren sind, bleibt Sache des wissenschaftlichen Takts. Je nach der Beurteilung des inneren Zusammenhangs, in dem die Geschichte des Christentums mit dem kirchlichen Leben der Gegenwart steht, wird sie verschieden ausfallen. Gefährlich aber bleibt für eine sachgemäße genetische Beschreibung des Inhaltes der Theologie die Tendenz auf systematische Ableitung und Verbindung der einzelnen Disziplinen, die aus konkreten Lehr- und Orientierungsbedürfnissen erwachsen sind. Namentlich die mannigfachen Konstruktionen der praktischen Theologie belegen dies.

6. Die aus den außerdeutschen evangelischen Kirchen hervorgegangenen Arbeiten zur Encyklopädie gehen mit den deutschen parallel. Für die deutsche Wissenschaft nach ihrem jetzigen Stande haben sie keine Umorientierung veranlaßt. Am lebhaftesten ist die Beteiligung an den encyklopädischen Fragen in Holland, wo sich die streng reformierte Richtung (A. Kuyper, Encyclopedie der heilige godgeleerdheid, 3 Bde 1894, außerordentlich stoffreich) und die historische Richtung, die das Religiöse als empirisches Phänomen beurteilt und von dem kirchlichen Charakter der Theologie mehr oder weniger entschieden absieht, gegenüberstehen und bekämpfen. J. Clarisse (Encyclopaediae theologicae epitome 1832. ²1835), Hofstede de Groot und L. G. Pareau (Encyclopedia Theologi christiani ²1851) nähern sich dem Standpunkt der Vermittelungstheologie. Die mehr historische Fassung vertritt J. T. Doedes (Encyclopedie der christelijke theologie 1876. Zur Orientierung über die Prinzipien Balson, De inrichting van de Encyclopedie der christlijke Theologie 1889; er will die praktische Theologie von der wissenschaftlichen lostrennen). Verwandt in der Tendenz sind in der Kirche Englands die Werke von dem Unitarier J. Drummond (Introduction to the study of Theologie 1884) und von dem Independenten A. Cave (An introduction in Theologie, its principles, its branches, its results, and its literature ²1896). Letzterer setzt Theologie gleich mit Religionswissenschaft, gerät aber in seinem etwas verwickelten Aufbau in Widerspruch mit seiner Wertung des Christentums. Im Geiste der Vermittelungstheologie und in naher Beziehung zu Hagenbach schrieb Ph. Schaff als erstes umfassendes encyklopädisches Werk in Amerika seine Theological Propaedeutic, a general introduction to the study of Theology exegetical, historical, systematic, and practical including Encyclopaedia, Methodology, and Bibliography. A manuel for Students. 1893. Ebenso wie Cave über den Stand der Arbeiten in der englischen Theologie orientiert Schaff ausgiebig über den in der amerikanischen. Aus der französischen Litteratur ist hervorzuheben H. G. Kienlen, Encyclopédie des sciences de la théologie chrétienne 1842 — deutsch 1845, E. Martin (Genf), Introduction à l'étude de la théologie protestante 1883, A. Gretillat (Neuchâtel), Exposé de Théologie systematique I Propédeutique 1855. Die schwedische Encyklopädie von Reuterdahl (1837) schließt sich an Schleiermacher an. Hagenbachs Buch ist ins Ungarische (durch Imre Révész 1857) übersetzt und von den Methodisten G. K. Crooks und J. E. Hurst (1884) englisch überarbeitet worden.

Digitized by Google

7. Auch auf die encyklopädische Arbeit innerhalb der katholischen Kirche hat der Umschwung, den durch Humanismus und Reformation das religiöse und wissenschaftliche Leben erfuhr, sich wirksam erwiesen, zwar nicht prinzipiell, aber doch thatsächlich. Prinzipiell bleibt die Theologie die Dienerin der Kirche, welche an die im Tridentiner Konzil neu festgelegte Tradition und an die Weisungen des infallibeln Lehramts gebunden ist. Thatsächlich aber erfährt sie durch die veränderten Anforderungen der Polemik und Apologetik, insbesondere durch die philosophischen Bewegungen nachhaltige Abwandlungen. Ihr Ideal bleibt aber allewege dasselbe, wie in der Blütezeit der Scholastik: eine katholische Universalwissenschaft, welche unbeschränkt alle Gebiete des geistigen Lebens beherrscht, indem die „Leuchte des theologischen Lehramts" (H. Kihn) überallhin Ziel und Richtung der Forschung bestimmt. Der Unterschied der katholischen und der evangelischen wissenschaftlichen Denkweise kommt am deutlichsten zur Erscheinung in der verschiedenen Einordnung der Bibelwissenschaft in den Kreis der Disziplinen. Den Geist, in dem der katholische Normaltheologe zu arbeiten hat, kennzeichnet der Titel der encyklopädischen Schrift von N. J. Laforet: **Dissertatio historico-dogmatica de methodo theologiae sive de autoritate ecclesiae catholicae tanquam regula fidei christianae** (1849).

Einen wertvollen Anlauf zur Erneuerung des katholischen Studienwesens nimmt der Dominikaner Melchior Cano (De locis theologicis l. XII 1562). Unter uneingeschränkter Anerkennung der unfehlbaren Lehrautorität der Kirche fordert er für die „**theologia positiva**", „**cujus vera et germana principia sunt, quae libris sacris et apostolorum traditionibus continentur**", als Ausgangspunkt nicht einen scholastischen Wahrheitsbeweis, sondern eine Ermittelung der Schriftlehre mit Berücksichtigung der konfessionellen Streitigkeiten. Verschiedentlich wurde er als unbequemer Neuerer verdächtigt. Aber die Jesuiten wußten die Grundsätze des Dominikaners zu verwerten. Der scharfblickende Restaurationskatholik P. Canisius, der als Deutscher die Macht der Wissenschaft nicht verkannte, sondern sie den Zwecken des Ordens dienstbar machte, stellt daher das Schriftstudium vor die Scholastik (**De ratione studiorum theologicorum quaedam notationes**, um 1589. Pachtler II 514 f.). Der Jesuit Possevinus allerdings (**Bibliotheca selecta de ratione studiorum** 1607) hält sich in den Richtlinien der aufgefrischten Scholastik. Sachliche Fortschritte für die katholische Theologie erzielten die patristischen Forschungen der Maurinerkongregation. Daß auch deren Arbeiten nicht ohne Unbehagen vermerkt wurden, zeigt der ängstlich und breit durchgeführte Nachweis J. Mabillons für das Recht der Mönche, auch Wissenschaft zu treiben, in seinem encyklopädischen Werke **De studiis monasticis** (1705). Als Studienfolge schreibt er hier vor die Beschäftigung mit der Schrift, der Patristik und der aus beiden geschöpften positiven Theologie, mit der scholastischen Theologie, der Moral, der Kirchengeschichte und den philosophisch-historischen Wissenschaften. Etwas von der Weitherzigkeit des Gallikanismus bewährt das weitverbreitete klare Buch von Ed. du Pin, **Méthode pour étudier la theologie** (1716. 68, auch mehrfach übersetzt). Auch Hyperius weiß er zu schätzen und berichtet mit scharfer Mißbilligung über das Plagiat, das der spanische Augustinermönch L. Villavicentia an diesem Protestanten begangen hat. Infolge des sich steigernden Einflusses des Jesuitenordens auf den Geist der katholischen Kirche versteifte sich die konfessionelle Engherzigkeit. Das der Verständigung sich zuneigende Werk des Petrus Annatus (**Apparatus ad positivam theologiam methodicus** 2 Bde 1700. '1744) wurde daher, donec corrigatur, auf den Index gebracht. Nach der Mitte des 18. Jahrhunderts erscheinen namentlich in Deutschland zahlreiche Encyklopädien, die ihre Beeinflussung durch die protestantische Mitarbeit nicht verleugnen, so von Denina (1758), Gerbert (1764), Braun (1777), Brandmayer (1783), Rautenstrauch (1781) und Oberthür (**Encyclopaedia et Methodologia** I 1786. Deutsch 1828 2 Bde, Methodologie der theol. Wissenschaften, besonders der Dogmatik 1828). Diesem folgten Gmeiner und Leutwein (1786), Wiesner (1788), Sartori (1796), Dobmayer (1807), Thamer (1809) und der fast evangelisch gesinnte Michael Sailer (Beiträge zur Bildung der Geistlichen 1819). In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts regt sich der Einfluß der Romantik. Die Philosophie Schellings, Baaders, Günthers bleibt nicht wirkungslos. Das Bestreben macht sich geltend, eine „ideale Theologie" herauszubilden, die als Prinzipienlehre der neuen Zeit angepaßt die Wissenschaft in der kirchlichen Tradition verankert. Hierher gehören J. S. Drey, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System (1819), H. Klee, Encyklopädie (1832), F. A. Staudenmaier, Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie (1834. 40), A. Gengler, Die Ideale der Wissenschaft oder die Encyklopädie der Theologie

Digitized by Google

(1834), A. Buchner, Encyklopädie und Methodologie (1837) A. v. Sieger, De natura fidei et methodo theologiae ad ecclesiae catholicae theologos (1839). Unter dem Druck der jüngst defretierten Infallibilität des Papsttums verfaßte J. B. Wirthmüller eine Encyklopädie der kathol. Theologie (1873). Den wissenschaftlichen Charakter wahrt in höherem Maße die Encyklopädie und Methodologie von H. Kihn (1892). Wirthmüller scheidet eine Ideal- und Realencyklopädie, deren Inhalt er in unübersichtlicher Weise sich konstruiert, Kihn folgt gleichfalls einer verwickelten und dem Wesen der Stoffe wenig entsprechenden Einteilung, indem er der „formalen" Theologie „ideale" und „instrumentale" Fächer zuweist, der „materialen" historische (die Schriftwissenschaft mit eingeschlossen) und systematische Fächer (Dogmatik, Ethik) und die praktische Theologie. Die Klarheit und Sachgemäßheit, die Melchior Cano im Rahmen der katholischen Kirchenlehre erreicht, eignet den leitenden Gesichtspunkten und dem systematischen Aufbau dieser Werke nicht. Aber wohlthuend sticht die Haltung Kihns ab gegen die Verrohung der katholischen Streitlitteratur, die nicht sowohl von religiösen, als vielmehr von politischen Idealen inspiriert wird. Weiteres zur Litteratur bei D. Gla, Repertorium der kathol.-theol. Litt., welche in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit 1760 bis zur Gegenwart erschienen ist. I. 1. Litt. der theol. Encykl. u. Methodol. ꝛc. 1895. **G. Heinrici.**

Endura s. Katharer.

Engel. — Litteratur: Casp. Brochmann, de angelis. Hafn. 1629; Joh. Gerhard, angelologia sacra, Jen. 1637; Jac. Ode, commentarius de angelis, Traj. ad Rh. 1739; W. H. Kosters in Theolog. Tijdschr. 1875, 4, 365: de Mal'ach Jahwe. 1876, 1, 34; 2, 113: het onstaan en de entwikkeling der angelologie onder Israel. 1879, 4, 445: de Cherubim; A. Kohut, Die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit von Parsismus (ZdmG) 1866; Godet, études bibliques, Paris 1873 I, p. 1—34; Ch. J. Trip, Die Theophanie in den Geschichtsbüchern des AT's, Leiden 1858; Hermann Oehler, Die Engelwelt, Stuttgart 1898; Ch. G. Barth, Der Engel des Bundes; ein Beitrag zur Christologie. Sendschreiben an Schelling, Leipzig 1845; Kahnis, de angelo Domini diatribe, Lips. 1858; Riehm, de natura et notione symbolica Cheruborum, Bas. et Lugd. 1864 (dazu Kamphausen, ThStK 1864, 4, 712); derſ., Die Cherubim in der Stiftshütte und im Tempel ThStK 1871, 3, 399; O. Everling, Die paulin. Angelologie und Dämonologie, Gött. 1888; Menken, Beitrag zur Dämonologie, 1793 (Schrr. 7, 1); de Visser, de daemonologie van het Oude Test., Utr. 1880; Hamburger, Art. Engel in Real-Encyklopädie des Judent. 1, 305; Weber, Jüd. Theologie auf Grund des Talmud ꝛc., 2. Aufl. 1897, S. 166 ff.; Böhmer, Art. Engel in PRE[1]; Kübel in PRE[2]; Delitzsch in Riehm Handwörterb. des bibl. Altertums. Außerdem die Lehrbb. der altestam. Theol. von Oehler, Riehm, Schlottmann, H. Schultz, Dillmann. — Hahn, Theol. des NT I, 259—384; Cremer, Bibl.theol. Wörterbuch der neutest. Gräcität. 8. Aufl. unt. ἄγγελος. Endlich die Lehrbb. der Dogmatik von Twesten, Hase, Kahnis, Beck, Reiff, Dorner, Kähler. Hofmann, Schriftbeweis 1, 314. — Luther, Pred. von den Engeln 1531 (WW EA 2. Aufl. 18, 62 ff.). Drei Pred. von guten u. bösen Engeln 1533 (EA 2. Aufl. 19, 55 ff.).

„Engel" als Gattungsbezeichnung der der überirdischen Welt angehörigen Geistwesen, ist „ein durch das Christentum in alle neueren Sprachen überführtes Wort, weil für den himmlischen Boten und Geist kein heimischer Ausdruck geeignet schien" (Grimm, Deutsch. Wörterb. 3, 471). Es ist das in entsprechender Form in das lateinische, gotische, angelsächsische, irische, altnordische, litauische, polnische ꝛc. übergegangene griechische ἄγγελος als Wiedergabe des hebräischen מַלְאָךְ. Letzteres, der Wortbildung nach ursprünglich Abstraktum = Sendung, Botschaft, erscheint im Sprachgebrauch nur als Konkretum = Bote, ähnlich wie noch zu Luthers Zeit im Deutschen „Botschaft" auch den Boten bezeichnet, weshalb Luther a. a. O. von den Engeln sagt: „sie heißen angeli, Boten oder Botschaft, daß sie von Gott gesandt sind; . . . sie sind unseres Herrn Gottes Botschaften; . . . der Teufel heißt auch wohl angelus, aber er ist eine böse Botschaft". Denn die Botschaft ist nicht etwa bloß das, was der Bote überbringt, sondern besteht in der Sendung eines Boten, vgl. das deutsche „Gesandtschaft". Das hebräische מַלְאָךְ ist nun sehr bald term. techn. geworden für die der überirdischen Welt entstammenden Boten Gottes, die er im Dienste seiner Heilsoffenbarung verwendet; von Boten, welche Menschen einander senden, findet es sich bezeichnenderweise mit wenigen Ausnahmen (1 Sa 23, 37; 2 Sa 11, 19—25; 1 Kg 19, 2. 22, 13; 2 Kg 5, 10. 6, 32f. 9, 18. 10, 8; 2 Chr 48, 12; Hi 1, 14; Pr 13, 17. 17, 11) nur im Plural, und der Sprachgebrauch stellt sich so, daß der Singular in der Regel von überirdischen Gottesboten steht, der Plural nur Gen 19, 1. 28, 12. 32, 1; 2 Chr 36, 16; Ps 91, 11. 103, 20. 148, 2; Hi 4, 18; Da 3, 28, 6, 23 (Ps 78, 79. 104, 4), sonst stets

Digitized by Google

von Menschen zur Ausrichtung menschlicher Botschaft. Diese Beobachtung ergiebt, daß an den drei Stellen, an welchen der Singular von einem zum Boten Gottes berufenen Menschen gebraucht wird — Hag 1, 13 von dem Propheten, Ma 2, 7 vom Priester, 3, 1 von dem dem Kommen Jhwhs vorausgehenden Boten (vgl. v. 22) — dies im übertragenen Sinn geschieht und demgemäß durch Engel zu übersetzen ist, was dann auch für die „Engel" der 7 Gemeinden Apk 2. 3 gilt (schwerlich aber so Jes 42, 19; 2 Chr 36, 16). So ist die von ihrem Beruf hergenommene Bezeichnung der der oberen Welt angehörigen Diener Gottes (Ps 103, 20. 21) Gattungsbegriff geworden für die der überirdischen, himmlischen Welt angehörigen Wesen — vgl. 1 Sa 29, 9; 2 Sa 14, 17. 20. 19, 28; Sach 12, 8; Mt 24, 36; Mc 12, 25. 13 32; Ga 1, 8; Lc 22, 43 —, die Glieder des „Heeres der Himmel", der himmlischen Heerscharen, nach denen der Gott Israels „Jhwh der Gott der Heerscharen" oder „Jhwh der Heerscharen" heißt (s. unten), 1 Kg 22, 19; Jos 5, 14 f.; Ps 103, 21. 148, 2; Lc 2, 13; vgl. Da 7, 10; 2 Kg 6, 17; Apk 19, 14; Mt 26, 53. Wenn aber der Name zum Gattungsbegriff geworden ist, so sind auch die Seraphim Jes 6, 2 und die Cherubim Gen 3, 24; Ps 18, 11; 2 Sa 22, 11. 9, 3. 10, 4 den Engeln zuzuzählen. Der eigentliche Gattungsname, der die Engel nach ihrer Unterschiedenheit von den Menschen bezeichnet, ist בְּנֵי אֱלֹהִים Gen 6, 2. 4; Hi 1, 6. 2, 1. 38, 7; בְּנֵי אֵלִים Ps 29, 1. 89, 7, — nicht aber אֱלֹהִים, weder Ri 9, 9. 13, noch Ps 8, 6. 97, 7. 138, 1, wo es die LXX durch ἄγγελοι übersetzen. Daß die Bezeichnung b^ne Elohim die Zugehörigkeit zu Gott im Unterschiede von den Menschen zum Ausdruck bringen soll, ist durch den Gegensatz zu den בְּנוֹת הָאָדָם Gen 6, 2 klar; Lc 20, 36 zeigt, daß dabei zugleich an den Naturunterschied gedacht wird, indem es von den Auferstandenen heißt: οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, οὔτε γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται, ἰσάγγελοι γάρ εἰσι καὶ υἱοί εἰσι θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες, woraus aber zugleich auch erhellt, daß dabei ebensowenig wie rücksichtlich der Auferstandenen an eine Teilnahme am gottheitlichen Wesen gedacht wird — vgl. auch Hi 4, 18. Der Ausdruck beschränkt sich wie immer darauf, die Zugehörigkeit zu Gott auszusagen; wie dieselbe im besonderen geartet ist, bestimmt sich nach den Trägern dieses Prädikats. Bei den Engeln bringt sie entsprechend dem Gegensatz zur Zugehörigkeit zu den Menschen eine gewisse Erhabenheit über dieselben mit sich, 2 Sa 14, 17. 20, vgl. 1 Sa 29, 9. Wenn Nebukadnezar die vierte Gestalt, die er neben den drei Männern im Feuerofen erblickt und die er nachher als Engel des Gottes dieser drei erkennt, als דְּמוּת לְבַר אֱלָהִין beschreibt, so ist daraus kein Schluß zu ziehen, auf einen dem Polytheismus entstammenden Sinn des israelitischen Ausdrucks, welcher auch nicht in der weiter unten zu besprechenden Bezeichnung בְּנֵי אֵלִים enthalten ist. — Als Glieder des „Heeres des Himmels" sind sie πνεύματα, welche Bezeichnung sich jedoch nur Hbr 1, 14 findet, während 1 Kg 22, 19 ff. wie Act. 23, 9 zu erklären sein dürfte, wo ein Unterschied zwischen ἄγγελος (vgl. 1 Kg 23, 18) und πνεῦμα gemacht wird, und zwar wahrscheinlich im gegensätzlichen Sinne; wenigstens spricht dafür der talmudische Sprachgebrauch, welcher רוּחַ nicht von den Engeln, sondern — freilich stets mit einem bezeichnenden Zusatz — von den Dämonen gebraucht. Der begriffliche Unterschied zwischen πνεύματα Hbr 1, 14 und רוּחַ 1 Kg 22, 19 ff. ist der, daß Hbr 1, 14 πν. die Existenzweise bezeichnet, während 1 Kg 22 das Wort ebenso wie bei dem Gebrauch von Dämonen die Vorstellung einer das Leben von innen heraus bestimmenden Macht enthält. — Daß die Engel Ps 89, 6. 8; Sach 14, 5; Hi 5, 1. 15, 15; Da 8, 3 vgl. 4, 10. 14. 20 קְדוֹשִׁים genannt werden, bringt ebenfalls ihre Zugehörigkeit zu Gott zum Ausdruck, nicht aber um ihrer wenn auch nur relativen sittlichen Vollkommenheit willen, sondern besagt entsprechend dem biblischen Sprachgebrauch von קָדוֹשׁ ihre Zugehörigkeit zu dem Gott der Heilsoffenbarung, der heiligen Geschichte, ist also mit 1 Ti 5, 21: οἱ ἐκλεκτοὶ ἄγγ. zu vergleichen. Mit ihrem Beruf und Dienst hängt der Name עִיר, עִירִין Da 4, 10. 14. 20 zusammen, sei es daß derselbe nach Kautzsch durch Lautwechsel aus dem Hebräischen צִיר = Bote entstanden, oder = Wächter, Wachende zu erklären ist, wie Dillmann, das Buch Henoch S. 104 f. ausführt.

Was Zweck und Beruf der Engel anbetrifft, so ist es ebensowenig biblische Anschauung, daß sie als „notwendiges Medium der Weltbeziehung Gottes" (Kahnis, Hofmann) den Zusammenhang der oberen Welt mit der diesseitigen vermitteln, wie die entgegengesetzte Annahme berechtigt ist, daß in ihnen nur eine Personifikation der Naturkräfte zu sehen sei. Weder Ps 104, 4 noch Jo 5, 4 können den Satz begründen, daß die Schrift „in dem ganzen Naturleben das Walten von Geistern sehe" (Hofmann), — Ps 104, 4 nicht, weil die Übersetzung: „er macht seine Engel zu Winden" — ganz abgesehen von der Richtigkeit des Gedankens an und für sich, Ps 18, 11 — dem Zusammenhang des Psalms und seinem Zwecke widerspricht. Die Stelle sagt nichts anderes

Digitized by Google

aus, wie Pſ 148, 8. Noch weniger aber begründet Jo 5, 4 dieſe Annahme, denn ſelbſt wenn der Vers echt wäre, würde er doch nur die außergewöhnlichen Naturerſcheinungen auf das Walten von Geiſtern zurückführen und alſo gerade das nicht beſagen, wofür man ihn zum Beweiſe beranzieht. Auch Pſ 18 iſt ſo wenig ein „Gewitterpſalm", wie Pſ 46, der V. 3—5 in ganz entgegengeſetzter Weiſe Gott dem Aufruhr in der Natur entgegentreten läßt, und darum beſchreibt Pſ 18, 11 nicht die ſich immer wiederholende Naturerſcheinung, ſondern wie Gott in ſonderlichen Weiſe ſeinen Knecht errettet hat, ganz wie die Errettung Israels aus Ägypten Pſ 68, 8 ff. 77, 16 ff., die Geſetzgebung auf dem Sinai Ex 19, 16; Hbr 12, 18, und die Paruſie Hab 3; Lc 21, 25; 2 Th 1, 8 nicht ohne Begleiterſcheinungen in der Natur erfolgten. Die Zurückführung aber dieſer Erſcheinungen auf ſonderliche Bewirkung durch angeliſche Mächte bezeugt im Gegenteil, daß hier etwas Außerordentliches erkannt wird und alſo nichts weniger als eine Erklärung der Naturvorgänge überhaupt vorliegt. Das Gleiche gilt von den *ἄγγελος ὑδάτων* Apk 16, 5 vgl. mit 2. 3. 8. 10. 12. 17 und dem *ἄγγελος ἔχων ἐξουσίαν ἐπὶ τοῦ πυρός*. Es handelt ſich überall um die Ausführung eines ſonderlichen Willens Gottes und um Begleiterſcheinungen ſeiner ſonderlichen Offenbarung. Iſt dies der Fall, ſo iſt damit auch die oberflächliche Anſicht abgethan, daß die Engel nur perſonifizierte Naturkräfte ſeien.

Es iſt durchgängige bibliſche Anſchauung, daß die Engel dem Offenbarungswirken Gottes und ſeinem Heilswillen zu dienen haben. Sie ſind *λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν* Hbr 1, 14, — dies gilt von der Hut des Paradieſes durch den Cherub Gen 3, 24, dem Engelgeleit der Patriarchen Gen 24, 7. 40. 48, 16, und Israels in der Wüſte Ex 14, 19. 23, 20, 23 u. ö., bis zu den Engeln, welche Lazarus in Abrahams Schoß tragen Lc 16, 22, und welche bei der Paruſie die Böſen von den Gerechten ſcheiden Mt 13, 49 und die Auserwählten ſammeln von den Enden der Erde Mt 24, 31. Sie ſind es, durch die Jhvh ſeinem Volk zu Hilfe kommt, 2 Kg 6, 16. 17. Selten freilich erſcheinen ſie in Scharen wie hier, Gen 28, 12. 32, 1. 2; bei der Geburt Chriſti Lc 2, 13 und bei der Paruſie Joel 4, 11; Sach 14, 5; Mt 25, 31; vgl. Joſ. 5, 14. 15; 2 Th 1, 7. 10; Hbr 1, 6; Apk 19, 14; Mt 26, 53, ſowie in dichteriſcher Sprache Hi 38, 7; Pſ 103, 20. 21; 148, 2; 29, 1; Pſ 91, 11 vgl. Lc 16, 22 und in den Geſichten 1 Kg 22, 19; 2 Chr 18, 18; Da 7, 10. Gewöhnlich iſt es ein Engel, welcher als Botſchaft Gottes erſcheint, Gottes Botſchaft überbringt, ſeinen Auftrag ausrichtet; nur Gen 19, 1. 15 ſind es zwei reſp. drei 18, 2. 22. Dieſer Engel wird dann als Malᵉach Elohim, Malᵉach haelohim, M. Jhvh bezeichnet; erſtere beide Bezeichnungen, ohne daß der Artikel einen Unterſchied begründet, finden ſich Gen 21, 17; 31, 11; 1 Sa 29, 9; Ex 14, 19; Ri 6, 20; 13, 6. 9; 2 Sa 14, 17. 20; 19, 28; Plur. Malᵉache Elohim Gen 32, 2; M. Jhvh Gen. 16, 7, 9—11; 22, 11. 15; Ex 3, 2; Nu 22, 22—27. 31. 32. 35; Ri 2, 1. 4; 5, 23; 6, 11. 12; 13, 3. 13. 15—21; 2 Sa 24, 16; 1 Chr 21, 12. 15. 16. 18. 30; 2 Kg 1, 3. 15; 19, 35; Jeſ 37, 36; Pſ 34, 8; 35, 5. Es iſt bekanntlich die Frage, wie ſich der Engel Jhvhs zu Jhvh verhalte. Denn anſcheinend iſt Gen 18, 20. 26 einer von den drei Männern, die Abraham erſchienen und von denen nur zwei 19, 13 als Malᵉachim bezeichnete nach Sodom gingen, als Jhvh ſelbſt anzuſehen. Ex 13, 21; 14, 24 ff. iſt Jhvh der Führer Israels, während 14, 19 der M. haelohim in der Wolken- und Feuerſäule vor dem Heere Israels herzieht, vgl. Ex 23, 20. 23; Nu 20, 16. Nach dem Abfall am Sinai will Jhvh nicht mehr mit Israel ziehen, damit er es nicht unterwegs verzehre, Ex 33, 3, ſondern einen Engel vor ihm herſenden V. 2, „meinen Engel" 32, 34; hier entſteht die Frage, wie ſich dazu 33, 14 verhalte, wo Moſes die Verheißung erhält: „mein Angeſicht wird vor dir hergehen", vgl. V. 15 ſowie Dt 4, 37: „er hat dich mit ſeinem Angeſicht durch ſeine große Kraft aus Ägypten ausgeführt"; — iſt dies Bezeichnung des Engels, der Jeſ 63, 9 Engel ſeines Angeſichts heißt, oder iſt „mein Angeſicht" 33, 14 eine Zurücknahme der Verſagung 33, 3? vgl. Gen. 32, 30 mit Hoſ 12, 4. 5. Wie verhält ſich Gen. 48, 16 „der Engel, der mich erlöſet hat" zu V. 15 „der Gott, vor dem meine Väter gewandelt haben, der Gott der mein Hirte war bis auf dieſen Tag?" Wie Gen. 31, 13: „ich bin der Gott zu Bethel" (28, 10 ff.) zu V. 11 „der Engel Gottes ſprach zu mir im Traum"? wie begreift ſich überhaupt der mehrfach zu beobachtende Übergang nicht bloß wie Ex 3, 2 von dem Bericht über die Erſcheinung des Engels Jhvhs zur Rede Jhvhs ſelbſt in V. 6, ſondern von der Rede des Engels von Jhvh in der dritten Perſon zur Rede in der erſten Perſon, als wäre er Jhvh ſelbſt, vgl. Gen 22, 16 mit V. 12; Ri 6, 12. 14; 2, 1 ff. Bei Sacharjah werden 1, 9. 12. 13. 14 (genau wie Nu 22, 31) der Engel Jhvhs und Jhvh ſelbſt ſo deut-

Digitized by Google

lich und ſcharf wie möglich unterſchieden, und V. 14 beginnt der Engel, der V. 12 für Jeruſalem und die Städte Judas bei Jhvh Fürbitte eingelegt hat, ſeine Botſchaft: „ſo ſpricht Jhvh Zebaoth“; 3, 2 redet er von Jhvh in der dritten Perſon und überbringt V. 7 einen Spruch Jhvhs, wogegen er an der bedeutſamſten Stelle V. 4 in die erſte Perſon übergeht, als wäre er Jhvh ſelbſt: „ſiehe ich habe deine Schuld von dir weggenommen“. 1 Chr 21, 15 ff. (vgl. 2 Sa 24, 16) ſpricht Jhvh zu dem Engel Jhvhs David aber redet, als er den Engel ſieht, V. 17 zu Gott ſelbſt. „Fluchet der Stadt Meros“ hat nach Ri 5, 23 der Engel Jhvhs geſprochen.

Verfolgen wir die Erſcheinung bis ins NT., ſo iſt bedeutſam, daß wir dem *ἄγγ. κυρίου* noch mehrfach begegnen und daß das artikulierte *ὁ ἄγγ. κυρίου* nur dann ſteht, wenn vorher die Erſcheinung eines *ἄγγ. κ.* eingeführt iſt Mt 1, 20. 24; Lc 2, 9. 10. 13; Act 12, 7. 11; 7, 30. 38, vgl. Lc 1, 11. 13 (*ἄγγ. κ.* außerdem noch Mt 2, 13. 19; 28, 2. *τοῦ θεοῦ οὗ εἰμί ἄγγελος* Act 27, 23). Hier iſt kein Gedanke daran, daß der Engel des Herrn mit dem Herrn ſelbſt identifiziert werden könnte. Lehrreich iſt in der Rede des Stephanus Act 7, 30 ff. die Beziehung auf die Erſcheinung des Mal. Jhvh im brennenden Dornbuſch Ex 3; zunächſt wird V. 30 die Erſcheinung eines Engels berichtet, V. 31 ertönt die *φωνὴ κυρίου*, V. 33: *εἶπεν αὐτῷ ὁ κύριος*, V. 35 aber wird Gott und der Engel, der Moſes erſchien, aufs beſtimmteſte unterſchieden. Es iſt wie 1 Kg 19, 5, wo ein Maleach erſcheint, der dann V. 7 Mal. Jhvh genannt wird, V. 9 die Stimme Jhvhs, V. 15 Jhvh ſelbſt. Daß der *ἄγγ. κ.* im NT anders gedacht ſei, als der Mal. Jhvh im AT, iſt nicht zu beweiſen und wird durch die Art, wie Stephanus Act. 7 von der Erſcheinung Ex 3 redet, widerlegt. Nun ergiebt aber die oben zu Sach 1. 3 gemachte Beobachtung, daß auch die ſchärfſte Unterſcheidung zwiſchen Jhvh und ſeinem Engel nicht hindert, den Engel reden zu laſſen wie Jhvh ſelbſt und von der Erſcheinung des Engels Jhvhs zu reden wie von Jhvh ſelbſt. Deshalb kann die Unterſcheidung beider nicht ein Produkt ſpäterer Zeit ſein, wogegen auch ſchon die in dem Begriff der beiden Elohim enthaltene Anſchauung ſpricht. Die Aufgabe iſt, bei der Thatſache dieſer Unterſchiedenheit die oben ausgeführte Ausdrucksweiſe zu begreifen. Weder geht es an, mit den griechiſchen Kirchenvätern, den älteren lutheriſchen Dogmatikern und zuletzt Hengſtenberg in dem Engel Jhvhs den „Logos“, die zweite Hypoſtaſe der Trinität zu ſehen, noch iſt es möglich, mit Vatke, de Wette, Wellhauſen, Kosters u. a. den Engel Jhvhs einfach als Theophanie zu faſſen. Erſteres wird durch das Weſen der neuteſtamentlichen Offenbarung verwehrt, welches es als unmöglich erſcheinen läßt, im AT eine Erkenntnis des trinitariſchen Weſens Gottes oder einen Anfang der trinitariſchen Selbſterſchließung Gottes zu finden. Letzteres ſcheitert, wie H. Schultz mit Recht bemerkt, daran, daß eben ſtets von einem Maleach, einer Sendung, nicht von einer Erſcheinung Gottes die Rede iſt. Dazu kommt, daß dann wieder die auch für die älteſten Stücke nicht wegzudeutende Unterſcheidung zwiſchen dem Engel Jhvhs und Jhvh ſelbſt erklärt werden muß. H. Schultz erkennt (mit Smend) an, daß für die Offenbarungsempfänger „ein perſönliches Himmelsweſen, das nicht ſelbſt Gott iſt, das Medium der Offenbarung bilde“, nur daß er dieſe Vorſtellung und den ihr zu Grunde liegenden Gedanken gemäß ſeiner Auffaſſung von der Entſtehung der Engelvorſtellung (ſ. u.) auseinanderhält. Man wird ſich entſchließen müſſen anzuerkennen, daß die bibliſche Anſchauung in dem Mal. Jhvh „ein zur Gattung der Engel gehöriges kreatürliches Weſen“ (Auguſtin, Hieronymus, Hofmann, Riehm) ſieht, und daß die Art, wie von ihm geredet wird, wohl auf eine Vertretung Jhvhs durch ſeinen Engel führt, wie dies auch der Wahrnehmung einer Sendung Gottes am nächſten liegt, aber weder auf eine Selbſtidentifizierung des Engels mit Gott, noch auf eine wirkliche Selbſtdarſtellung Gottes. Dabei iſt es von geringer Erheblichkeit, ob der Mal. Jhvh ſtets derſelbe, alſo der ſtändige Vertreter Jhvhs iſt (Hofmann, Ewald), oder nicht, wofür nicht geltend gemacht werden kann, daß zwar wohl Mal*ach Elohim im Plural erſcheine (Gen 28, 12; 32, 1; 2 Chr 36, 16), nicht aber Mal. Jhvh, denn Pſ 91, 11 und 103, 20 iſt doch von Engeln Jhvhs die Rede. Findet man in dem neuteſtamentlichen *ἄγγ. κυρίου* dieſelbe Vorſtellung, wie in dem altteſtamentlichen Mal. Jhvh, ſo ſpricht dies gegen die Annahme, daß es ſtets ein und derſelbe Engel ſei, der Jhvh vertrete. Die Thatſache, daß im NT der Mal. Jhvh zurücktritt, berechtigt weder zu dem Schluß, daß der Mal. Jhvh eine Vorausdarſtellung Chriſti ſei, noch zu der Annahme, daß in ihm „etwas von dem, was die chriſtliche Theologie in der Lehre vom Logos ausdrücken will, vorgebildet“ ſei (H. Schultz). Vielmehr ergiebt ſich daraus in Erinnerung an Ga 3, 19 vgl. m. AG 7, 38; Hbr 2, 2 nur dies, daß ein Erſatz der Gegenwart Gottes durch Engeldienſt, eine Vermittlung ſeiner Offen-

Digitized by Google

barung durch denſelben ebenſo weſentlich für die Zeit des Alten Bundes iſt, wie Offenbarung und Gegenwart Gottes in Chriſto bezw. im heiligen Geiſte das Weſen des Neuen Bundes iſt. Gerade deshalb iſt der Mal. Jhvh weder eine Vorausdarſtellung Chriſti, noch eine Anbahnung der chriſtlichen Logoslehre. Er hat keine Stelle mehr im Neuen Bunde nach dem Satze Hbr 8, 13: *ἐν τῷ λέγειν καινήν, πεπαλαίωκε τὴν πρώτην. τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ.* Wenn aber der Mal. Jhvh in ſeiner Erſcheinung und der ihm aufgetragenen beſonderen Wirkſamkeit, im Zuſammenhang des Heilswillens Gottes wirklich Jhvh vertritt, ſo daß „ſein Name in ihm iſt“ (Ex 23, 21), ſo wird verſtändlich, daß die Unterſcheidung von Jhvh in der angegebenen Weiſe zurücktreten kann.

Es liegt nahe, daß die Offenbarung Gottes durch Engeldienſt die Vorſtellung ergiebt, welche wir Gen 24, 7. 40; 48, 16 finden. Was die Patriarchen erlebt, wird Israel in der Wüſte zu teil durch das Geleit des Engels, in dem Jhvhs Name iſt (Ex 23, 21) und bildet im Zuſammenhange mit den Erlebniſſen der erwählten Knechte Gottes und Erfahrungen Israels (Jeſ 63, 9; 2 Kg 19, 35; Jeſ 37, 36) die Grundlage des Pſ 34, 8. 35, 5. 91, 11 ausgeſprochenen Glaubens. Denn von Anfang an iſt die Erſcheinung des Engeldienſtes eine Wohlthat Gottes und wird dies insbeſondere unter dem Exod. 33, 3 geltend gemachten Geſichtspunkte. Die Einheit Gottes bringt die Vorſtellung einer Vielheit der Engel unabweisbar mit ſich, die wir abgeſehen von Gen 6, 2 ſchon Gen 28, 12. 32, 2 finden, von der nur ein Schritt iſt bis zum Heere Jehovahs Joſ 5, 14. 15, vgl. 2 Kg 6, 16. 17. Daraus bildet ſich die namentlich in dichteriſcher Sprache verwendete Vorſtellung von den Jhvh umgebenden Myriaden (Dt 32, 2), mit denen als ſeinen Heerſcharen er Israel zu Hilfe kommt (Jeſ 31, 4. 5; vgl. Pſ 68, 18), die als ſeine Ratsverſammlung (Pſ 89, 8 ff.) ihn umgeben, vgl. 1 Kg 22, 19 ff.; Hi 1, 6, und zugleich „die obere Gemeinde bilden, die an der Spitze jenes Reſponſoriums des Univerſums ſtehend (Pſ 148, 2. 150, 1) im himmliſchen Heiligtum Gott Anbetung darbringt“ (Oehler), vgl. Pſ 29, 1, die „obere Familie“, wie es in der Sprache der Synagoge heißt. Darauf baut die Apokalyptik weiter, indem ſie in ſymboliſierenden Geſichten die thätige Teilnahme der Engel an den Geſchicken Israels beſchreibt; ſo in den Nachtgeſichten Sacharjahs, den Viſionen Ezechiels (Ez 1. 3, 12 ff; Kap. 9. 10) und Daniels, bei dem zugleich — im Unterſchiede von Ri 13, 18 — zwei Namen von Engeln erſcheinen, Michael 10, 13. 12, 1, und Gabriel 8, 16. 9, 21. Nicht die Namen ſelbſt, welche die unwiderſtehliche Macht Gottes, in der der Engel Michael für Israel eintritt, und die Autorität Gabriels, der Daniel die Geſichte deutet, ſymboliſieren ſollen, ſondern nur die Thatſache, daß Engel Namen erhalten, weiſt zurück auf babyloniſche Einflüſſe, von welchen auch die ſpätere Tradition weiß, wenn ſie die große Zahl von Engelnamen, die ſie kennt, aus Babel mitgebracht ſein läßt. Was von dieſen für Israel wirkſamen Engeln geſagt wird, tritt nicht in Widerſpruch mit den vorhandenen Anſchauungen, ſondern erſcheint als lediglich formale Weiterbildung derſelben, veranlaßt durch die Berührung mit babyloniſchen und perſiſchen Vorſtellungen, wogegen die phantaſtiſchen und bizarren Vorſtellungen des ſpäteren Judentums ihren Urſprung aus dieſem Heidentum bezw. die Verunreinigung durch daſſelbe nicht verleugnen können, vgl. To 3, 8. 25. 5, 6. 18 ff. 6, 4 ff. 15 ff. 8, 2 ff. Was inſonderheit das Buch Daniel weſentlich neues enthält, betrifft einen andern Punkt, der mit der Frage nach der Beteiligung der Engel an der Sünde in der Welt zuſammenhängt.

Die apokalyptiſche Symbolik findet ſich unter den neuteſt. Schriften nur in der Apokalypſe wieder, vgl. Apk 12, 7 ff.; Ju 9. Die Engelerſcheinungen in der neuteſtamentlichen Geſchichte gehen nicht über den Rahmen der Engelerſcheinungen in der altteſtamentlichen Geſchichte hinaus, wenn man nicht abſichtlich in den betr. Abſchnitten eine Darſtellung der Begebenheiten nach apokalyptiſchem Muſter, ſpeziell etwa Lc 1 im Anſchluß an die Erſcheinung Gabriels bei Daniel 8, 16; 9, 21 ſehen will. Die Entſcheidung dieſer Frage hängt ab von der Frage nach der Wahrheit der bibliſchen Engelvorſtellung. Was Jeſus Mt 13, 39. 41. 16, 27. 24, 31. 25, 31 ſagt, enthält nichts Apokalyptiſches. Was er Jo 1, 52 ſagt, ſteht in engſter Beziehung zu Gen 28, 12. Daß die Engel im Begimn der neuteſt. Geſchichte, ſowie bei der Auferſtehung und Himmelfahrt Chriſti zur Überbringung göttlicher Botſchaft verwendet werden (Mt 1, 20. 24; 2, 13. 19; Lc 1, 11 ff. 2, 9; Mt 28, 2. 5 und Parall. AG 1, 10), reiht ſich dem Dienſt der Engel in der altteſt. Geſchichte durchaus einheitlich ein; ebenſo ihr Erſcheinen nach der Verſuchung Jeſu Mc 1, 13; Mt 4, 11, ſowie die Stärkung Jeſu in Gethſemaneh durch einen Engel, Lc 22, 43. Auch ihr Auftreten in der AG (5, 19; 8, 26; 10, 3. 7. 22; 11, 13; 12, 7 bis 11. 23) weicht nicht ab von den bisherigen Analogien (über 23, 9 ſ. o.). Ihre Er-

Digitized by Google

wähnung in der epistolischen Litteratur des NT bringt ebenfalls nichts Neues, wenn man nicht Ga 3, 19; Hbr 2, 2 ihre Beteiligung an der Gesetzgebung so ansehen will; allein dieser Gedanke ist eine von der Synagoge schon vorgenommene (vgl. AG 7, 28) Formulierung der auch Ex 19, 16 bezeugten Teilnahme der Engel an der sinaitischen Offenbarung und entspricht dem Motiv der alttestamentlichen Vermittlung der Offenbarung durch Engeldienst. 1 Ko 4, 9 vgl. m. Eph 3, 10 und 1 Pt 1, 12 ist ein durchaus naheliegender Gedanke, wenn man von jener Teilnahme der Engel an dem Heilswillen Gottes und ihrem Beruf den Erwählten zu gute weiß, von dem oben die Rede war, und dem dann auch z. B. der Gedanke Mt 18, 10 (vgl. AG 12, 15) entspricht. Von da aus erklärt sich auch 1 Ti 5, 21, sowie, wenn es auf die Engel zu beziehen ist, 1 Ti 6, 12, während 2 Th 1, 7 die alttestamentliche Vorstellung von der Parusie einfach aufnimmt. Im Zusammenhange mit dieser ergiebt sich für den erhöhten Christus mit Notwendigkeit, was wir Eph 1, 20 ff.; 1 Pt 3, 22 lesen, auch wenn man die Erniedrigung nicht mit dem Verf. des Hebräerbriefes in Ps 8 als Erniedrigung unter die Engel beschrieben sein läßt. Es gehört schon eine große Kunst der Exegese dazu, wenn man wie Everling a. a. O. dem Apostel Paulus die Engellehre der jüdischen Sage und rabbinischen Theologie zuschreiben will, wozu 1 Ko 11, 10 ebensowenig Anhalt bietet, wie die στοιχεῖα τοῦ κόσμου Ga 4, 3. 9; Kol 2, 20. Denn 1 Ko 11, 10 enthält nicht den sogar für das spätere Judentum abenteuerlichen Gedanken einer jetzt noch möglichen Verführung der Engel, sondern dient nur dazu den vollen Ernst der aufgestellten Forderung ebenso wie 1 Ti 5, 21 auszudrücken. Von Elementargeistern aber ist in dem Ausdruck στοιχ. τ. κόσμ. ebensowenig etwas enthalten wie in dem Wort Dt 4, 19 (s. u.).

Was die Frage nach einem Rangunterschiede unter den Engeln anbetrifft, so scheint dieselbe, wenn auch nicht in der Form der synagogalen Theologie behandelt werden zu müssen. Denn sowohl der Ausdruck Jos 5, 13—15: „Fürst des Heeres Jahvehs", wie überhaupt die Vorstellung des angelischen Heeres oder der Heerscharen Jhvhs (Gen 32, 2 f; 1 Kg 22, 19 u. s. w.) weisen auf einen in dem besonderen Dienst beruhenden Unterschied in dem Verhältnis einzelner Engel zu der Gesamtheit, nicht aber auf verschiedene Rangklassen hin. In diesem Sinne wird Michael — entsprechend dem Werte Israels in den Augen Gottes im Verhältnis zu den übrigen Völkern — Da 10, 13 „einer der obersten Fürsten", 12, 1 „der große Fürst" genannt, Ju 9 ὁ ἀρχάγγελος, Anführer der Engel, welcher Begriff sich auch 1 Th 4, 16 in einer Aussage über die Parusie findet. Ein Verhältnis zu anderen Engeln liegt unbedingt sowohl in der hebr. Bezeichnung, als in dem griech. Wort (vgl. auch Ez 9, 24. 11 und Sach 1, 8. 9, wo ebenfalls ein Unterschied vorliegt, wogegen der אֶחָד מֵאֶלֶף Hi 33, 23 schwerlich „einer aus tausend" genannt wird, weil er über ihnen allen steht, sondern nach Schlottmann „einer wie deren Gott tausend hat", dem er die Dolmetschung seines Willens an den Menschen aufträgt; dagegen Delitzsch u. a.). Dasselbe gilt bezüglich der Cherubim und Seraphim. Von letzteren ist freilich nur Jes 6 die Rede; die Deutung des Namens ist unsicher; nach Steudel, dem Oehler und H. Schultz folgen, ergiebt sich für ihn aus der Vergleichung des Arabischen die Bedeutung nobilis, so daß die Seraphim als Engelfürsten wie Jos 5, 13—15; Da 10, 13. 12, 1 gedacht wären. Riehm dagegen führt den Namen auf das hebr. saraph, verbrennen zurück und läßt ihnen denselben beigelegt sein wegen der ihnen wesentlichen Beziehung zur göttlichen Heiligkeit, deren Verkündiger und Wahrer sie sind. Ob dann der Prophet den Namen im Anschluß an die von ihnen ausgeübte Entsündigung seiner Lippen mit glühender Kohle von dem Altar des himmlischen Heiligtums selbst gebildet oder ihn vorgefunden hat, muß dahin gestellt bleiben. Jedenfalls ist die Vorstellung Jahvehs inmitten der ihn preisenden Engelscharen nicht neu, nur begegnet der Name nirgend in der biblischen Litteratur. Man hat sie sowohl wegen ihrer Stellung vor Jhvh als wegen der Schilderung Apk 4, 7 mit den Cherubim zusammengebracht, deren symbolische Gestalten auf der Bundeslade stehen als Träger der Gegenwart Gottes. Jndes es ist doch richtig, daß zwischen ihnen und den Seraphim schon in der Beschreibung der Gestalt ein bedeutender Unterschied ist, namentlich so wie sie im Allerheiligsten des Tempels 1 Kg 6—8; 2 Chr 3. 5 und später in den Visionen Ezechiels erscheinen, Ez 1, 4 ff. 3, 12 f. 9, 3. 10, 6 ff. 11, 22. 41, 18. Daß ihre Gestalt symbolisch gedacht ist, unterliegt keinem Zweifel, weshalb es auch nicht Wunder nehmen kann, daß die Symbolik sich immer reicher entwickelt von den das Paradies hütenden Cherubim Gen 3, 24 an durch die Bilder in der Stiftshütte und im Tempel hindurch bis zur Schilderung Ezechiels, welche mit Ausnahme des von ihnen getragenen Thrones Gottes im NT von der Apokalypse 4, 6 ff. aufgenommen wird. Daß aber die Symbolik der Gestalt die Cherubim selbst nicht als Allegorie darstellen

Digitized by Google

will, iſt ebenſo zweifellos. Die an die Cherubim über der Bundeslade anſchließende Bezeichnung Gottes als des „der über den Cherubim ſitzt“ (Ex 25, 17 ff. 37, 7—9; 1 Sa 4, 4; 2 Sa 6, 2; 2 Kg 19, 15; Jeſ 37, 16; Pſ 80, 2. 99, 1; vgl. 1 Chr 28, 18; Pſ 18, 11), läßt ſie als die Träger der Gegenwart Gottes erſcheinen, ſei es, daß an ſein Wohnen unter Israel, oder daran gedacht wird, daß er ſich aufmacht zu Israels Hilfe und Rettung, wodurch zugleich ihre Zugehörigkeit zu den Engeln erhellt (vgl. dafür auch die Augen der Cherubim, womit Dillmann, B. Henoch S. 104 f. die Benennung der Engel als Wächter im B. Daniel und Henoch zuſammenbringt). Von hier aus fällt Licht ſowohl auf die Hut des Paradieſes durch Cherubim, als auf den Endzweck der Viſionen Ezechiels und der Apokalypſe. Indem die Cherubim alles, was von Vorzügen gedacht werden kann, in ſich vereinigen, ſymboliſieren ſie ebenſo die Erhabenheit Gottes über alle Kreatur wie die Beſtimmung alles geſchöpflichen Lebens, Träger der Herrlichkeit Gottes zu ſein.

Auch unter den Engeln findet ſich Sünde, aber nicht wie bei den Menſchen als etwas allen anhaftendes. Nur Gen 6, 1—4 und 2 Pt 2, 4; Ju 6 iſt von Engeln, die geſündigt haben, die Rede, und indem Hi 1, 6 der Satan (1 Chr 21, 1; Sach 3, 2) unter den b^{e}ne Elohim erſcheint, wird auch er als zu ihnen gehörig angeſehen. Das Intereſſe an der Sünde der Menſchen, welches er in allen drei Stellen bethätigt, an denen von ihm im AT die Rede iſt, berechtigt zu der Auffaſſung, daß die Erzählung vom Sündenfall der Protoplaſten unter der Schlange ihn meint, wie dies zuerſt Sap 2, 24 ausſpricht, vgl. Apk 12, 9. 20, 2. Ein fremder Zug wird damit um ſo weniger in die Vorſtellung hineingetragen, als es ganz unmöglich iſt, die Erzählung Gen 3 dem Genus „Tierſage“ zuzuweiſen, wofür in den Überlieferungen der Offenbarungsreligion kein Analogon vorliegt. Im NT erſcheint der Satan dann häufig zunächſt in den Reden des Herrn; näheres ſ. d. A. Teufel. Iſt er Gen 3 gemeint und gehört er zu den Engeln, ſo iſt er der Erſtgefallene, mit dem die mit ihm gefallenen Engel ſich als ſeine Engel Mt 25, 41 zuſammenſchließen, welche ſonſt als Dämonen bezeichnet werden. Daß die מַלְאֲכֵי רָעִים nicht „böſe Engel“ ſondern Engel meint, welche in Gottes Auftrag Schaden zufügen, ohne daß ſie ſelbſt böſe ſind, iſt unzweifelhaft und ergiebt ſich aus der grammatiſchen Verbindung; 1 Chr 21, 12. 15. 16 iſt der מַלְאַךְ הַמַּשְׁחִית der Mal. Jhvh dem Satan V. 1 entgegengeſetzt, ganz anders wie 2 Ko 12, 7. Auf der Thatſache der ſündigen Engel beruht das Gericht Jeſ 24, 21; 1 Ko 6, 3. Im Zuſammenhange hiermit dürften auch die Ausdrücke *ἐξουσίαι*, *θρόνοι*, *κυριότητες* bei Paulus ſolche Engel meinen, welche anſtatt berufsmäßig zu dienen, ſich wie der Satan als *ἄρχοντες* geltend machen. So ſchließen ſich dieſe Ausdrücke mit der Vorſtellung Da 10, 13 zuſammen.

Fragen wir nun woher Israel ſeine Anſchauung von den Engeln hat, ſo ſteht und fällt die Anſicht, daß in ihnen als den b^{e}ne Elohim ſich die Naturgeiſter des alten ſemitiſchen Heidentums bergen, mit der Frage nach der Richtigkeit der auch von Paulus vertretenen, in Dt 4, 19 enthaltenen Anſchauung, daß das Heidentum auf Gottvergeſſenheit, Abfall von dem lebendigen Gott und gerichtlicher Hingabe an die Verkehrung Gottes in Kreaturvergötterung beruhe. Die Bezeichnung b^{e}ne Elim Pſ 29, 1; 89, 7 ſpricht nicht für jene Anſicht, denn die Behauptung, daß der Plural Elim ſonſt ſtets die Götter der Heiden bezeichne, während der Singular den Gott Israels benenne, beſchränkt ſich auf die beiden einzigen Stellen, in denen dieſer Plural ſich ſonſt noch findet, Ex 15, 11 und Da 11, 36 — offenbar eine zu geringe Unterlage, um danach den Plural in Pſ 29, 1; 89, 7 zu erklären. Vielmehr iſt mit Ewald, Hitzig, Oehler der doppelte Plural in b^{e}ne Elim nach derſelben Regel zu erklären, nach welcher z. B. die בְּנֵי חַיִל 1 Chr 7, 2. 9 in V. 5 גִּבּוֹרֵי חַיִל heißen, vgl. Geſenius-Kautſch § 124, 2. Ewald § 270, c, welcher noch auf Dt 1, 28. vgl. m. Nu 13, 28. 33 verweiſt. Die Analogie mit b^{e}ne Elohim wird den doppelten Plural veranlaßt haben, ſo daß er ebenſo wie dieſer nicht durch „Götterſöhne“, ſondern „Gottesſöhne“ zu überſetzen iſt. Daß Hi 38, 7 die Morgenſterne parallel den Gottesſöhnen Gott preiſen, ſpricht ebenſowenig für eine urſprüngliche Vergötterung des geſtirnten Himmels, wie für den im ſpäteſten Judentum ſich findenden Gedanken von Elementargeiſtern, ſondern iſt nicht anders zu verſtehen wie Pſ 103, 22. 148, 3—10, vgl. 147, 9. Das Gleiche gilt von Neh 9, 6, wo unter dem Heer des Himmels vielleicht Engel und Geſtirne zuſammen befaßt werden. Von großer Wichtigkeit für unſere Frage iſt nun Gen 6, 1—4. Daß dieſes Stück zu den älteſten Überlieferungen zählt, bezeugt ſchon ſeine mythologiſche Färbung. Es iſt aber nicht richtig, es auf eine Linie zu ſtellen mit den heidniſchen Mythologien, denn — und darin dürfte ſeine Bedeutung zu ſehen ſein — es enthält die denkbar ſchärfſte verurteilende Kritik der heidniſchen Götter- und

Digitized by Google

Heldensage. Ist dies richtig, so muß zugestanden werden, daß dieses Stück, auch wenn sein Inhalt uns unverständlich geworden, doch den Charakter einer in den Kreisen der Offenbarungsreligion fortgepflanzten Überlieferung trägt, welche die Erinnerung an ungeahnte greuelvolle Sündentiefen bewahrt hat, — vielleicht die Erinnerung an die Entstehung des Heidentums. Jedenfalls verträgt sich damit die Auffassung nicht, daß die Engelvorstellung der Offenbarungsreligion die heidnischen Elohim aufgenommen habe, welche dann in den Engeln zu Jehovahs Dienern herabgesunken seien, während sie anderwärts als überwundene Feinde erscheinen.

Auf einen anderen Weg weist uns die abstrakte Grundbedeutung von Mal'ach sowie das Verhältnis im Gebrauch des Singulars und Plurals, nämlich daß die Erkenntnis durch die Thatsache der Gottesbotschaften selbst entstanden ist. Dazu kommt, daß, wie oben nachgewiesen wurde, die Engel nie zur Erklärung der Naturvorgänge dienen oder dieselben unter religiösem Gesichtspunkte darstellen sollen, sondern daß sie nur im Zusammenhange des Offenbarungswirkens Gottes im Dienste seines besonderen Heilswillens erscheinen.

Das Urteil hierüber hängt nun allerdings von der Frage nach der Wirklichkeit der Engel ab. Hier gilt aber sowohl in Bezug auf die Engel wie in Bezug auf den Satan und die Dämonen (gegen die Ausführungen von Joh. Weiß in dem A. Dämonische) das Wort von C. Imm. Nitzsch (System der chr. Lehre § 90 Anm.): „Jesus behandelt den Engel als realen Gedanken zu einer Zeit und in einer Umgebung, wo er auch verneint ward, Mt 22, 30; Jesus parabolisirt den Engel Mt 13, 39, so kann er ihm nicht selbst Parabel sein". Wenn es angesichts der Bedeutung, die Jesus seinen Dämonenaustreibungen beilegt (Mt 12, 28; Lc 11, 20) unmöglich ist, die Wirklichkeit der Dämonen zu leugnen, ohne Jesu ein fundamentales Mißverständnis seines eigenen Werkes und seiner eigenen Bedeutung zuzuschreiben, so gilt das Gleiche von dem, was Jesus von den Engeln sagt. Wenn er den sog. fleischlichen Messiashoffnungen Israels so ernst entgegengetreten ist, warum soll er an diesem Punkte gefangen geblieben sein in falschen Volksvorstellungen, zumal es „Gebildete" genug gab, die daran Anstoß nahmen? Aber es ist eine vollkommen falsche Würdigung der Sadducäer, wenn man ihrer Leugnung der Engel das religiöse Motiv unterlegt, daß sie darin „die Gefahr eines die gegebenen Formen der Religion überschreitenden schwärmerischen Glaubens an fortdauernde Offenbarungen sahen" (H. Schultz). „Von der Selbstaussage und von den entscheidenden Thatsachen in dem Leben des Menschensohnes ist das Dasein und die Bedeutsamkeit der Engel für die Menschenwelt nicht zu trennen" (Kähler). Sie sind nicht „Mittelwesen", und ihre Bedeutung für den Glauben beruht weder auf dem Bedürfnis, den Abstand zwischen Gott und der Kreatur zu überbrücken, noch auf einer vermeintlichen Notwendigkeit derselben im Zusammenhange der Schöpfung, — denn daß sie Geschöpfe Gottes sind, ist selbstverständlich, auch wenn es Neh 9, 6 nicht ausgesprochen wäre, — sondern darauf, daß sich durch ihren Dienst die Zusammengehörigkeit beider Welten, für die der Mensch und die für den Menschen geschaffen sind, darstellt. Auch die obere Welt, die Welt unseres Zieles, ist eine Welt voller Leben, welche nicht darauf wartet, erst von uns belebt zu werden, sondern mit allem ihr eigentümlichen, über die diesseitige Bedingtheit erhabenen Leben für uns bereit ist. Vollendet sich die Schöpfung Gottes im Menschen, so verhalten sich vom Himmel her die Engel zu ihm, wie unter dem Himmel die diesseitige Kreatur: alles ist für ihn, zu seinem Dienste da. Deshalb wird der auf die zukünftige Welt hoffende Glaube auch nie auf die mit der Heilsverkündigung ihm zu teil gewordene Vorstellung eines den Himmel erfüllenden eigenartigen Lebens, wie es sich in den Engeln darstellt, verzichten können, und dies um so weniger, als die Offenbarungsgeschichte unauflöslich mit dem Dienst der Engel in ihr verflochten ist. Ihr Auftreten an den Knotenpunkten dieser Geschichte, ihre weiter noch gehende Teilnahme an den Erwählten, an der Gemeinde Gottes und ihren Gliedern, insbesondere aber der Dienst, den sie Jesu bis hinaus zur Vollendung des Heilsratschlusses Gottes in der Parusie leisten, hängt mit der Bestimmung der oberen Welt und ihrer Lebensfülle für die Menschen und darum auch mit den Veranstaltungen des Heilswillens Gottes für die sündig gewordene Menschheit zusammen. Für den Menschensohn selbst aber gehört ihr Dienst zu den Zeichen und Folgen seiner tiefen Erniedrigung bis zur vollen Zugehörigkeit zu uns, seinen Brüdern, so daß die Ausführung des Hebräerbriefs 2, 5 ff. sich in dieser Beziehung als durchaus berechtigt erweist. Eben deshalb aber auch sind sie mitbeteiligt an der Frucht seines Werkes, sofern dadurch die durch die Sünde gestörte Einheit und Zusammengehörigkeit der Schöpfung nicht bloß wiederhergestellt wird, sondern zu ihrer Vollendung unter ihm als dem erhöhten Haupte gelangt. Noch nach einer anderen Seite hin hat das Dasein der Engelwelt eine besondere

Digitized by Google

Bedeutung, sofern die Erlösbarkeit der sündigen Menschheit damit zusammenhängt, daß die Sünde von jenseits her an sie herangetreten und durch Täuschung die Verführung zu stande gekommen ist.

Das Gesagte gilt selbstverständlich nur für die in der heiligen Schrift zum Ausdruck kommende Anschauung, nicht für die Engellehre des nachbiblischen Judentums, wie sie wesentlich in dem talmudischen und pseudepigraphischen Schrifttum sich ausprägt, ebensowenig auch für die daran anschließende Ausbildung derselben durch den Areopagiten, worauf zum großen Teil die Tradition der mittelalterlichen Kirche in Theorie und Praxis beruht, der dann die Reformation aufs ernsteste entgegentrat. Eine eingehende Darstellung dieser Vorstellungen, in denen orientalische und ägyptische Einflüsse durch die bizarren und poesielosen Gebilde einer zuchtlosen und im tiefsten Grunde glaubenslosen und deshalb abergläubischen Phantasie eine Fortbildung biblischer Anschauungen versuchen, bei der man überall die Punkte nachweisen kann, an denen eingesetzt wird, wäre ein dringendes Bedürfnis, und würde alle Versuche, die Beeinflussung der neutestamentlichen Verkündigung durch diese Vorstellungen nachzuweisen, in ihrer Haltlosigkeit darthun. Etwas anderes als den alttestamentlichen Ausgangspunkt hat die neutestamentliche Verkündigung mit ihnen nicht gemein. **Cremer.**

Engelbrecht, Hans, gest. 1642. — Christlicher Wunderreicher Bind-Brieff . . . darin deß . . . Gesellen Hans Engelbrechten . . . Leben . . der kürtze nach in etwas beschrieben, 1639 (zusammengeb. m. einigen Schriften E.s in Gött.); Ph. J. Rehtmeyer, Der berühmten Stadt Braunschweig Kirchen-Historie IV. Braunschw. 1715, S. 417 ff. und 472 ff.; **G. Arnold,** Kirchen- und Ketzer-Historie III, Frankf. a. M. 1729, S. 217 ff.; **W. Beste** in: Braunschw. Magazin 1839, St. 44 und ZhTh 1844, S. 122 ff.; Handschriftl. Quellen, die zum größten Teil bei Rehtmeyer, Beylagen d. IV. Teils, S. 279 ff. abgedruckt sind, bewahrt das Stadt-Archiv in Braunschweig.

Hans Engelbrecht, ein ungefährlicher Schwärmer von großer Begabung, in seiner mystischen Lehre mit Val. Weigel (s. d. A.) verwandt, ist am Ostertage 1599 in Braunschweig als Sohn eines Schneiders geboren. Fast ohne Schulbildung aufgewachsen, kommt er bei einem Tuchmacher in die Lehre. Von Jugend auf ist er „ein betrübter Mensche". Häufiges, stundenlanges Beten und täglicher Kirchenbesuch sollen ihm Trost bringen. 1622 fällt er in eine schwere Krankheit, die, durch die jahrelange geistige Erregung vorbereitet, in einem mit Visionen verbundenen Starrkrampf ihren Höhepunkt erreicht. Zum Leben erwacht, beginnt er seine Verzückungen mit wunderbarer Redegabe zu verkündigen und rühmt sich des göttlichen Auftrages, die verweltlichte Kirche zu bekehren. In der Lehre weitherzig legt er allen Wert auf ein Leben in der Liebe. Von den Braunschweiger Geistlichen wird er anfangs anerkannt oder doch geduldet; dann aber, als sich das Volk scharenweise zu seinen Reden drängt, als „Teuffelsbote" verdächtigt, namentlich einer ketzerischen Abendmahlslehre beschuldigt und vom Abendmahl ausgeschlossen. 1625 weicht er aus der Stadt und sucht in Winsen a. d. Aller, in Lüneburg und Hamburg und im Holsteinschen zu wirken. Überall wird er verfolgt, aber durch neue Visionen und den Zuspruch der Engel gestärkt. 1631 kehrt er zurück, sucht sich mit den Geistlichen auszusöhnen, kann sich mit ihnen nicht einigen und verläßt wieder seine Vaterstadt. In Hamburg läßt er sich ins Zuchthaus sperren, um seine göttliche Kraft durch wochenlanges Fasten zu beweisen. Aus Glückstadt wird er durch Soldaten vertrieben. Kurz vor seinem Tode kehrt er nach Braunschweig zurück; seine Freunde hatten Mühe, ein ehrliches Begräbnis für ihn zu erreichen. Der holsteinsche Prediger Paul Egardus hat ihm das beste Zeugnis gegeben. Seine Schriften, in denen er seine Visionen niedergelegt hat, sind folgende: 1. Eine Warhafftige Geschicht und Gesicht vom Himmel und der Hellen. 1625 u. ö. 2. Göttlich und himmlisch Mandat. Bremen, 1625. 3. Brief an M. Hartkopf, Seniorem in Hamburg. 1640. 4. Ein christlich Schreiben an die Gelahrten. 1641; damit verbunden: 5. Ein Gesicht vom neuen Himmel und Erde. 6. Antwort, wie man Gott im Neuen Testament fragen soll. 1641. 7. Gesicht von den drey Ständen (auch franz. Amsterd. 1680). 8. Gesicht von dem Berg des Heils und dem Wasser der Sünden. 9. Schreiben an Popke Popkes. Eine Gesamtausgabe erschien 1686; holländ. 1697, noch 1783 wieder aufgelegt. **Ferd Cohrs.**

Engelhardt, Johann Georg Veit, gest. 1855. — Thomasius, Rede am Grabe des Herrn J. G. V. E. ꝛc. gehalten am 16. September 1855; ungedruckte Mitteilungen von demselben.

Digitized by Google

Johann Georg Veit Engelhardt wurde am 12. November 1791 zu Neustadt an der Aisch geboren. Sein Vater war der gewesene Bürgermeister des Orts und Seilermeister, seine Mutter eine geborene Kandel. In den Schulen seiner Vaterstadt, darauf in Baireuth herangebildet, bezog er bereits im 16. Lebensjahre die Universität Erlangen. Nach dreijährigen Studien daselbst wurde er Hauslehrer in der Familie der Freifrau von Schertel und Burtenbach und darauf des Barons Eichthal zu Augsburg. Im Jahre 1817 wurde er in Erlangen Diakonus an der Altstädter Kirche, zugleich Professor am Gymnasium. Im Jahre 1820 habilitierte er sich als Docent an der Universität, während er sich zugleich die theologische Doktorwürde erwarb; im J. 1821 wurde er außerordentlicher, im Jahre 1822 ordentlicher Professor der Theologie und verblieb in dieser Stellung bis zu seinem Tode. In den Jahren 1826 und 1827 machte er wissenschaftliche Reisen nach England, Frankreich, Schweden und schloß Freundschaft mit bedeutenden Männern jener Länder. Mehrere Jahre hindurch bekleidete er die Stelle eines Universitätspredigers und fünfmal wurde er durch das Vertrauen seiner Amtsgenossen zum Rektor gewählt. In den Jahren 1845 bis 1848 vertrat er auf eine ehrenhafte Weise unter schweren Verhältnissen die Universität als ihr Abgeordneter in der Ständekammer. Schon früher hatte der König durch Verleihung des Titels eines Kirchenrates und des Ordens vom hl. Michael seinen Verdiensten die vollste Anerkennung gewährt; die Stadt Erlangen ehrte sie später durch Verleihung des Ehrenbürgerrechts. Er war seit 1835 verheiratet und wurde Vater von drei Kindern. Er war ein freundlicher und friedliebender Mann; sein Umgang war nicht nur sehr angenehm, sondern auch durch seine mannigfaltige Bildung und durch sein mitteilendes Wesen anregend. Am 13. September 1855 wurde er schnell durch ein Schleimfieber hinweggerafft. Sein Kollege Thomasius hielt ihm die Leichenrede mit gebührender Hervorhebung seiner reichen Begabung, seiner Verdienste um die Universität und theologische Wissenschaft und der Vorzüge seines Charakters.

Ueber seine akademische Wirksamkeit äußert sich Thomasius auf folgende Weite: „der Glanzpunkt derselben fällt in ihre Anfänge. Es gab wenige akademische Lehrer, denen die akademische Jugend mit so großer Liebe und Anhänglichkeit zuströmte. Seine Vorträge über Kirchen- und Dogmengeschichte gehörten weitaus zu den besuchtesten, seine Vorträge über Reformationsgeschichte, ausgezeichnet durch reiche Mitteilungen aus den Schriften Luthers, die damals der Gegenwart fast unbekannt waren, zu den anregendsten und lebendigsten. In dem homiletischen Seminare, welches er eine Zeit lang leitete, sah man neben Theologen selbst Juristen und Mediziner, um an den feinen Urteilen und Bemerkungen des geistreichen Mannes sich zu erfreuen. Zwar teilte sich diese Anhänglichkeit der akademischen Jugend allmählich zwischen ihm und anderen jüngeren Docenten, immer aber blieb sein Name eine Zierde der Universität und seine Wirksamkeit galt neben den öffentlichen Vorlesungen insbesondere dem von ihm gestifteten kirchenhistorischen Seminare, wo er sich mit der treuesten und liebevollsten Hingabe denen widmete, die durch den erfahrenen und grundgelehrten Leiter in das Studium der Patristik sich tiefer einführen lassen wollten. Ich weiß, wie viele sich gerade ihm deshalb zu innigstem und bleibendem Danke verpflichtet fühlen".

Was seine schriftstellerische Thätigkeit betrifft, so hatte Engelhardt anfangs die Absicht, vorzugsweise die Geschichte der mystischen Theologie zu erforschen und darzustellen. Deshalb beschäftigte er sich auf das sorgfältigste einerseits mit Plotin, von dem er auch eine neue Ausgabe mit Hilfe von Münchener Codices herzustellen gedachte, andererseits mit den Schriften des Dionysius Areopagita. Die Früchte dieser Studien, welche teils in den weiter unten angeführten Schriften niedergelegt sind, teils im Manuskript auf der Erlanger Bibliothek aufbewahrt werden, sollten die Vorarbeiten für eine künftige Geschichte der Mystik bilden. Auch späterhin ist Engelhardt immer wieder zu diesem Vorhaben zurückgekehrt (wie seine Bearbeitung des Richard von St. Viktor es beweist), ist jedoch nie zu dessen Verwirklichung gekommen. Nach seinen Erstlingsversuchen warf er sich ganz auf das Studium der Kirchenväter, insbesondere des Irenäus und Tertullian. Ersteren hat er vollständig übersetzt, das Manuskript davon ist noch vorhanden. Er hat auch eine Abhandlung über die dabei benutzten Quellen in der Niednerschen Zeitschrift geliefert. Den Tertullian behandelte er vorzugsweise im kirchenhistorischen Seminar, und zwar auf sehr anregende und fruchtbare Weise. Auch hat er einige Programme über Tertullians Christologie verfaßt. Er arbeitete aber auch die gesamte Patristik und allmählich eine große Masse von Quellen für die Kirchengeschichte durch. Außerdem beschäftigte er sich mit manchen anderen Zweigen des theologischen Wissens, sowie mit Weltgeschichte, die er früh im Gymnasium gelehrt hatte, mit fremden Sprachen, deren er 16 sich angeeignet hatte,

Digitized by Google

mit der schönen Litteratur, mit Poesie und Kunst; denn möglichst umfassende Gelehrsamkeit, möglichst universelle Bildung war sein Ziel und Ideal; dieses Streben that der Gründlichkeit seiner historischen Forschungen keinen Eintrag. Unter den gelehrten Kennern der Kirchen- und Dogmengeschichte wird sein Name in der ersten Reihe genannt. Wenige seiner Vorgänger haben ihn darin übertroffen, nach Neanders, Gieselers und Niedners Tode kaum einer. So anregend Engelhardt im persönlichen Verkehre war und so treffend er schreiben konnte, so fehlte ihm doch die Gabe einer lebendigen und durchsichtigen Behandlung des gelehrten Stoffes, es fehlte die Durchdringung des Stoffes durch das Denken, und das hing wohl zusammen mit der zu objektiven Stellung, die er selbst zu dem Gegenstande einnahm und mit dem Bestreben möglichst unparteiischer Darstellung.

„Sein christlicher Standpunkt" — sagt Thomasius — „war der einer aufrichtigen, persönlichen Frömmigkeit, sein theologischer Standpunkt der einer einfachen, aber festen Überzeugung von den Grundthatsachen der göttlichen Offenbarung. Obwohl sein Auftreten in jene Zeit fiel, die in der Negation sich bewegte, so hat er doch niemals den destruktiven Tendenzen gehuldigt. — Mit einer gewissen heiteren Ruhe sah er auf die Stürme der Zeit, auf die Bewegungen des großen theologischen Kampfes. An dem Siege der Wahrheit zweifelte er nie; dies nannte er seinen Hoffnungsglauben". — Darum ließ er sich auch durch die konfessionelle Spannung in Baiern und anderwärts nicht beunruhigen.

Schließlich fügen wir das Verzeichnis seiner Schriften bei: **Dissertatio de Dionysio plotinizante**, Erl. 1820; Plotins Enneaden, übersetzt und mit Anmerkungen, I. Abt., Erl. 1820; **De origine scriptorum Areopagiticorum**, Erl. 1823; Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, übersetzt und mit Abhandlungen begleitet, 2 Tle., Erl. 1823; Leitfaden zu Vorlesungen über Patristik, Erl. 1823; Kirchengeschichtliche Abhandlungen, Erl. 1832; Geijers Urgeschichte von Schweden, übersetzt, Sulzbach 1826; Handbuch der Kirchengeschichte, 1 Bde, Erl. 1833. 31; Dogmengeschichte, 2 Bde, Neustadt an d. Aisch 1839; Richard von St. Viktor und Joh. Ruysbroek, Erl. 1838; Auslegung des spekulativen Teils des Evangeliums Johannis durch einen deutschen mystischen Theologen des 14. Jahrhunderts, aus einer deutschen Handschrift der königl. Centralbibliothek in München, herausgegeben von J. G. V. Engelhardt, Neustadt a. A. 1839; Die Universität Erlangen vom J. 1743—1843; Eine zahlreiche Reihe von Programmen sowohl homiletischen als kirchen- und dogmen-historischen Inhalts, insbesondere **Observationum ad historiam ecclesiasticam pertinentium trias**, 1835; **Tertulliani de carne Christi doctrina, 3 particulae**, 1844, und **Tertulliani de vitio originis doctrina, 2 particulae**; außerdem viele sehr wertvolle Abhandlungen in Niedners Zeitschrift für die kirchenhistorische Theologie.

Herzog †.

Engelhardt, Gustav Moritz Konstantin von., gest. am 5. Dezember 1881. — Vgl. Zur Erinnerung an Moritz v. Engelhardt, Dorpat 1881; Alexander v. Oettingen: M. v. E., ein Charakter- u. Lebensbild (Mitteil. u. Nachricht. f. die evang. Kirche in Rußland, 1882, S. 137 ff.), und M. v. E.s christlich-theologischer Entwickelungsgang (ebd. 1883 S. 209 ff.), S. a. St. Petersb. Sonntagsblatt 1881, Nr. 49; Willigerode, Ev.-luth. K.-Z. 1882.

M. v. Engelhardt wurde am 26. Juni (8. Juli) 1828 als Sohn des Professors der Mineralogie an der Universität Dorpat des „edlen Livländers", wie ihn G. H. Schubert nannte, und intimen Freundes Karl von Raumers, geboren. Schon als Knabe (1842) hat er den strengen Vater, vor dem er stets eine tiefe, ehrfurchtsvolle Scheu hegte, verloren; seine gottergebene, glaubensfreudige, von ihm aufs zärtlichste geliebte Mutter hat dann seine Erziehung geleitet. In der damals blühenden Krümmerschen Anstalt in Werro, einem Landstädtchen in der romantischsten Gegend Livlands, empfing er seine Ausbildung, zugleich mit den ihm schon in Dorpat nahe stehenden und bis ans Lebensende (auch durch seine spätere Vermählung mit ihrer Schwester) eng verbundenen Brüdern von Oettingen, unter welchen Nikolai, der nachherige allverehrte livländische Landmarschall, und Alexander, der Theologe, ihm besonders befreundet waren. Ein frommer, pestalozzischer Rationalismus herrschte in jener Anstalt; der Religionsunterricht war dürftig; bedeutsam aber ward für E. der Einfluß des herrnhutisch erzogenen Mortimer. Doch wiederriet gerade dieser ihm wie Al. v. Oettingen das Studium der Theologie: zu drohend sei die doppelte Gefahr, ganz irre zu werden am Glauben oder in Autoritätsknechtschaft zu geraten. Aber E. beharrte bei seinem Entschluß; insbesondere „durch Beredsamkeit zu wirken" erschien ihm damals als herrliches Ziel jenes Studiums.

Von 1846—49 hat er Theologie in Dorpat studiert. Das Leben im fröhlichen Kreise der Korporation Livonia ward ihm getrübt durch die unklare Stellung der offiziell

Digitized by Google

ſtreng verpönten Verbindungen, welche ſein Gewiſſen beſchwerte, ihn auch zu zeitweiligem Austritt bewog. Schon jetzt zogen ihn die hiſtoriſchen Fächer vor allem an, den mächtigſten Eindruck aber machte auf ihn die Perſönlichkeit Philippis, von welchem damals reicher Segen auf die livländiſche Kirche ausſtrömte. Nicht nur auf die Geſtaltung der Theologie E.s ward Philippi von Einfluß, ſondern auf ſeinen ganzen inwendigen Menſchen. Die feſte lutheriſche Gründung Philippis mußte ſich praktiſch wertvoll erweiſen bei dem ſteten Kampf E.s mit der Verzagtheit ſeiner eigenen ſelbſtquäleriſchen Natur. Was E. bei Philippi gewonnen, bildete den feſten Unterbau für ſeine weitere theologiſche Überzeugung. Jedoch vermißte E. bei Philippi zufolge deſſen „dogmatiſcher Abruptheit“ eine „realiſtiſch-organiſche Auffaſſung des Einen, das not tut“. Gerade hierfür wurde ihm in Erlangen, wohin er 1850 nach ſeinem Kandidatenexamen gegangen war, Hofmanns heilsgeſchichtliche Methode wertvoll. Zwar in Hofmanns Diktion (obwohl er ihn ſtets für einen Meiſter akademiſchen Vortrags hielt) konnte er ſich nie recht finden. Es ließ ihn auch die Geſchloſſenheit des Hofmannſchen Syſtems, dem ſich alles Einzelne einfügen mußte, ſtets eine Vergewaltigung der Thatſachen befürchten. Die Schriftauslegung erſchien ihm nicht ſchlicht genug. Aber Hofmann eröffnete ihm das Verſtändnis für das Werden der Heilsoffenbarung Gottes. „Es entſprach den Bedürfniſſen ſeiner Individualität, wenn ihm nun das Studium der Schrift weſentlich zum Geſchichtsſtudium ward, ebenſo, daß er das, worin er perſönlich ſein Heil fand, zugleich als Centrum und Reſultat einer Geſchichte, der Heilsgeſchichte, erblickte und ſomit für ihn die Gewißheit der Vergebung ſeiner Sünden zugleich die ſeiner Verſetzung in einen reichsgeſchichtlichen Zuſammenhang ward“. Auch gewann er durch Hofmann einen feſten Ausgangspunkt zur Zurückweiſung der ihn für lange auf das Lebhafteſte beſchäftigenden deſtruktiven Tendenzen der Tübinger Schule. Neben Hofmann wirkten in Erlangen Delitzſch, Nägelsbach und beſonders Thomaſius auf ihn ein; der letztere ihm zugleich ein treuer beichtväterlicher Beiſtand unter den mannigfachen Nöten, die gerade hier ſein Inneres tief bewegten (ſowohl Schwanken in ſeiner Heilsgewißheit wie Zweifel an ſeiner wiſſenſchaftlichen Befähigung), gegen die er zum Teil durch ſtreng asketiſche Selbſtzucht anzukämpfen ſuchte, unter denen er aber lernte in „fühllosem Glauben“ ſich an der Gnade Gottes genügen zu laſſen. — Die mehr ſpekulative Theologie eines Rothe und Dorner in Bonn (Sommer 1851) feſſelte ihn wenig; um ſo größere Befriedigung fand er durch ſeine Arbeit in Berlin und Dresden über E. Val. Löſcher. E. hat Löſchers Andenken wieder zu Ehren gebracht. Dieſe Arbeit bekundet ſchon den methodiſchen Forſcher und die ihm eigene Richtung aufs Ganze, die alles Einzelne in das Licht einer theologiſchen Geſamtanſchauung zu ſtellen wußte. Mit ſeiner Schrift über Löſcher habilitierte er ſich in Dorpat. Er, der junge Privatdozent, hatte gleich über Symbolik zu leſen! Wiederholt hat er ſpäter der Begeiſterung Ausdruck gegeben, mit welcher ihn gerade dieſe Vorleſung erfüllte, da ihm hier Schritt für Schritt immer voller die Herrlichkeit ſeiner lutheriſchen Kirche entgegen leuchtete. Zum Doktor der Theologie promovierte E. mit der Schrift de Jesu Christi tentatione 1858 und ward am 1. Januar desſelben Jahres außerordentlicher, am 30. Juli ordentlicher Profeſſor der Kirchengeſchichte. Er hat als ſolcher einen ungewöhnlichen Erfolg erzielt. Seine Vorleſungen waren ſtets ein Produkt ernſter, in das Weſen der Sache eindringender Arbeit; er mußte ringen mit ſeinem Stoff, aber ſeiner mächtig geworden, wußte er ihn auch von originellen Geſichtspunkten zu beleuchten und packend darzuſtellen. Er ſelbſt fürchtete freilich immer wieder nur Stümperhaftes zuwege zu bringen, und es hat lange gedauert, bis er ſich — zumal da gelehrte Detailarbeit nicht ſeine Gabe war — von ſeiner Leiſtungsfähigkeit überzeugte. Und doch iſt er thatſächlich einer der wirkungsvollſten akademiſchen Lehrer der Kirche unſeres Jahrhunderts geweſen. Der Eindruck aber, den er machte, beruhte in erſter Stelle auf dem, was er war, auf ſeiner Perſönlichkeit. Unwillkürlich fühlte man, wie „hier jedes Wort aus der vollen Seele eines von ſeinem Gegenſtand im Innerſten erfüllten Mannes quoll“. Dazu kam aber auch eine ganz außerordentliche Fähigkeit, die inneren Bedürfniſſe der Jugend mit zu empfinden, mit ihr zu ringen und zu ſtreben; nicht Fertiges teilte er mit, ſondern zuſammen mit ſeinen Schülern arbeitete er ſich erſt hindurch zur Erkenntnis der Wahrheit. Und er that dies mit jenem ausgeſprochenen Wahrheitsſinn, der einen Grundzug ſeines Weſens bildete. „Was wahr iſt, muß geſagt werden, und ſollten auch wir und was wir gebaut darüber zuſammenbrechen“ bekannte er offen (vgl. Harnack, ThLZ 1882 Nr. 8). Daher ſein offenes Auge für das Große und Anziehende auch in der Anſchauungsweiſe und an der Perſon des Gegners ſelbſt bis zu einer gewiſſen Geneigtheit, ſich durch denſelben zunächſt imponieren zu laſſen. Auch bei ſeinen Schülern war er beſtrebt, den Blick vor aller Kritik auf die Wahrheitsmomente einer Denkweiſe zu richten, damit

Digitized by Google

die Auseinandersetzung mit ihr eine von Aufrichtigkeit getragene und wirklichen und bleibenden Ertrag bringende werde; in seiner eigenen Person aber war er ihnen ein Vorbild dafür, wie eben diese gewissenhafte, selbst anfängliches Schwanken nicht ausschließende Prüfung hernach mit voller Mannhaftigkeit für die erkannte Wahrheit einstehen ließ. — Von sich und seiner Arbeit dachte er nie groß, aber die Sache, der er diente, war ihm eine große und heilige (sein Wahlspruch war: Was mir mißlingt, ist meine Schuld, was mir gelingt, ist Gottes Huld), und mit voller Hingebung weihte er sich ihr. Immer auf den Kern der Sache gerichtet, beließ er auch für seine Schüler das Einzelne nicht in seiner Isolierung, sondern zeigte dessen Zusammenhang mit dem Centrum, Christus selbst, und seine dauernde Beziehung zur lebendigen Gegenwart. Gerade dadurch weckte er Interesse, ja Begeisterung für die Sache, wurde aber auch sein Vortrag zugleich im edelsten Sinne tief erbaulich. Aus Vorlesung wie Praktikum kehrte man zugleich im Gewissen erfaßt und voll Lust zur Arbeit heim. Er teilte nicht bloß Wissenswertes mit, sondern erzog Theologen, und zwar für das praktische Amt wie für den akademischen Beruf. Und wer zu seinen Füßen gesessen, wußte ihm dauernd Dank für das, was er von ihm für das ganze Leben empfangen hatte. — Zugleich aber war er seinen Schülern der geradezu selbstverständliche geistliche Berater, dem sich ihr Herz wie von selbst erschloß; manchem Verirrten unter ihnen ist er mit unermüdlicher Treue nachgegangen. — Seine Lieblingsvorlesung über das Leben Jesu klang in so mancher Predigt seiner Schüler durch. Als Früchte dieser Arbeit traten an die Öffentlichkeit: David Fr. Strauß und Dr. Ferd. Chr. Baur und das Zeichen des Propheten Jonas (Dorp. ZThK 1859), der Senfkornglaube nach den Evangelien dargestellt (ebd. 1861), besonders aber „Die Bergpredigt nach Matthäus, eine Studie zur biblischen Geschichte“ (ebd. 1864), und „Schenkel und Strauß, zwei Zeugen der Wahrheit“, 1864, das Durchschlagendste, was gegen Schenkels Charakterbild Jesu und Straußens Leben Jesu geschrieben worden ist.

In der Vorlesung über die biblische Geschichte NTs wie über die theologische Encyklopädie trat die apologetische Richtung der Arbeit E.s zu Tage. Für die Gestaltung seiner Apologetik wurde besonders das Jahr 1858 bedeutsam, in welchem er sich mit Nägelsbachs homerischer und nachhomerischer Theologie zu beschäftigen begann. Als für das Wesen des Heidentums entscheidend stellte sich ihm hier die dualistische Weltanschauung dar. Der Apologetik wies er nun die Aufgabe zu, das Verhältnis des Christentums zu jeder natürlich sittlich-religiösen Denkweise zu untersuchen und kritisch zu erörtern. Nur dort erblickt er eine erfolgreiche Apologie des Christentums, wo in erster Stelle die Einzigartigkeit des Christentums und die Gleichartigkeit aller andern Denkweisen wenigstens in annähernder Vollständigkeit dargethan wird. Darnach ist die innere Widerspruchslosigkeit des Christentums und die Unhaltbarkeit aller anderen Systeme nachzuweisen. Endlich die Universalität des Christentums, durch Feststellung dessen, daß im Christentum das religiös-sittliche Ziel der außerchristlichen Welt zur Verwirklichung gelangt. So wird sicher gestellt, daß jeder Angriff auf das Christentum zugleich Religion und Sittlichkeit bedroht. Erst nun kann das Verhältnis der Offenbarung zur Vernunft — aber nicht der des natürlichen Menschen, sondern nur der des Wiedergeborenen, und des Wunders zu Gesetz in Natur und Geschichte mit Erfolg behandelt werden, wobei aber immer das Christentum als das große Rätsel der Weltgeschichte bestehen bleibt. Das Einhalten dieser Methode erschien ihm als grundlegend für jedes apologetische Verfahren. Es gelte zu zeigen, daß es sich hier nicht handele um den Gegensatz von Glauben und vernünftigem Denken, sondern um den von Glauben und Glauben, indem jede außerchristliche Denkweise ein ganz bestimmtes, in den wesentlichen Punkten übereinstimmendes Glaubenssystem in sich schließe. E. selbst hat wiederholt diesen Gegensatz darzulegen gesucht. So in den Aufsätzen in der Dorpater ZThK 1862: „Aus dem religiösen und sittlichen Leben des Heidentums“, und 1863: „Christentum und Heidentum im 19. Jahrhundert, oder: „Hat die Orthodoxie noch ein Recht zu existieren“, und endlich 1870: „Die Aufgabe des Religionsunterrichts in der Gegenwart“. An den religiösen Denkweisen Indiens, Chinas und Griechenlands sucht hier E. die durch ihren Dualismus bestimmten gemeinsamen Charakterzüge und somit gleichsam einen Katechismus des Heidentums, identisch mit dem des Unglaubens festzustellen. Ebenso bewährte sich ihm an „Celsus oder der ältesten Kritik biblischer Geschichte und christlicher Lehre vom Standpunkt des Heidentums“ (ebd. 1869) diese durchgängige Differenz zwischen dem Christentum und jeder Art heidnischen Unglaubens. — Besteht aber thatsächlich eine solche Differenz nur zweier verschiedenen Glaubensweisen, so ist notwendig jede Abweichung vom genuinen Christentum durch Einwirkung heidnischer Gedanken herbeigeführt. Solche heidnische Elemente hat E. auch im Romanismus erblickt. Dies hinderte ihn aber nicht, einen

Digitized by Google

Gregor VII. imponierend zu schildern (ebd. 1865), ja selbst dem Großen in der Idee des Jesuitismus beredten Ausdruck zu geben. In seiner Schrift: „Katholisch und Evangelisch“ (ebd. 1866) weiß er die Macht der katholischen Kirche über die Gemüter verständlich zu machen, aber auch zu zeigen, wie sie innerlich überwunden ward durch jenen Mönch, der alles leistete, was sie forderte, von ihr dafür aber beanspruchte, daß sie ihm die Gewißheit eines gnädigen Gottes vermittele. Den inneren Entwicklungsgang eines Luther wie eines Paulus wußte E. mit Meisterschaft zu erschließen. Von Katheder und Kanzel, in Schule und Haus hat E. immer wieder eingeprägt, wie in der durchs Wort geschenkten Erkenntnis der Gnade als der barmherzigen Liebesgesinnung Gottes gegen den Sünder das eigentliche Grundprinzip der lutherischen Kirche gegeben ist, während die Eintragung des Begriffes der geistigen unvergänglichen Substanz in Gott die Irrtümer des Romanismus zur notwendigen Folge hat.

Schon die Entgegensetzung eines ethischen gegen einen falsch methaphysischen Gottesbegriff zeigt eine Berührung E.s mit besonders von Ritschl geltend gemachten Gesichtspunkten. Ritschl hat denn auch seit der zweiten Auflage seiner „Altkatholischen Kirche“ eine große Anziehungskraft auf E. ausgeübt. Hier sah E. den Weg gewiesen zur Überwindung der Baurschen Darstellung des Urchristentums. Es entsprach durchaus jener etwa gleichzeitig sich E. aufdrängenden Erkenntnis von dem eigentümlichen Gegensatz von Christentum und Heidentum, wenn Ritschl das altkatholische Christentum in seiner Abweichung besonders von den paulinischen Grundanschauungen nicht aus einem Kompromiß von Judenchristentum und Heidenchristentum hervorgegangen sein ließ, sondern aus einer Degenerierung des Paulinismus erklärte, welche auf dem mangelnden Verständnis der Heidenchristen für die alttestamentlichen Voraussetzungen der paulinischen Lehrweise beruhe. Daher ward E.s Auffassung der ältesten Kirche wesentlich durch Ritschl bestimmt. Dies läßt sich auch in E.s Hauptwerk: „Das Christentum Justins d. M.s, eine dogmenhistorische Untersuchung über die Anfänge des katholischen Christentums“ (Erlangen, A. Deichert, 1878), nicht verkennen. Ein Eingehen auf äußerlich historische Detailfragen hat E. auch hier unterlassen. Aber in Feststellung des eigentümlichen Gedankengangs Justins und der Untersuchung der Elemente seines Christentums ist er mit größter Sorgfalt verfahren. Es ergab sich dabei, wie Justin in seiner ganzen Denkweise ein Abirren vom evangelischen Christentum bekundet, welches durchaus auf den dem natürlichen Menschen und dem Heidentum charakteristischen Vorstellungen beruht. War durch dies mit seinen Grundgedanken über Christentum und Heidentum übereinstimmende Ergebnis diese Untersuchung für E. apologetisch wertvoll, so auch dadurch, daß gerade mit dem Beginn einer philosophischen Behandlung des Christentums die Abweichungen in besonderem Grade hervortreten. Dagegen bewahrte nach E. der Gemeinglaube nicht bloß die christlichen Elemente in seinen kultischen Lebensäußerungen, sondern „die heilige Macht der Formel“ erhielt auch dort die Kirche bei den Grundthatsachen des Heils, wo man deren Bedeutung nur unvollständig erkannte. Daher ist ihm auch Justin, so „heidnisch“ er denkt und redet, doch Christ und nicht Heide. — Die absprechende Haltung gegenüber seiner Untersuchung gerade von kirchlicher Seite ging E. sehr nahe. Er dachte auch zeitweilig an eine Widerlegung der Beurteilung seines Werks durch Stählin. Doch zog er es schließlich vor, durch eine Arbeit über Irenäus zu zeigen, wie seine Weise der kirchenhistorischen Untersuchung der Kirche nur positive Dienste leiste. „Eine Arbeit über den trefflichen Irenäus würde den Staub niederschlagen, den mein Justin aufgewirbelt hat. Immer wieder tritt mir der Fortschritt entgegen, der Justin gegenüber bei Irenäus wahrzunehmen ist. Die Gnosis ist eine mächtige Lehrmeisterin gewesen. Sie nötigte zur Herausbildung der christlichen Grundidee“. So schreibt Engelhardt 1881. Im Sommer dieses Jahres ging er ernstlich an die Arbeit; sie weiter zu führen war ihm nicht vergönnt.

Man hat E. auch in dogmatischer Hinsicht für von Ritschl abhängig gehalten. Jedoch mit Unrecht. Allerdings hat es E. oft selbst überrascht, „in wie vielen Sonderlichkeiten seines Denkens und Vorstellens“ er mit Ritschl übereinstimme. In der — bei E. aus heißen Kämpfen geborenen — Freiheit von aller pietistischen Enge, der Fühlung mit den Bedürfnissen des modernen Menschen, in der Konzentration auf das Evangelium und dem entsprechend der Orientierung seiner christlichen Erkenntnis an der Person Christi sah er sich mit Ritschl berührend. Daher das Anziehende, welches Ritschls Arbeiten für ihn hatten. Gerade darum aber empfand er es auch um so stärker als Pflicht, besonders auch Ritschl selbst gegenüber den Gegensatz zum Ausdruck zu bringen. Er mühte sich darum ab, den eigentlichen Kern des ihm an Ritschl, dem „Marcion“ unserer Tage, Bedenklichen festzustellen. Vor allem vermißte er bei ihm eine volle Erkenntnis der Sünde und der gegen diese rea-

Digitized by Google

gierenden Heiligkeit Gottes und dem entsprechend der Notwendigkeit einer Tilgung der Sündenschuld, die volle Wertschätzung der Heilsthatsachen als solcher und des Christentums als im ausschließlichen Sinn übernatürlicher Religion. Ihm selbst standen die metaphysischen Grundlagen seines Glaubens und seiner Theologie unerschütterlich fest. Aber freilich jede Gleichsetzung von Wissen um Gott und Frömmigkeit (deren Typus er im Mohammedanismus erblickte) bekämpfte er andauernd, da nur Glaube Gemeinschaft persönlicher Art vermitteln kann. Wie wenig E.s Orthodoxie ihm den Glauben Anerkennen von Dogmen sein ließ, dafür ist schon jene oben erwähnte Abhandlung vom Senfkornglauben aus dem Jahre 1868 ein beredtes Zeugnis. Charakteristisch für seine Grundanschauung ist (schon in der Fassung des Themas) sein letzter Vortrag: „Was rettet den Menschen: das Wissen oder der Glaube? Ein Versuch zu Orientierung über die letzten Ursachen des Streites über Wissen und Glaube".

Ist dieser Vortrag eine reife Frucht der theologischen Lebensarbeit E.s, so darf als das Bekenntnis seines Lebens seine letzte Predigt: „Christus der Gekreuzigte, göttliche Kraft und göttliche Weisheit" erscheinen. Hierin faßten sich auch die Gedanken zusammen, die ihn noch auf dem Sterbelager — wo Ritschls „Theologie und Metaphysik" und Wellhausens Kritik des ATs ihn innerlich viel beschäftigten — bewegten, und selbst seine Phantasien beherrschten.

Die Ergebnisse seiner theologischen Arbeit hat E. auch auf weitere Kreise einwirken lassen. Der Religionsunterricht in den Gymnasien besonders lag ihm in einem Maße am Herzen, daß er selbst daran dachte, dieser Aufgabe sich ganz zuzuwenden. Namentlich ihm suchte er durch jene Schrift über die Aufgabe des Religionsunterrichtes zu dienen. Er selbst hat beständig und zwar einen ganz ausgezeichneten Unterricht gegeben, besonders in Mädchenschulen; anderthalb Jahrzehnte hindurch stellte er auch einer Armenschule seine Sonntagnachmittage zur Verfügung. In dem Kuratorium der Landesschule zu Fellin besaß er eine entscheidende Stimme. — Sehr durchschlagend waren seine öffentlichen Vorträge. Welches Thema er auch behandelte, immer wußte er es durch neue Gesichtspunkte zu beleben, sich dem Interesse seiner Hörer anzuempfinden und diese mit fortzureißen. Die letzten Jahre hat er in Vorträgen vor einem großen Damenkreis die ganze Kirchengeschichte behandelt. Auch hier zeigte es sich, wie sehr E. es verstand, wirklich in die Geschichte der Kirche einzuführen, die ihre Entwicklung beherrschenden Ideen klar zu legen und dadurch ein Verständnis der kirchlichen Gegenwart in ihren konfessionellen Unterschieden wie in ihren mannigfachen Richtungen zu fördern. Tief erbaulich aber war die Auslegung des Katechismus, welche E. einem andern Damenkreis gab.

E. war einer der geistesgewaltigsten Prediger unserer Tage. Vor allem wirkte auch hier seine Persönlichkeit: der Mann, der aus reicher eigener Herzenserfahrung heraus redete und lebte, was er redete. In den Dienst der Kirche, als deren lebendiges Glied er sich fühlte, stellte er sein ganzes Wirken. Dem Kirchenrat der Universitätsgemeinde stand er als Präsident vor. Die Pastoralkonferenzen, welche im Januar in Dorpat sich versammelten, hat er mächtig belebt — hier hielt er noch 1881 einen Vortrag: die ersten Versuche zur Aufrichtung des wahren Christentums in einer Gemeinde von Heiligen (Mitt. u. Nachr. f. d. ev. K. i. Rußl., 1881) —; seine Vorträge auf der livländischen Synode verfehlten nie ihre Wirkung.

Es kann unter solchen Umständen nicht verwundern, wenn von seiten der Landesvertretung wiederholt der Ruf zur Generalsuperintendentur an ihn erging. Er hat ihn stets zurückgewiesen. Als dem gleichzeitigen Vertrauensmann der livländischen Geistlichkeit wie des Adels hatte man ihm die Annahme jenes Rufes besonders nahe gelegt. Er stand ja sein ganzes Leben hindurch in enger Verbindung mit der Adelskorporation Livlands, der er angehörte. Die Landesinteressen lagen ihm stets am Herzen, mit den Fragen baltischer Landespolitik war er von Jugend an vertraut. Aber keiner der beiden Parteien im livländischen Adel schloß er sich an, er wirkte auch hier versöhnend und das Gewissen schärfend, eben deshalb ward sein Wort von seinen Standesgenossen wertgeschätzt, so daß man ihn wohl als den „geistlichen Adelsmarschall" Livlands bezeichnet hat. Mag er immerhin durch diese Beziehungen etwas behindert worden sein an der ausschließlicheren Hingabe an den Interessenkreis der Dörptschen Hochschule; auch die Kollegen haben ihm allseitige Liebe oder doch Hochachtung gezollt. — Im Kreise seiner Familie aber trat sein frisches, kindlich unmittelbares, allem Wahren und Schönen erschlossenes Wesen oft recht hervor. Je länger je mehr ward er ein Mann der Freude, welcher die Sorgen und Skrupel, zu denen er von Natur neigte, auf den Herren zu werfen und in vertrauensvollem Gebet zu überwinden verstand.

Digitized by Google

Er war auf dem Höhepunkt seiner Wirksamkeit und in der Vollkraft seiner wissenschaftlichen Leistungsfähigkeit, als ihn infolge einer Erkältung jene Krankheit ergriff, welche ihn zunächst für fast ein Semester zur Unthätigkeit verurteilte und dann in eine höchst schmerzhafte Gehirnhautentzündung überging. Dennoch rühmte er: „Bei vollem Bewußtsein zu sterben — es ist schön, schön. Ich bin bereit. Nur Christus, Christus, Christus — herrlich". Am 23. November 1881 hatte er ausgerungen. Man darf sagen, die ganze evangelische Kirche Rußlands trauerte um ihn. Sie bewahrte aber die in Engelhardts Lieblingspsalm, dem 116., ausgesprochene Gewißheit: Der Tod seiner Heiligen ist wertgehalten vor dem Herrn. Es blieb ihm erspart, Zeuge zu werden der brutalen Zerstörung der Hochschule, welcher die Arbeit seines Lebens gegolten, und der Zertretung der Rechte des Landes, dessen treuester Sohn er gewesen. **N. Bonwetsch.**

Engelsbrüder s. Gichtel J. G.

Engelsschwestern s. Bd I S. 518, 47.

England, kirchlich-statistisch. — Litteratur: Statesmans-Year-Book. Year-Book of the Church of Engl.; Contemporary Review 1897; vgl. auch d. A. Anglikanische Kirche Bd I S. 525 und die dort angegebene Litteratur.

England, der bedeutendste Teil des vereinigten Königreichs Großbritannien und Irland (314500 qkm groß mit 38105000 Mill. Bew. nach Zählung von 1891, mit 41130000 nach Berechnung für 1896), umfaßt 150700 qkm mit (1891) 29002000 Bewohnern (berechnet für 1896 32300000) und ist in Bezug auf innere Verwaltung nur wenig anders geordnet als Schottland und Irland. Abgesehen von der starken Zuwanderung und infolgedessen auch dauernden Ansässigkeit keltischer (und eifrig katholischer) Iren, sowie den noch großenteils in überkommener gälischer (= kymrischer) Sprache verkehrenden Bewohnern von Wales, besteht die Bevölkerung Englands fast nur aus Angehörigen der angelsächsischen Nationalität.

Minder einheitlich gestaltet sich eine Übersicht über die kirchliche Zugehörigkeit der Engländer; insbesondere ist aber der bezügliche Thatbestand nicht mit Zuverlässigkeit zu erheben, da die eigenartige Sitte des Landes es nicht gestattet, bei irgend einem Census neben den anderen Angaben auch die der Konfession vom einzelnen zu erholen. Selbst die so umfangreiche Darstellung der Verhältnisse z. B. der Episkopalkirche, wie sie deren „Jahrbuch" bietet, verzichtet auf jede auch bloß schätzungsweise Feststellung der Zahl ihrer Angehörigen, so daß nur der Überschlag von seiten der staatlichen Statistik (übertragen in die Publikation des Statesmans Yearbook) hier in Verwendung kommen kann. In diesen Verhältnissen liegt die Notwendigkeit, auf den Census von 1851, den einzigen religiösen Census, der in England je aufgenommen wurde, zurückzugehen.

Die Gesamtbevölkerung der britischen Inseln belief sich im März 1851 auf 27557313 Seelen. Davon trafen auf England und Wales 17927609, die kleineren englischen Inseln 143126, Schottland 2870784, Irland 6615794.

Kirchliche Statistik von England und Wales im März 1851.

Namen der Kirchen und Sekten	Kirchen u. a. Versammlungsorte	Kirchensitze	Kirchgänger	
Alle Kirchen und Sekten	34467	10212563	7264032	(7264044)
II. Staatskirche	14077	5317915	3773474	(3528368)
II. Andere Kirchen und Sekten	20390	4894648	3487558	(3735676)
1. Methodisten	11944	2444966	1565705	(1817404)
A. Wesleyaner	11007	2194298	1384980	(1611568)
a) Ursprüngliche Gemeinschaft	6579	1447580	907313	(1029686)
b) Neue Gemeinschaft	297	96964	61319	
c) Primitive Methodisten	2871	414430	266555	
d) Bibelchristen	482	66832	38612	
e) Wesl. Methodist.-Association	419	98813	56430	

Digitized by Google

Namen der Kirchen und Sekten	Kirchen- u. a. Versammlungsorte	Kirchensitze	Kirchgänger	
f) Independente Methodisten	20	2263	1659	
g) Wesl. Reformer	339	67814	53494	
B. Calvinist. Methodisten	937	250678	180725	(205836)
a) Welsche Methodisten	828	211951	151046	
b) Huntingdonsche Gemeinschaft	109	38727	29679	
2. Independenten oder Kongregationalisten	3244	1063136	793142	(809372)
3. Baptisten	2789	752343	587978	(620126)
a) Generalbaptisten (arminian.)	93	20539	12323	
b) " Neue Gemeinschaft	182	52604	40027	
c) Partikularbaptisten (calvin.)	1947	582953	471283	(493834)
d) Siebentagsbaptisten	2	390	52	
e) Schottische Baptisten	15	2547	1246	
f) Unbestimmt	550	93310	63047	
4. Schottische Presbyterianer	160	86692	60131	
a) Schottische Staatskirche	18	13789	8712	
b) Unierte presbyterische Kirche	66	31351	23207	
c) Presbyter. Kirche in Engl.	76	41552	28212	
5. Unitarier	229	68554	37156	
6. Mährische Brüder	32	9305	7364	
7. Freunde (Quäker)	371	91599	18172	
8. Plymouth-Brüder	132	18529	10414	
9. Sandemanianer	6	956	587	
10. Swedenborgianer	50	12107	7082	
11. Irvingianer	32	7437	4908	
12. Kleinere Sekten	539	104481	63572	
13. Katholiken	570	186111	305393	(155752)
14. Mormonen	222	30783	18800	
15. Ausländische Kirchen	16	4557	2612	
a) Deutsche α) Lutheraner	5	2406	1,184	
β) Reformierte	1	200	140	
γ) Katholiken	1	300	567	
b) Schwedische luth. Kirche	1	200	100	
c) Niederländische ref. Kirche	1	350	70	
d) Französische Protestanten	3	560	291	
e) Italienische Reformer	1	150	20	
f) Griechische Kirche	3	291	240	
Juden	53	8438	4150	

Die in Klammern stehenden Zahlen beruhen auf der Annahme, daß die Zahl der einzelnen Kirchgänger = $^2/_3$ aller Kirchenbesucher ist.

Das Verhältnis der Staatskirchlichen und Freikirchlichen war nach dieser Tafel, wenn man die Kirchensitze vergleicht (wobei für die Staatskirche 21673 überflüssige Sitze abzurechnen sind), wie 51,$_6$ zu 48,$_4$ und ebenso nach der beiderseitigen Zahl der Kirchgänger wie 52 zu 48. Von diesen 48 Prozent kamen auf die Methodisten 21, die Independenten 11, die Baptisten 8, die Katholiken 4 und auf alle anderen nur 4. Die englisch-bischöflichen Kirchgänger machten 21 Proz., alle anderen 19,$_6$, beide Zahlen zusammen 40,$_6$ Proz. der ganzen Bevölkerung aus. Da aber nach einer ziemlich sicheren Berechnung 58 Proz. der Bevölkerung zu gleicher Zeit den Gottesdienst besuchen können, so ergiebt sich ein Rest von 17,$_4$ Proz. Unkirchlichen. In dem bisherigen ist nun die Zahl derer, welche die Staatskirche und die anderen Kirchen regelmäßig besuchten, gegeben. Jene betrugen etwas über,

Digitized by Google

diese nicht viel weniger als 3½ Millionen. Dabei wurden aber die Kinder und die durch Krankheit, Alter oder notwendige Geschäfte Abgehaltenen, welche 42 Prozent der Bevölkerung ausmachen, noch nicht in Rechnung gebracht. Wenn man diese mitrechnet, so ergiebt sich folgendes Verhältnis:

Zum Kirchenbesuch fähig 58 Proz., unfähig 42 Proz., zus. 100 Proz. = 17 927 609
Kirchgänger 1. Staatskirchl. 21 „ „ 15/2 „ „ 36/2 „ = fast 6½ Mill.
„ 2. Freikirchliche 19/4 „ „ 14/3 „ „ 33/3 „ = 6
Unkirchliche 17/5 „ „ 12/7 „ „ 30/2 „ = fast 5½ „

Die Unkirchlichen aber müssen, wie oben erwähnt, insofern als zur Staatskirche im weiteren Sinn gehörig angesehen werden, als sie einen Anspruch auf die kirchlichen Verrichtungen derselben haben und überhaupt die Staatskirche sich so weit erstreckt, als die freien Kirchen ihr Raum lassen. Darnach würden damals zur Staatskirche beinahe 12 Millionen, d. h. fast zwei Drittel der Bevölkerung von England und Wales gehört haben.

Die schnelle Zunahme der Freikirchen in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts zeigt die folgende Tafel:

Jahr	Bevölkerung	Staatskirche		Wesleyaner		Independenten u. wenige Presbyt.		Baptisten	
		Kirchen	Sitze	Kapellen	Sitze	Kapellen	Sitze	Kapellen	Sitze
1801	8892536	11379	4289883	825	165000	914	299792	652	176692
1811	10164256	11444	4314388	1485	296000	1140	373920	858	232518
1821	12000236	11558	4357366	2748	549600	1478	484784	1170	317070
1831	13896797	11883	4481891	4622	924400	1999	655672	1613	437123
1841	15914148	12668	4775836	7819	1563800	2606	854768	2174	589154
1851	17927609	14077	5317915	11007	2194298	3244	1067760	2789	752343

Dasselbe in Prozenten der Bevölkerung und der Kirchensitze

Perioden	Bevölk.	Staatsk.	Wesl.	Indep.	Bapt.
1801—1811	14/3	0/0	80/0	24/7	31/5
1811—1821	18/0	1/0	85/0	29/2	36/4
1821—1831	15/6	2/0	68/1	35/2	37/7
1831—1841	14/5	6/0	69/2	30/4	34/7
1841—1851	12/6	11/3	40/3	24/0	27/0

Obwohl aber die Freikirchen so rasch zunahmen und die Staatskirche 1841 bis 1851 fast gleichen Schritt hielt mit dem Wachstum der Bevölkerung, so war doch weit nicht genug für die kirchlichen Bedürfnisse gesorgt. Die folgende Tafel zeigt die Prozente, für welche Kirchensitze vorhanden waren, und zwar:

	In der Staatsk.	And. Kirchen	Wesl.	Indep.	Bapt.	Alle zus.
1801	48/2	8/0	1/0	3/4	2	57
1851	29/0	27/4	12/3	5,9	4/2	47

Am größten war der Mangel in den großen Städten, namentlich London, wo es nicht weniger als 28 Pfarreien gab, in denen von allen Kirchen und Sekten nicht für 30 Prozent der Bevölkerung gesorgt war.

Was das Verhältnis der Staatskirche zu den Freikirchen in den verschiedenen Teilen des Landes betrifft, so überwogen die letzteren in den größeren Städten (mit mehr als 10000 Einw.), wie die folgende Aufzählung der Kirchensitze zeigt:

	Bevölk. 1851	Staatsk.	Alle and. K.	Wesl.	Independ.	Bapt.	Kathol.	Summe
Stadtdistr.	9229120	1995729	2131515	896372	454729	318013	118196	4127244
Landdistr.	8699488	3322186	2766613	1297926	613031	434330	67915	6088799
Summe	17927609	5317915	4898128	2194298	1067760	752343	186111	10216043

Digitized by Google

Oder dasselbe in Prozenten der Bevölkerung

Staddistr.	$21_{/9}$	$23_{/1}$	$9_{/7}$	$4_{/9}$	$3_{/5}$	$1_{/3}$	$44_{/7}$
Landdistr.	$38_{/2}$	$31_{/8}$	$14_{/9}$	$7_{/0}$	$5_{/0}$	$0_{/8}$	$70_{/0}$
Durchschnitt	$29_{/7}$	$27_{/3}$	$12_{/2}$	$6_{/0}$	$4_{/2}$	$1_{/0}$	$57_{/0}$
	Staatk.	Alle and. K.	Wesley.	Judepend.	Bapt.	Kathol.	Summe

Die Staatskirche hatte das Übergewicht in der südlichen Hälfte von England, mit Ausnahme von Bedfordshire, Monmouthshire und Cornwall. Im Norden war sie schwächer als die Freikirchen. In Wales gehörte ihr nicht ein Drittel der Bevölkerung zu. Die Wesleyaner fanden sich vorwiegend in den Grafschaften Cornwall, York, Derby, Durham und Nottingham; die Judependenten in Wales, Essex, Dorset, Monmouth und Suffolk; die Baptisten in Monmouth, Südwales, Huntingdon, Bedford, Northampton, Leicester und Buckingham.

Ebenso verschieden war auch der Kirchenbesuch, fleißiger auf dem Lande und bei den Freikirchlichen, als in der Stadt und bei den Staatskirchlichen, wie die folgenden Tafeln zeigen, welche den Kirchenbesuch im März 1851 angeben:

	Morgens	Mittags	Abends	Summe	In Proz. der Bevölk. Mo.	Mi.	Ab.
Stadtdistrikt	2202943	970140	1517246	4690329	$23_{/0}$	$10_{/3}$	$15_{/3}$
Landdistrikt	2444539	2213995	1547203	6205737	$28_{/0}$	$25_{/4}$	$17_{/8}$
Summe	4647482	3184135	3064449	10896071	$26_{/4}$	$18_{/3}$	$16_{/8}$

	Morgens	Mittags	Abends	Summe
Staatskirchliche	2541244	1890764	860543	5292551
Wesleyaner	707921	645895	1063537	2417353
Judependenten	524612	232285	457162	1214059
Baptisten	360806	224268	345116	930190
Katholiken	252783	53967	76880	383630

Nachdem ein Rückblick auf die kirchlichen Verhältnisse im Jahre 1851 gethan worden, sollen nun die bedeutenderen Kirchengemeinschaften im einzelnen betrachtet und deren Statistik bis auf die Gegenwart (1896/97) herab fortgesetzt werden.

Kirchlicher Stand von England und Wales im Jahre 1896/97.

I. Die Staatskirche (The Established Church of England) Litt. s. oben S. 379, 14). England und Wales ist eingeteilt in zwei Provinzen: Canterbury und York, wovon jene den weitaus größeren Teil: die südlichen, östlichen und mittleren Grafschaften samt Wales umfaßt, diese die nördlichen Grafschaften. Das genaue Verhältnis der Provinzen zu einander und der Kirche zu den Dissentern, wie es im Jahre 1851 war, zeigt folgende Tafel:

	Bevölkerung	Bistümer	Kirchen u. Versammlungsorte der Staatsk.	Diss.	Summe	Kirchensitze der Staatsk.	Dissent.	Summe
England und Wales	18070735	28	14152	20569	34721	5350844	4903637	10254481
Prov. Cant.	12785048	21	11626	15231	26857	4153896	3435694	7589590
„ York	5285687	7	2526	5338	7864	1196948	1467943	2664891

Nach den Kirchensitzen berechnet, war das Verhältnis der Staatskirche zu den Dissentern in der Provinz Canterbury wie 54:46, in York wie 44:56. Dies Verhältnis hat sich seitdem wenig geändert. Die Dissenter haben noch jetzt in der nördlichen Provinz das entschiedene Übergewicht.

Die Provinz Canterbury zählt jetzt 25 Bistümer, nämlich: Canterbury, London, Winchester, Bangor, Bath-Wells, Bristol, Chichester, Ely, Exeter, Gloucester, Southwell, Hereford, Lichfield, Lincoln, Llandaff, Norwich, Oxford, Peterborough, Rochester, St. Albans, St. Asaph, St. David, Salisbury, Southwell, Truro, Worcester.

Die Provinz York hat 10 Bistümer: York, Durham, Carlisle, Chester, Liverpool, Manchester, Newcastle, Ripon, Sodor-Man, Wakefield.

Digitized by Google

Mit Ausnahme der Bischöfe der sechs jüngsten Sitze (Truro, St. Albans, Liverpool, Newcastle, Southwell und Wakefield), deren Inhaber infolge einfacher königlicher Ernennung ihre Würde erhalten, werden die Bischöfe und Erzbischöfe der Form nach gewählt. Nach Erledigung eines Sitzes nämlich teilt ein königliches Schreiben dem Dekan und den Kapitularen der Diöcese mit, daß es gestattet sei, zur Wahl eines Bischofs zu schreiten. Zugleich aber wird eine Mitteilung des Königs (der Königin) vorgelegt, welche den zu Wählenden benennt; nach vollzogenem Wahlgeschäfte erfolgt die Bestätigung unter Anwendung des „großen Siegels". Jedem Bischof steht Dekan und Kapitel zur Seite; 22 Suffragan- und Assistenzbischöfe und 90 Archidiakone versehen die Dienste des bischöflichen Kirchenregiments; 832 Landdekane haben die Oberleitung der Pfarrgeistlichen (Rektoren, Vikare, Kuraten). Die Zahl der im Kirchendienste verwendeten Geistlichen beläuft sich auf mehr als 24000, neben welchen es noch 3000 in anderer Thätigkeit Beschäftigte geistlichen Standes giebt. Die beiden Kirchenprovinzen zusammen haben 13872 Pfründen. Die Besetzung der Pfarreien erfolgt auf Grund von Präsentation, vor allem von seiten des Großgrundbesitzes (für 8500), sodann der Bischöfe und der Kapitel, beträchtlich weniger von Seiten der Krone und der beiden alten Universitäten (diese für 723 Pfarreien). Das Totaleinkommen der Geistlichen belief sich i. J. 1896—97 auf 4362904 £, wovon aber Abzüge in der Höhe von 1012927 £ abgehen, so daß als wirkliches Einkommen 3349977 £ bleiben.

Für die Vorbildung der Geistlichen dienen außer den Universitäten Oxford, Cambridge, Kings College in London und Durham, eine größere Anzahl theologischer Seminarien: Birkenhead, Chichester, Cuddesdon, Leads, Lichfield, Lincoln, Gloucester, Salisbury, Wells, Ely, Truro, Wiclif Hall und St. Stefan-House in Oxford, Ridley-Hall in Cambridge, St. Michael College in Aberdare; für den Missionsdienst Islington, Canterbury, Burgh, Dorchester.

Die Zahl der Kirchen ist in stetiger und rascher Zunahme begriffen. Für das letzte Jahrzehnt ergeben sich folgende Ziffern:

	Neue und wiederhergestellte Kirche	Restaurierte und erweiterte Kirchen
1887	97	214
1888	64	215
1889	63	169
1890	69	245
1891	54	250
1892	48	254
1893	73	264
1894	36	301
1895	38	234
1896	43	299
	Summa: 585	2445

Entsprechend ist die Vermehrung der Kirchensitze. Es gab
1851: 5350844
1877: 5750000
1896: 6112071.

Dazu kamen in dem letzten Jahre noch 774806 Sitze in Sälen u. dgl. Neue Parochien wurden vom Okt. 1868 bis Okt. 1896 nicht weniger als 1461 gebildet.

Getauft wurden 1896:	Kinder:	573194
	Erwachsene:	12149
Konfirmiert 1897:	Knaben:	89625
	Mädchen:	129622
	zusammen:	219247
Konfirmationen 1877—1886:	Knaben:	734439
	Mädchen:	1097158
	zusammen:	1831597
Konfirmationen 1887—1896:	Knaben:	876735
	Mädchen:	1298726
	zusammen:	2175461

Ordiniert wurden 1897: 652 Kandidaten
1872—1897: 18448 „

Digitized by Google

Die Kommunikantenziffer, die jedoch nur auf Schätzung beruht, zeigt in den letzten sechs Jahren folgende Bewegung:

1891—1892:	1437719
1892—1893:	1607930
1893—1894:	1701499
1894—1895:	1778361
1895—1896:	1840351
1896—1897:	1886059

Die Zunahme in der Zahl der Sonntagsschüler ist ebenfalls sehr bedeutend

				Bibelklassen	
	Kl. Kinder	Knaben	Mädchen	Knaben	Mädchen
1891—1892	467342	743578	850577	170505	186189
1892—1893	544389	775832	885328	190936	210355
1893—1894	578485	788718	903215	209184	226762
1894—1895	599017	808662	922080	217310	231785
1895—1896	615026	819618	932725	223645	241799
1896—1897	636357	820641	936374	224416	243051

Außerordentlich hoch sind die freiwilligen Beiträge für kirchliche Unternehmungen. Sie betrugen in den Jahren

1891—92	5160820 £
1892—93	5401982 „
1893—94	5591141 „
1894—95	5851986 „
1895—96	5745048 „
1895—97	5682023 „

Davon waren bestimmt für

	Tags- und Sonntags-Schulen	Home Mission	Heidenmission	Schulhäuser
1891—92	577824 £	106920 £	209251 £	232495 £
1892—93	636708 „	124521 „	235905 „	286570 „
1893—94	656260 „	129406 „	241718 „	340977 „
1894—95	689297 „	129987 „	251102 „	525797 „
1895—96	707312 „	137491 „	258346 „	472132 „
1896—97	715463 „	134190 „	277197 „	333195 „

Hierbei sind nur die eigentlich kirchlichen Sammlungen berücksichtigt. Nimmt man die Beiträge an Gesellschaften ꝛc. hinzu, so ergiebt sich für 1896

Home Mission	491870 £
Heidenmission	693671 „
Elementarschulen	1162872 „

Das Zahlenverhältnis der Staatskirche zu den übrigen kirchlichen Gemeinschaften ist nicht sicher festzustellen. Man pflegt in England die Zahl der Kirchensitze der Vergleichung zu Grund zu legen. H. Evans giebt hierfür folgende Zahlen (The congreg. Year Book 1898 S. 537)

	1801	1851
Staatskirche	4289883	5317915
Alle übrigen Denominationen	881240	4894648

	1896
Staatskirche	6778288
10 protestantische Denominationen	7600003

Hiernach würde das von Schöll für 1877 (s. 2. Aufl. dieses Werks Bd IV S. 235) angenommene Verhältnis, daß die Staatskirche die Hälfte der Bevölkerung umfaßt (gegenwärtig 16150000), sich etwas zu Ungunsten derselben verschoben haben. Das ist indes nicht wahrscheinlich. Geht man von der Zahl der Taufen aus und vergleicht man die deutschen Verhältnisse, wonach in Preußen i. J. 1895 auf 28 Kirchenglieder 1 Taufe kam, so berechnet sich für 1896 die Mitgliedschaft der Staatskirche auf 16049432 Personen, also ziemlich genau die oben angenommene Hälfte der Bevölkerung des Königreichs. Die Schätzung Schölls wird also auch für die Gegenwart noch zu recht bestehen.

Die früher einen Teil der Staatskirche bildende irische Kirche ist i. J. 1871 losgetrennt und als selbstständige Kirche konstituiert worden. Indem wir auf den A. Ir-

Digitized by Google

land verweisen, bemerken wir hier nur, daß sie in 2 Erzbistümer und 11 Bistümer geteilt ist (EB. Armagh mit Meath, Clogher, Tuam, Down, Derry, Kilmor, EB. Dublin mit Limerik, Cashel, Cork, Killaloe, Ossory).

Die ebenfalls von der englischen Kirche unabhängige schottische Episkopalkirche ist in 7 Diözesen gegliedert (Moray, Aberdeen, Brechin, St. Andreas, Edinburg, Glasgow, Argyll) s. d. Art. Schottland.

Die Episkopalkirche in den Vereinigten Staaten hat 74 Bistümer (s. d. Art. Nordamerika).

In den englischen Kolonien gab es 1896 70 Erzbistümer und Bistümer und 21 Missionsbischöfe. Die ältesten Kolonialbistümer sind Nova Scotia, gegründet 1787, Quebec 1793, Calcutta 1814, Jamaica 1824, Toronto 1839, Newfoundland 1839. Die Fortschritte ergeben sich aus folgender Tabelle:

	1841	1897
Britisch Nordamerika	3	17
Neu Seeland	—	7
Australien	1	13
Südafrika	—	8
Indien	3	8
Westindien und Südamerika	1	9

Die Kirchenmitglieder in den Kolonien und Missionsgebieten werden auf über 3 Millionen geschätzt, die Zahl der ordinierten englischen Geistlichen auf etwa 3000.

II. Die Methodisten.

The Wesleyan Methodist Year Book 1895; vgl. den A. Methodismus.

1. Die eigentlichen (wesleyanischen) Methodisten. a) Die ursprüngliche Gemeinschaft (Wesleyan Methodist Connexion) wurde 1739 (bezw. 1732) von John Wesley gestiftet. Die Grundlage des Methodismus bilden die Klassen, aus etwa 12 Mitgliedern bestehend, die wöchentlich unter einem Klassenführer (leader) zusammentreten. Mehrere Klassen bilden eine Gemeinde, die einen oder mehrere Lokalprediger (Laien) hat. Etwa 15 Gemeinden durchschnittlich machen einen Bezirk (circuit) aus, für welchen 1 bis 4 Geistliche (itinerant preachers) meist auf 3 Jahre angestellt werden, von denen einer der Superintendent des Bezirks ist. Sie predigen abwechselnd in den Bezirkskapellen und verwalten die Sakramente, und zwar bis vor kurzem nach der englischen Liturgie, die überhaupt in den größeren Kapellen gebraucht ward, nun aber eine beträchtliche Kürzung und manche Abänderung erfuhr. Mehrere Bezirke (2—20 je nach der Örtlichkeit) bilden einen Distrikt, in welchem unter Vorsitz des Distriktspräsidenten regelmäßige Versammlungen gehalten werden, und von wo aus an die höchste Behörde berichtet wird. Dies ist die „Konferenz", welche aus 100 Geistlichen besteht und aus der Mitte der Geistlichen sich selbst ergänzt. An der jährlichen Versammlung der Konferenz können auch die anderen Geistlichen teilnehmen und mitstimmen. Alle Beschlüsse aber müssen, um in Kraft zu treten, von der Konferenz bestätigt werden. Alle Gesetzgebung und Verwaltung, sowie die Wahl des jährlichen Präsidenten und aller Beamten ist in den Händen der „Hundert", welche für die zahlreichen Geschäftszweige ständige Ausschüsse niedersetzen, in welche zum Teil Laien gewählt werden. Aber diese unumschränkte Gewalt der Konferenz hat schon bald nach Wesleys Tod zu Spaltungen geführt. So bildete sich 1797 die „Neue Methodisten-Gemeinschaft", welche die Laienvertretung einführte, 1810 die „Primitive Methodisten-Gemeinschaft", die außerdem, daß sie auf die ursprüngliche Einfalt in Lehre und Leben Gewicht legte, auch Laienabgeordnete (2 auf einen Prediger) in ihre Konferenz aufnahm. Noch weiter in dieser Richtung gingen die „Bibelchristen" (oder Bryanites) 1815. Andere Sezessionen folgten: die „Independenten Wesleyaner", die „Wesleyanischen protestantischen Methodisten" (1828), die „Wesleyanische Methodisten-Association" (1835). Eine besonders gefährliche Bewegung war die der „Wesleyanischen Reformer" (s. 1849), deren große Mehrzahl mit den zwei zuletzt genannten Sezessionen die „Vereinigten methodistischen Freikirchen" (1857) bildete, während der Rest als „Wesleyanische Reform-Union" sich konstituierte. Endlich hielt es auch die Hauptgemeinschaft für geraten, eine wenn auch beschränkte Laienvertretung zuzulassen. Die Konferenz 1877 beschloß die Einführung einer Delegatenkonferenz von je 240 Geistlichen und Laien zur Beratung von allen finanziellen Angelegenheiten, Schulwesen und Heidenmission.

Keine andere Denomination ist in so rascher Zunahme begriffen, wie die Methodisten. Die Zahl der Mitglieder der Hauptgesellschaft in Großbritannien betrug 1854: 264 168,

Digitized by Google

1877: 382289. 1895: 466579, die Zahl der Mitglieder aller Gemeinschaften (mit Einschluß der auswärtigen, unter den englischen Konferenzen stehenden) damals 570419, 1877: 863440, 1895: 1172355. Dabei ist zu bedenken, daß seitdem die kanadischen und ostamerikanischen Konferenzen, die 1857 über 50000 Mitglieder zählten, sich selbständig konstituiert haben. Diese Zahlen geben nur die vollen Mitglieder oder Kommunikanten an, die nur etwa $^1/_4$ bis $^1/_5$ aller unter methodistischem Einfluß stehenden Personen bezeichnen. Die Sonntagsschüler belaufen sich für Großbritannien auf über 1 Million. Nach den Censusangaben von 1851 läßt sich berechnen, daß sich die Kirchenbesucher zu den kommunizierenden Mitgliedern etwa wie 4:1 verhielten. So erscheint die Annahme wahrscheinlich, daß in England etwa 3,3 Millionen zu den Methodisten gehören, welche für ihre gottesdienstlichen Bedürfnisse über 15000 Kapellen und Kirchen besitzen mit 2165667 Sitzen.

Die Hauptgesellschaft hat für die Heranbildung ihrer Geistlichen (Itinerant preachers) 4 Seminarien in Richmond, Didsbury, Headingley und Birmingham, 2 Seminarien für Lehrer (Westminster) und Lehrerinnen (Southlands) für 131 und 109 Zöglinge, 2 Schulen (Kingswood und Trinity-Hall-School) für die Erziehung der Kinder von Geistlichen; 1895: 809 Tagschulen mit 173085 Kindern (von der Regierung inspiziert und unterstützt), 7069 Sonntagsschulen mit 955518 Kindern, ferner verschiedene Anstalten, Heimische Mission, Pensions- und Unterstützungsfonds u. s. w., eine ausgedehnte Heidenmission, Mäßigkeitsvereine u. s. w.

Die Beiträge für verschiedene Zwecke beliefen sich 1895 auf über £ 600000 (wobei die laufenden Ausgaben für Besoldung der Geistlichen, Erhaltung der Kirchen u. s. w. nicht gerechnet sind; die Lokalprediger sind unbesoldet), nämlich Auslandmission £ 122211, Heimische Mission £ 35523, Kirchenbau £ 288065, für Tagsschulen £ 190770, für Sonntagsschulen £ 80875, für Lehrerseminare 15223 u. s. w.

Die auswärtigen Missionen zählen 335 Hauptstationen oder circuits; sie haben 1953 Kapellen und andere Predigtplätze, 7370 besoldete und unbesoldete Beamte (76350 Kinder in Tags- und Sonntagsschulen). Die Missionsgesellschaft wurde 1816 gegründet; die Mission begann schon 1786. Sie wirkt gegenwärtig in Irland und auf dem Kontinent, in Indien, Ceylon, Birma, China, in Süd- und Westafrika und in Honduras.

2. Die calvinistischen Methodisten, die Whitfield folgten, sind fast alle Independenten geworden. Auch die zur „Gemeinschaft der Lady Huntingdon" gehörigen haben mehr und mehr independentische Grundsätze angenommen. Im Jahr 1895 betrug die Mitgliederzahl der calvinistischen Methodisten 147297, der Countess of Huntingdon's Connexion 2100, Sonntagsschullehrer dort 25118, hier 370, Schüler dort 194798, hier 3100, Pastoren dort 502, hier 30, Laienprediger dort 399, hier —. Das theologische Seminar in Cheshunt ist auch andern Calvinisten zugänglich.

Die welschen Methodisten bilden, obwohl schon 1736 methodistische Vereine in Wales gegründet wurden, erst seit 1810 eine besondere Gemeinschaft — eine Mischung von Presbyterianismus und Methodismus. Sie haben die Klassen beibehalten, sind aber sonst presbyterianisch. Jede Grafschaft bildet einen Bezirk, dessen Prediger und Klassenführer monatliche Sitzungen und vierteljährliche Versammlungen halten. Die Prediger werden von „Privatvereinen" gewählt und angestellt, nachdem sie von jenen Versammlungen geprüft worden sind. Eigentümlich ist, daß auch Erwachsene die Sonntagsschulen besuchen.

Statistik der methodistischen Kirchen in Großbritannien und den Kolonien 1895.

	Prediger	Mitglieder
Wesleyanische Methodisten		
Großbritannien	2107	466579
South African Confer.	197	55717
West Indian Confer.	108	51312
Australasian Confer.	619	93541
Irland	230	26925
Methodist New Connexion		
England	184	33684
Irland	10	1074
Missionen	8	2104
Bible Christians		
England	164	26832
Australien, China	132	6980

Digitized by Google

	Prediger	Mitglieder
Primitive Methodists		
England ꝛc.	1115	195750
United Methodist Free Churches		
Home Distrikts	349	74670
Foreigne Distrikts	79	13379
Wesleyan Ref. Union	20	8151
Independent Methodist and Free Gospel Churches	337	7222
Calvinische Methodisten	502	147297
Gemeinschaft der Lady Huntingdon	30	2100
Canada		
Methodist Church	1996	260953

III. Die Independenten oder Kongregationalisten. The Congregational Year Book 1898. London.

Schon zur Zeit der Königin Elisabeth waren independentische Grundsätze namentlich durch Rob. Brown, verbreitet. Geheime Versammlungen wurden gehalten, auch 1592 eine Kirche in London gegründet. Aber die blutigen Verfolgungen trieben die meisten Anhänger nach den Niederlanden, wo Robinson, der als der eigentliche Begründer des Independentismus gilt, eine Gemeinde in Leyden bildete. Nach England zurückgekehrt, gründete einer der Exulanten, Jakob, eine Gemeinde in London 1616. Während des Langen Parlamentes nahmen die Independenten stark zu und kamen unter Cromwell zu großem Ansehen. Durch die Toleranzakte Wilhelms III. erhielten sie gesetzliche Duldung und von da an immer mehr Freiheiten und genießen jetzt fast völlige Gleichberechtigung mit den Staatskirchlichen.

Ganz eins hinsichtlich der Lehre mit der calvinistischen Richtung in der Staatskirche, unterscheiden sie sich um so völliger in der Verfassung. Ihr Hauptgrundsatz ist gänzliche Unabhängigkeit jeder einzelnen Gemeinde sowohl vom Staat als von jedweder kirchlichen Behörde. Die „Kirche" oder „Gemeinde" ist ihnen eine Gemeinschaft wahrhaft Gläubiger, die ihren Hirten selbst wählt und zur Predigt des Wortes und Verwaltung der Sakramente bevollmächtigt. Ordination im Sinne der Episkopalkirche wird verworfen; aber feierliche Einführung in das Amt ist Sitte. Spezielle Vorbereitung für das geistliche Amt ist das Gewöhnliche, aber nicht notwendig. Die äußeren Angelegenheiten der Gemeinde werden durch von der Gemeinde gewählte Diakonen verwaltet, die auch über die Amtsführung des Pastors zu wachen haben.

Bei aller Festhaltung der Unabhängigkeit haben doch die einzelnen Gemeinden und Geistlichen schon in früher Zeit das Bedürfnis eines engeren Zusammenschlusses behufs brüderlicher Gemeinschaft und Beratung gemeinsamer Angelegenheiten gefühlt. Es hat sich so schon 1727 ein Verein der in und um London wohnenden Prediger gebildet (zu welchem 1877 239 aus 376 der Gesamtzahl der Londoner Geistlichen gehörten), ebenso Associationen in den einzelnen Grafschaften zum Teil schon am Ende des letzten Jahrhunderts, wobei außer den Geistlichen auch Gemeindeglieder vertreten sind. Der wichtigste und umfassendste Verein ist aber die Congregational Union of England and Wales, gestiftet 1831, neu reguliert 1871 und 1896. Die Union besteht aus Abgeordneten aller zu einer Association gehörenden und jährlich wenigstens 10 Schillinge kontribuierenden Gemeinden, sodaß auf 50 Mitglieder je ein Abgeordneter kommt, jedoch nie mehr als vier für eine Gemeinde; ferner aus Abgeordneten von Erziehungsanstalten und Gesellschaften. Die Pastoren sind ex officio Mitglieder, die emeritierten Pastoren sind Ehrenmitglieder. Außerordentliche Mitglieder der Union sind Gemeindeglieder, die jährlich 5 Schilling zur Unionskasse beitragen, und beurlaubte Missionare und Kolonialgeistliche. Die ordentlichen und Ehrenmitglieder haben Sitz und Stimme bei den Generalversammlungen, die jährlich im Mai in London, im Herbst in einer Provinzialstadt gehalten werden, außerdem bei den geschäftlichen Versammlungen zur Wahl des Ausschusses, des Schatzmeisters, Sekretärs u. s. w., Rechnungsabhör u. a. Der Ausschuß besteht aus 90 gewählten Mitgliedern, zu gleichen Teilen aus Geistlichen und Laien und einigen ex officio Mitgliedern. Der Ausschuß selbst kann stehende Subkomitees einsetzen zur Besorgung finanzieller und anderer Angelegenheiten.

Der Zweck der Union ist, unter Wahrung völliger Selbstständigkeit der Gemeinden die evang. Religion aufrechtzuhalten und auszubreiten, schriftmäßiges Leben und brüderlichen Verkehr unter den Gemeinden zu fördern, mit allen kongregationalistischen Gemein-

Digitized by Google

den in der Welt zu korrespondieren und statistische Notizen zu sammeln, vollkommene religiöse Gleichheit aller britischen Unterthanen und Förderung ihrer sittlichen und sozialen Stellung anzubahnen.

Statistisches. Im Jahre 1812 gab es in England und Wales etwa 1024 Kirchen und Kapellen, im J. 1838 1840; im Censusjahre 1851: 3244 mit 1 076 760 Kirchensitzen und etwa 800 000 Kirchenbesuchern. Den Stand im J. 1877 und 1897 zeigen folgende Tabellen.

1877.

	Kirchen u. Missionsstationen		Sitzplätze	Geistliche		Seminare		
	insges.	nicht besetzt		insges.	ohne Amt	Zahl	Student.	Profess.
England	3277	189	?	2511	558	10	316	33
Wales	952	115	?			3	122	8
Kanalinseln	17	—	?	8	—	—	—	—
Schottland	107	14	?	122	32	1	13	3
Irland	28	3	?	25	2	—	—	—
Kolonien	347	24	?	311	56	4	46	13
	4726	345	?	2977	649	18	497	57

1897.

England	3362	183	1 263 375	2881	310	8	275	40
Wales	1079	104	369 357			3	89	10
Kanalinseln	11	1	3 300			—	—	—
Schottland	176	13		201	16	1	18	4
Irland	29	2		30	3	—	—	—
Kolonien	836	?	?	423	83	4	27	7
Europ. Kontinent	204	?	?			—	—	—
	5607	303		3535	412	16	409	61

Zu den kongregationalistischen Geistlichen können auch die Missionare der Londoner Missionsgesellschaft gerechnet werden, da diese hauptsächlich von Independenten unterstützt wird: engl. Missionare 191, engl. weibl. Missionare 70, eingeborene ordinierte Missionare und Pastoren 398, eingeborene Gehilfen 1657, weibliche 462, Kirchenglieder 34 473, eingeborene Anhänger 133 342, Schulen 1278, Schüler 50 390, Sonntagsschulen 750, Schüler 37 178. Ausgabe £ 149 730.

Die Zahl der Gemeindeglieder wird auf 405 716 geschätzt, die der Sonntagsschullehrer auf 59 103, die der Schüler auf 603 841.

Die wichtigsten kongregationalistischen Gesellschaften und Stiftungen sind: a) die heimische Mission s. 1819, rekonstr. 1878 (**Congregational church-aid and Home Missionary Society**). In Verbindung mit den Grafschaftsunionen unterstützte sie 1897 329 Kirchen und Missionsstationen. Es arbeiteten an ihnen 204 Pastoren und 62 Missionare und Evangelisten, unterstützt durch Laienprediger. Einkommen über £ 3648; b) die Londoner **Congregational Union**, Einkommen mehr als £ 50 000; c) die irische ev. Mission (1814); 19 Kirchen mit Pastoren, 3 Evangelisten, 800 Kirchengliedern, 90 Außenstationen, 250 Schüler in Bibelklassen, 900 in Sonntagsschulen, 86 Sonntagsschullehrer, 24 Laienprediger. Einkommen £ 1043; d) die Kolonial-Mission (1836) zur Gründung oder Unterstützung kongreg. Kirchen unter englischen Ansiedlern in den Kolonien; gegründet wurden ungefähr 200 Kirchen in Britisch Nord-Amerika und ein College in Montreal, mehr als 350 Kirchen und Missionsstationen in Australien und Colleges in Sydney in New-South-Wales, Melbourne in Viktoria. Einkommen £ 5011. — Ferner die oben angeführten theologischen Seminarien (namentlich New-College in London, Lancashire Coll., Balla Coll., Brecon Coll.), das Schullehrerseminar in Homerton-London (das vom Staat unterstützt wird), eine Schule für die fast freie Erziehung der Söhne der Geistlichen (s. 1811), eine andere für Erziehung der Töchter derselben; sodann verschiedene Kirchenbaufonds, Pensions- und Witwenfonds.

Digitized by Google

IV. Die Baptisten. The Baptist Handbook for 1898.

Während wiedertäuferische Grundsätze gleich zu Anfang der Reformation auftraten, so wurde doch erst 1608 die erste Baptistengemeinde in London gegründet. Die Baptisten teilten die Verfolgungen, nachherige Duldung und endlich die volle Freiheit mit den Independenten. In der Verfassung und Lehre stimmen die meisten mit jenen völlig überein, mit Ausnahme der Taufe, die sie nur an „Wiedergeborenen" und mit völligem Untertauchen vollziehen. Beide Gemeinschaften treten auch nicht selten in engste Verbindung und bilden unierte Kirchen (Union Chapels). Schon frühe traten Spaltungen ein (vgl. den A. Baptisten Bd 2 S. 385 ff.). Die schottischen Baptisten (s. 1765), die nur wenige Kapellen in England haben, unterscheiden sich von der Hauptgemeinschaft nur durch Festhalten an apostolischen Gebräuchen, wie Liebesmahle, Fußwaschung. Wie die Independenten sind die Baptisten in Associationen gruppiert und gehören meist der Baptisten-Union (gegr. 1832) an, 1873 neu konstituiert.

Die Baptisten haben seit 1723 einen Verein für die in und um London wohnenden Prediger (Baptist Ministers Board), zu dem die meisten Geistlichen gehören.

Für die theologische Ausbildung dienen folgende Colleges:

Bristol	gegr. 1770,	Einkommen 1883	£, 24	Studenten,	
Midhand	„ 1797	„	878 „	12	„
Rawdon	„ 1804	„	1810 „	25	„
Regentspark	„ 1810	„	4157 „	32	„
Pastors	„ 1856	„	3578 „	65	„
Manchester	„ 1866	„	? „	19	„
Cardiff	„ 1807	„	1420 „	25	„
Aberystwyth	„ 1839	„	567 „	14	„
Bangor	„ 1862	„	1272 „	22	„

Statistisches. 1801 gab es 652 Kirchen im ganzen, 1839 in England und Wales 1520 calvinistische und 280 andere. Im J. 1851 war die Zahl auf je 1574 und 373 gestiegen. Die Angaben für 1897 sind:

	Kirchen	Kapellen	Sitze	Mitglieder	Sonntagsschulen		Lokalprediger	Pastoren	Taufen
					Lehrer	Schüler			
England	1704	2772	914 556	226 290	37 720	384 001	4297	1292	9740
Wales und Monmouthshire	797	885	328 552	101 699	10 712	112 527	482	491	4902
Schottland	110	143	40 736	15 901	1 680	14 533	158	102	1042
Irland	31	35	7 270	2 513	190	1 811	65	26	237
Kanalinseln	4	6	2 045	341	89	644	19	4	26
Insel Man	1	1	300	35	9	100	—	1	3
Insgesamt	2647	3842	1 293 459	346 779	50 400	513 616	5021	1916	15 950

Die Ausbreitung der Baptisten in den Kolonien zeigt folgende Tafel, die den Stand von 1895 angiebt:

	Kirchen	Pastoren und Missionare	Mitglieder	Schüler in Sonntagsschulen	Taufen
Canada	929	485	91 250	62 336	6336
Indien und Ceylon	1088	565	106 755	30 655	4635
Australien	230	153	18 089	27 516	1107
Die übrigen Kolonien	312	90	44 712	32 045	2826
	2559	1293	260 806	152 552	12 904

Der baptist. Bau-Fond, gegr. 1824, hatte 1896—97 eine Einnahme von 12 654 £, die baptistische Missionsgesellschaft, entstanden aus der 1792 gegründeten MG. der Partikular- und der 1816 gegründeten MG. der General-Baptisten, eine solche von 64 792 £, der Frauen-Verein für die Zenana-Mission eine solche von 7767 £.

V. Von den kleineren kirchlichen Gemeinschaften ist zu nennen: 1. Die presbyterianische Kirche in England; sie hatte 1896 69 632 Mitglieder, 301 Pastoren, 7452 Sonntagsschullehrer, 80 969 Schüler.

Digitized by Google

2. Die Gesellschaft der Freunde (Quäker); sie hatte 1896 16476 Mitglieder und 41757 Sonntagsschüler.

3. Die Unitarier, vereinigt in der **British and Foreign Unitarian association**, haben 283 Gemeinden in England und 32 in Wales, ungefähr 250 Sonntagsschulen in England und 28 in Wales, ein theologisches Seminar in Oxford (**Manchester College**). Die Zahl der Gemeindeglieder ist nicht anzugeben.

Die katholisch-apostolische Kirche (Irvingianer) und die Heilsarmee veröffentlichen keine statistischen Mitteilungen.

Außerdem giebt es noch etwa 100 kleinere Sekten, die sich teils von den größeren Kirchengemeinschaften losgerissen, teils frei gebildet haben.

Die evangelischen Kirchen des Kontinents besitzen eine Anzahl Gemeinden in England. Die deutschen evangelischen Pastoren halten regelmäßig wiederkehrende Jahreskonferenzen.

VI. Die römisch-katholische Kirche konnte sich seit der Reformationszeit gegen über den starken Bewegungen, welche von seiten der Staatsgewalt und des öffentlichen Geistes gegen dieselbe stattfanden, immerhin bei einem bemerkenswerten Bruchteil des englischen Adels und der anderen Bevölkerung erhalten. Dank der irischen Zuwanderung, welche hierfür stets entscheidend war und in steigendem Maße besonders im laufenden Jahrhundert zur Geltung kam, wuchs die Zahl der Katholiken besonders seit der im Jahre 1850 erfolgten Organisation der Hierarchie, durch welche das Land in 15 Diöcesen unter dem Metropoliten von Westminster eingeteilt wurde. So wurden die Folgen von früheren Repressivmaßregeln aufgehoben, zu denen vor allem die Testakte von 1673 gehörte, welche bis 1829 durch die allgemeine Verpflichtung der Staatsbeamten und Parlamentsmitglieder zum Suprematseide den bekenntnistreuen Katholiken von diesen Stellungen thatsächlich ausschloß. Bald nachher aber begünstigte die ritualistische Bewegung das Konvertieren in wertvollster Weise. So zählt man dann in der Gegenwart 1,5 Millionen Katholiken in England und Wales, geistlich versorgt durch 1 Erzbischof und 14 Bischöfe, welchen 2630 Kleriker unterstellt sind, so daß also bereits für je 570 Seelen ein Geistlicher in Thätigkeit ist. Ganz besondere Ausbildung zeigt hierbei das Ordenswesen, sowie man auch eine erstaunliche Anzahl von Klöstern und Niederlassungen weiblicher Kongregationen und Konvente vorfindet. 21 Männerorden und 70 ähnliche Körperschaften weiblichen Geschlechts haben sich über das Land verbreitet, besonders für Krankenpflege und Unterricht. Für höheren Unterricht und zur Vorbereitung auf das Klerikalseminar unterhält man eine beträchtliche Zahl von colleges, wie auch die Summe der Waisenhäuser besonders hervorgehoben wird. Eine katholische Universität wurde 1875 in Kensington eingerichtet.

Außer den christlichen Konfessionen kommt noch die israelitische Religion in Betracht, deren Angehörige 93—94000 betragen werden; 67500 davon befinden sich in London. — Die Zahl der Mubammedaner und Heiden (Buddhisten) ist raschen Schwankungen unterworfen und wird kaum 800 im Durchschnitt erreichen.

(**Schoell**) **W. Götz.**

Englische Bibelübersetzungen s. Bd III, S. 97, 12.

Englische Fräulein. — Corbinian Khamm, Relatio de ortu virginum anglicarum, Augsburg 1717; M. Fridl, Englische Tugend-Schul Mariä unter den bestätigten Regeln des Instituts Mariä der Englischen Fräulein, 2 Bde Augsburg 1732; J. Leitner, Geschichte der englischen Fräulein und ihrer Institute seit ihrer Gründung bis auf unsere Zeit, Regensburg 1869; Erdinger, Kurze Geschichte der englischen Fräulein überhaupt und des Instituts St. Pölten insbesondere, St. Pölten 1881; O. Lautenschlager, Maria Wards, Stifterin des Instituts der engl. Fräulein, Leben u. Wirken 2. Aufl., Straubing 1880; M. K. Elis. Chambers, Leben der M. Ward, herausgeg. v. P. Coleridge, S. J.; aus d. Engl., Regenburg 1888 (2 Bde). — Vgl. Henrion-Fehr., Mönchsorden II, 38—40; Schels, Die neueren relig. Frauengenossenschaften, Schaffhausen 1858; Schuppe, D. Wesen u. d. Rechtsverhältnisse der neueren rel. Frauengenossensch., Mainz 1868, S. 18 ff; Heimbucher, Orden u. Kongr. d. kath. K. II, 316—321; Brück, s. v. im KKL² IV, 572—580.

Diese Genossenschaft, unter den neueren katholischen Frauenkongregationen eine der angesehensten und einflußreichsten, verdankt ihre Entstehung einem jener Versuche, der Gesellschaft Jesu ein gleichnamiges weibliches Institut zur Seite stellen, wie sie seit Loyolas Zeit mehrfach hervortraten, bis Urban VIII. 1631 ein definitives Verbot solcher weiblichen Nachahmungen des Jesuitenordens erließ (s. unten). Mary Ward, Tochter eines katholischen Landedelmannes unter Königin Elisabeth (geb. zu Mollwith 1585), flüchtete

Digitized by Google

mit ihrer Familie um den Anfang des 17. Jahrhunderts nach Flandern, trat hier, nach Zurückweisung mehrerer Heiratsanträge, als Laienschwester in ein Clarissinnenkloster zu St. Omer, konnte sich jedoch weder hier noch im gleichnamigen Kloster zu Gravelines, wo sie sich dann einige Zeit lang aufhielt, zum festen Anschluß an den Orden der hl. Clara entschließen. Ihr schwebte vielmehr das Ideal eines der Gesellschaft Jesu möglichst genau nachgebildeten Klosterfraueninstitut für weiblichen Jugendunterricht vor. Nachdem sie unter Jakob I. noch einmal kürzere Zeit in ihrer englischen Heimat verweilt und hier mehrere römisch-katholische Jungfrauen adeliger Abkunft, angeblich sieben an der Zahl, für ihr Projekt gewonnen hatte, kehrte sie mit ihren Gefährtinnen nach Flandern zurück. Hier gründete sie 1609 zu St. Omer unter bischöflicher Protektion das erste Institut ihrer **Jesuitissae**, welchem innerhalb der nächsten zwei Jahrzehnte mehrere weitere folgten. So zuerst eins in Lüttich; dann bei einem abermaligen englischen Aufenthalt der Stifterin (wobei diese Verfolgungen zu bestehen hatte, ja angeblich zum Tode verurteilt und nur auf besondere hohe Fürsprache hin begnadigt wurde) eins in London; weiterhin welche in Trier, Köln, München, sowie (gelegentlich einer Romreise unter Papst Gregor XV.) auch einige italienische. Wegen unbotmäßigen Verhaltens eines Teils dieser Jesuitinnen-Häuser gegen die vorgesetzten Bischöfe befahl Urban VIII. 1629 seinen Nuntien, den Ordensgründungsversuch zu unterdrücken. Als Maria durch ein Rundschreiben an die Vorsteherinnen ihrer Institute diese vielmehr zum Widerstand gegen die Nuntien aufforderte und ihre Genossin Cambiani zur Visitatorin des Ordens bestellte, erklärte Urban durch die (vom 13. Januar 1630 datierte, aber erst am 21. Mai 1631 veröffentlichte) Bulle „**Pastoralis Romani Pontificis**“ die neue Genossenschaft für aufgehoben. Gegen die Stifterin, welche unter dem Schutz des baierischen Kurfürsten Max mehrere Jahre an der Spitze ihres Münchener Instituts gewirkt hatte, erging später ein Inquisitionsprozeß wegen ketzerischer Lehren und Bestrebungen. Nach mehrjähriger nicht gerade harter klösterlicher Haft in Rom wurde sie 1637 entlassen — zunächst nur wegen angegriffener Gesundheit zum Gebrauch der Heilquellen von Spaa, später unter Gestattung der Rückkehr in ihre englische Heimat, wo sie 1645 zu Hewarth starb.

Als Jesuitissen-Vereine gingen die Wardschen Institute allerdings vollständig unter; doch überdauerte eines derselben, jenes Münchener Haus, den von Rom aus ergangenen Vernichtungssturm. Dank dem Schutze der kurbaierischen Regierung konnte dasselbe seit Ende des 17. Jahrhunderts im südöstlichen Deutschland eine Anzahl Zweigniederlassungen begründen; so in Augsburg 1680, in Burghausen 1683; später in Mindelheim, Bamberg, Altötting, Günzburg — wozu außerdem mehrere gleichgeartete Anstalten in Österreich (bes. St. Pölten, Prag, Pest) und in Kurmainz (Fulda 1732; Aschaffenburg 1748; Mainz 1752) kamen. „**Instituta Mariae**“ oder „Institute der englischen Fräulein“ waren die Namen, unter welchen die Genossenschaft sich nunmehr verbreitete. Auch England erhielt während der Regierungen der letzten Stuarts ein solches Institut (zu Hammersmith bei London), von München aus gestiftet durch Miß Frances Bedingfield (1669), wozu später noch eins zu York hinzutrat. — Alles der Organisation des Jesuitenordens direkt Nachgebildete vermieden die Gründerinnen und Leiterinnen dieser späteren Nachtriebe von Maria Wards Münchener Wirksamkeit. Die Glieder ihrer Genossenschaft, zerfallend in (meist adelige) Lehrfrauen oder „Fräulein“ und in Laienschwestern („Schwestern“), legen nur einfache Gelübde ab. Von diesen können sie bei etwaigem Rücktritt ins Weltleben entbunden werden. Sie tragen schwarzes Ordenskleid mit weißem breitem Kragen und weißer Haube sowie mit langem schwarzem Schleier beim Ausgehen, und widmen sich neben ihrer Erzieherinnenthätigkeit auch Verrichtungen der Armen- und Krankenpflege. Für die ihrem Kerne nach von M. Ward sich herschreibenden 81 Lebensregeln des Münchener Mutterhauses suchte die Oberin Katharina d'Ausson 1693 vergebens die päpstliche Genehmigung Innocenz' XII. zu erlangen. Erst dessen Nachfolger Clemens XI. bestätigte 1703 (durch die Bulle **Inscrutabili divinae providentiae**) jene Satzungen des Münchener Instituts, ohne jedoch auf Maria Ward und deren Genossinnen irgendwie Bezug zu nehmen. Eine Anerkennung der Verdienste jener Engländerin um die Gründung der Genossenschaft wurde päpstlicherseits — wohl den Jesuiten zulieb — geflissentlich vermieden. Wenn daher bald nachher der gelehrte Benediktiner Corbinian Khamm (in dem die „**Virgines angliceae**“ behandelnden Abschnitte seiner **Hierarchia augustana tripartita** [vgl. oben d. Lit.]) jene Bulle Clemens' XI. im Sinne einer päpstlichen Wiederherstellung des Wardschen Instituts auffaßte, so täuschte er sich. Desgleichen lief es den Intentionen der Päpste zuwider, wenn die Glieder der Genossenschaft während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts fortwährend die Ward als ihre Stifterin feierten und derselben das Prädikat „selig“ beilegten. Eine Bulle Be-

Digitized by Google

nedikts XIV. („Quamvis justo“, vom 9. April 1749) verbot diese Seligpreisung der Gründerin ausdrücklich; zugleich betonte sie mit Schärfe, zurückgehend auf Urbans Bulle von 1630, die Nicht-Identität der Schwestern vom Institut Mariä mit etwelchen Jesuitinnen, sowie den „einfachen“ (nicht eigentlich ordensmäßigen) Charakter ihrer Gelübde. Durch eben diesen Benediktischen Erlaß wurde der heftige Verfassungsstreit, welcher die zu den Diöcesen München, Augsburg und Passau gehörigen Institute während der Jahre 1742 bis 1749 heimgesucht hatte, endgiltig beigelegt, und zwar in der Weise, daß die Oberleitung der Genossenschaft zwischen den Bischöfen jener Diöcese und zwischen der Generaloberin des Münchener Mutterhauses geteilt wurde. Die sämtlichen Häuser des Instituts sollten der Jurisdiktion der Bischöfe unterstellt sein; in Sachen der Visitation jedoch, sowie der Aufsicht über das Erziehungswesen ꝛc. sollte jene Münchener Oberin autonom verfahren dürfen. — Auf der Basis dieser Bulle von 1749 hat die Kongregation sich seitdem weiter entwickelt, doch nicht so, daß dem Münchener Mutterhaus die Oberleitung über sämtliche Institute uneingeschränkt verblieben wäre. Vielmehr unterstehen die österreichisch-ungarischen Institute schon seit vorigem Jahrhundert faktisch der Vorsteherin von St. Pölten als ihrer Generaloberin, und jenes Yorker Mutterhaus stellte sich 1816 mit Genehmigung Pius' VII. dem Münchener als autonom zur Seite. Auch das seit 1752 bestehende Mutterhaus zu Mainz verwaltet neuerdings die Angelegenheiten seiner Tochteranstalten auf wesentlich autonome Weise. Durch einen Erlaß Gregors XVI. von 1840 wurde die (seit 1835 statt in München selbst vielmehr in Nymphenburg residierende) Münchener Oberin ausdrücklich nur für die baierischen Fräulein-Institute zur Generalsuperiorin ernannt. — Mehr nur auf innere und disziplinare Angelegenheiten der Kongregationen bezogen sich die von Pius IX. 1876 erlassenen Bestimmungen. Sie zielen zum Teil auf Gewährung einer etwas freieren Bewegung für die einzelnen Schwestern ab; beispielsweise erklären sie die Vorschrift jener 81 Regeln, wonach „innere Seelenzustände, Versuchungen“ u. dgl. seitens der Schwestern der Oberin entdeckt werden müssen, für aufgehoben.

Die Statistik des Engl. Fräulein-Instituts weist, soweit die Anstalten als solche und das sie bewohnende Personal in Frage kommen, ziemlich bescheidene Zahlen auf, nämlich (1890) für Baiern (unter jener Nymphenburger Generaloberin) 13 Häuser mit 63 Filialen und gegen 1700 Schwestern; für Österreich-Ungarn, unter der Generaloberin zu St. Pölten, 11 Häuser mit etwa 300 Schwestern; für Mainz mit seinen 5 Filialen (Bensheim, Bingen, Darmstadt, Viernheim, Worms) gegen 100 Schwestern; für York etwa 40 Schwestern. Sehr beträchtliche Zahlen ergeben sich jedoch, wenn die nach vielen Tausenden zählenden Schülerinnen dieser Schwestern in Rechnung gezogen werden. Auch als katholisches Missionsinstitut sind die Engl. Fräulein von nicht geringer Wichtigkeit (Filiale des Nymphenburger Instituts in Bukarest mit über 100 Schwestern; mehrere Stationen in Ostindien, z. B. eine zu Patua in Bengalen). — Wesentlich auch zur hier behandelten Kongregation gehören zwei zu Anfang unseres Jahrhunderts entstandene irisch-katholische Schwesterschaften: die Loreto-Schwestern, gestiftet 1822 von Frances Ball, und die „Irischen Schwestern der Liebe“, gestiftet 1815 (bezw 1834, wo die päpstliche Genehmigung erfolgte) durch Mary Frances Aikenhead in Dublin. Beide sind von den Englischen Fräulein fast nur nominell verschieden (vgl. Heimbucher, S. 321). **Zöckler.**

Englische Kirche ſ. Anglikaniſche Kirche Bd I S. 525, 4.

Englische Reformation ſ. Cranmer Bd IV S. 317, 12 ff.

Englischer Gruß, Ave Maria ſ. Roſenkranz.

Enkolpien ſ. Amulett Bd I S. 472, 59 ff.

Enkratiten. — Vgl. G. Salmon in DchrB 1, 1877, 118—120; Ad. Hilgenfeld, Ketzergeſchichte des Urchriſtentums. Leipzig 1884, vv. ll.

Enkratiten (ἐγκρατεῖς [Iren.], ἐγκρατηταί [Clem. Al.], ἐγκρατί[τ]αι [Hipp. Epiph.]), werden in der christlichen Ketzergeschichte solche Christen genannt, die sich grundsätzlich der tierischen Nahrung, berauschender Getränke und des geschlechtlichen Verkehrs enthalten. Diese Erscheinung ist keine Eigentümlichkeit der christlichen Religionsgeschichte. Mit Recht weist Clemens von Alexandrien (Strom. I, 15, 71) auf die Sarmanen (indische Gymnosophisten [Hipp. Phil. 7, 7 ist der gleiche Hinweis Glosse]) als Verwandte der christlichen Enkratiten hin und vergleicht Hippolyt (8, 20) sie mit den Cynikern. Mit gleichem Rechte

Digitized by Google

hat man Erscheinungen wie den Nasiräat oder den Essenismus als Parallelen herbeigezogen. Indessen läßt sich zwischen diesen Erscheinungen kein genetischer Zusammenhang konstruieren. Man kann deshalb auch nicht von einer christlichen Sekte der E. reden, noch weniger von einem Stifter der E., als welchen Eusebius zuerst den Tatian bezeichnet hat (H. E. 4, 28; vgl. auch den A. Severianer). Mit dem Gnostizismus darf man sie vollends nicht zusammenwerfen, was natürlich nicht ausschließt, daß E. gelegentlich gnostische Lehren vertreten haben. Wenn Irenäus (I, 28, 1) seine *ἐγκρατεῖς* von Satornil und Marcion ableitet, so dürfte diese Bemerkung sich damit erledigen, daß eben auch diese Männer oder ihre Anhänger enkratitische (asketische) Neigungen besessen haben. Der Widerspruch gegen die Seligkeit Adams, nach Irenäus eine Sonderlehre Tatians (s. d. A.) und von ihm in die Sekte eingeführt, ist offenbar von enkratitischen, nicht gnostischen Voraussetzungen aus erhoben worden. Hippolyt (Phil. 8, 20) sagt von seinen *ἐγκρατίται* ausdrücklich, daß ihre Ansichten über Gott und Christus mit denen der Kirche übereinstimmten. Clemens, an dessen Angaben im dritten Buch der Stromata man den Enkratismus am besten studieren kann, obwohl er gerade in diesem Zusammenhang einer besonderen Sekte der *ἐγκρατηταί* nicht gedenkt (s. aber Paed. II, 2, 33; Strom. I, 15, 71; VII, 18, 108), berichtet von Julius Cassianus, den er den Stifter der doketischen Häresie (s. A. Bd IV S. 764,[2]) nennt, er habe *περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας* geschrieben, und teilt aus diesem Werke drei Bruchstücke enkratitischen Inhalts mit (III, 13, 91. 92). Enkratitischen Tendenzen diente, nach den uns erhaltenen Bruchstücken zu urteilen, auch das Ägyptenevangelium (s. Bd I, 660, 53 ff.). Epiphanius hat den E., die nach ihm eine weite Verbreitung hatten, einen besonderen Abschnitt seiner Ketzergeschichte gewidmet (haer. 47 *περὶ ἐγκρατιτῶν*). Er spricht von ihrem Dualismus, weiß, daß sie Akten des Andreas, Johannes, Thomas und andere Apokryphen zu ihren heiligen Schriften rechnen und dafür das AT nur mit Auswahl lesen, und berichtet (doch vgl. schon Clem. Strom. I, 19, 96), daß sie beim Abendmahl statt des Weines Wasser gebrauchen (ähnlich bei anderen Sekten haer. 30, 16. 42, 3. 46, 2. 61, 1). Philastrius will (haer. 77; vgl. August. haer. 64. Praedestin. 64) eine eigene Sekte der Aquarii kennen, die ihren Namen von dem gleichen Brauch erhalten haben sollen. Auch der Name *ὑδροπαραστάται* hat deshalb an ihnen gehaftet (Cod. Theodos. 16, 5). Als ersten Bekämpfer der Enkratiten nennt Eusebius (4, 28; vgl. 4, 21 und Chron. ad ann. Abr. 2220 Sever. 11) den Musanus. Aber schon 1 Ti 4, 3—6 hat den Enkratismus verurteilt: denn alle Kreatur Gottes ist gut, und nichts verwerflich, das mit Danksagung empfangen wird.

G. Krüger.

Ennodius, Magnus Felix, †521. — Ausgaben seiner Werke: ältere, Basel 1569. v. Schott, Tournay 1611 und Sirmond, Paris 1611; in MSL Bd. 63. — Im CSEL Vol. VI: opp. rec. G. Hartel, Wien 1882. In den M. G. auctor. antiquiss. tom. VII, opp. rec. Vogel, Berol. 1885. Letzterer Ausgabe geht eine Biographie des E. voran. — Litteratur: Fabricii Bibl. lat. II; Dupin, Nouvelle Bibl. des auteurs eccl. V; Schröckh, K.Gesch. XVII; Bähr, Gesch. der röm. Litt. Suppl. B. II, 406; Ebert, Gesch. der christl. lat. Litt. 1874, S. 413 ff.; Manitius, Gesch. der christl. lat. Poesie bis Mitte des 8. Jahrh. 1891, S. 360 ff.; Magani, Ennodio Pavia 1886; Fertig: E. u. s. Zeit (im Passauer Progr. 1855 u. 56).

Nach den eigenen Angaben des E. ist er unter Theoderich geboren und zwar in Arles; sein Vater hieß Firminus, sein Geburtsjahr kann nur 473 oder 474 sein. Seine Familie war zwar angesehen, aber verarmt; nach dem frühen Verluste seiner Eltern fand E. bei wohlhabenden Leuten, wohl Verwandten in Ticinum (Pavia), nicht, wie meist angegeben wird, in Mailand, Aufnahme und Erziehung. Sein Leben war bis zum Mannesalter rein weltlich, seine Bildung profan-klassisch. Er trat noch in jungen Jahren in den Ehestand, und sein äußerlich glänzendes Leben schien ganz den Verlauf nehmen zu sollen, wie bei andern gebildeten Heiden jener Zeit. Dennoch trat er, durch welche Umstände veranlaßt, bleibt unbekannt, zum Christentum über, ohne doch dabei eine eigentliche „Bekehrung" zu erleben. Diese folgte erst später in einer Krankheitszeit, und damit ein ziemlich schroffer Bruch mit seinem bisherigen Leben und seinen klassischen Neigungen. Mit Einwilligung seiner Gattin trennte er sich von ihr, um ein geistliches Leben zu führen, und veranlaßte auch jene, sich in ein Kloster zurückzuziehen. Noch vor 494 wurde er von dem Bischof Epiphanius von Ticinum (s. d. A.) zum Diakon geweiht und begab sich um das Jahr 496 in gleicher Würde nach Mailand, von wo aus er seine meisten Briefe geschrieben hat. Von hier aus hat er auch bedeutsam in das Schisma eingegriffen, welches damals die römische Kirche spaltete, und ist durch diese seine Teilnahme an einer größeren kirchengeschichtlichen Aktion über die Grenzen seiner engeren kirchlichen Wirkungssphäre bekannt geworden.

Digitized by Google

Mit dem damals schwebenden Bruch der occidentalischen, insonderheit römischen Kirche mit Byzanz, auf welchen hier nicht näher eingegangen werden kann, hing es zusammen, daß dem 498 gewählten römischen Bischof Symmachus in dem Presbyter Laurentius ein Gegenbischof entgegentrat. Theoderich, welcher im Jahr 500 nach Rom kam, entschied sich für Symmachus, und eine Synode von 501 (**synodus palmaris**), von Theodorich **ad hoc** berufen, lehnte es ab, über Symmachus zu Gericht zu sitzen, welcher als rechtmäßiger Bischof anzuerkennen sei. Es fehlte trotzdem nicht an mehrseitigen Angriffen gegen diese Synodalentscheidung, und mit Bezug hierauf glaubte sich E. berufen, — ähnlich wie es bereits Bischof Avitus von Vienne gethan hatte, — das Wort zu ergreifen und für die beanstandete Synode und damit zugleich für die Autorität des Symmachus gegen Laurentius einzutreten. Er that dies in dem **libellus adversus eos qui contra synodum scribere praesumpserunt.** Die Haltung dieser Schrift ist stark polemisch, der Ton gereizt, der Stil schwülstig und weitschweifig; eine ruhige sachliche Verhandlung sucht man darin vergeblich, und als Anwalt des römischen Bischofs, den er mit Vorliebe **papa** nennt, päpstlicher als der Papst, sucht er dessen Würde und Stellung aus den Verdiensten des heil. Petrus zu erweisen. Einem Menschen, auch einer Synode stehe nicht zu den Papst zu richten, — dies habe sich Gott vorbehalten; ja, wenn sittliche Mängel und tadelnswerte Handlungen am Papst zu rügen seien, so werde dergleichen durch die Tugenden des Apostelfürsten zugedeckt. Einige charakteristische Stellen dieser Art nehmen sich bereits recht pseudoisidorisch aus: Der römische Bischof **beati Petri apostoli vicarius aestimatur; . . . ille (Petrus) perennem meritorum dotem cum hereditate innocentiae misit ad posteros; quod illi concessum est pro actuum luce, ad illos pertinet quos par conversationis splendor illuminat. Quis enim sanctum esse dubitet, quem apex tantae dignitatis attollit, in quo si desint bona adquisita per meritum, sufficiunt quae a loci decessore praestantur. — — — Voluit (deus) beati Petri apostoli successores caelo tantum debere innocentiam et subtilissimi discussoris indagini inviolatam exhibere conscientiam. — — Inter deum atque homines interpres extitit lingua pontificum.** Mit besonderem Nachdruck wird auf den Canon der sardizenischen Synode hingewiesen: **Si quis episcoporum judicio provinciali depositus fuerit, romanum papam, si placet, rursus appellet, et ipse, si videtur, reparet judicia in opitulatione damnati.**

E. ist bis zum Jahr 512 Diakon in Mailand geblieben und trug sich wohl mit der Hoffnung, Nachfolger des betagten Bischofs Laurentius daselbst zu werden. Diese Hoffnung erfüllte sich nicht, da nach dem Tode des Laurentius Eustorgius Bischof von Mailand wurde. Dafür erhielt er das Bistum seiner früheren Heimat Pavia (Ticinum) im Jahr 514 (nicht 511, wie gewöhnlich angegeben wird). Trotz seiner schwankenden Gesundheit ist E. mehrfach, wohl infolge seiner rhetorischen Begabung, zu wichtigen Gesandtschaftsreisen verwendet worden: mit seinem Vorgänger Epiphanius von Pavia wurde er im Auftrag Theoderichs mit einer Mission an den Burgunderkönig Gundobad betraut, und im Auftrag des Papstes Hormisdas war er zweimal (515 und 517) am Hof des byzantinischen Kaisers Anastasius, um die Beilegung des damals bestehenden Schismas zwischen abendländischer und morgenländischer Kirche zu betreiben. Von einem Erfolg war freilich keine Rede. Diese Gesandtschaftsreisen, überhaupt seine bischöflichen Lebensjahre, liegen sehr im Dunkel. Er starb 521.

E. hat die profan-klassische Bildung seiner Jugend allerdings mit dem Christentum vertauscht, aber seinen Schriftwerken hängt die heidnische Rhetorik und Vorstellungsweise noch sehr erkennbar an; am meisten in seinen Poesien ist dieses heidnische Gepräge zu bemerken: gedankenarm, schwülstig, ohne poetische Begabung, oft in sklavischer Nachahmung klassischer Muster — zeigen sie die klassische Poesie in ihrer Entartung. Ein Jubiläumsgedicht auf Bischof Epiphanius von Ticinum in Hexametern ist typisch für diese heruntergekommene und armselige Nachblüte der klassischen Dichtung. Seine Hymnen, sehr unfrei denen des Ambrosius nachgebildet, lassen das lyrische Element zurücktreten, da sie vorwiegend geschichtliche Dinge episch referieren. Auch die zum Preis von Märtyrern, Heiligen, christlichen Festen gedichteten Lieder sind trocken, poesielos, oft trivial; seine Epigramme vollends sehr unbedeutend.

Als Theolog steht er auf semipelagianischem Standpunkt, der aus seinem Antiaugustinismus kein Hehl macht. Es kommt auf die Entscheidung des Menschen an, ob er die Gnade Gottes annehmen, oder ablehnen will; daß der Mensch nach seinem Fall nur Freiheit zum Bösen habe, ist nach E. eine verwerfliche Lehre (**schismatica propositio!**). **Ubi est illud apostoli clamantis et pro arbitrii libertate testantis: Velle**

Digitized by Google

adjacet mihi, perficere autem non invenio? Quid est aliud nisi dicere: novi dextrum iter eligere, sed nisi ingredientem juverit gratia superna, lassabo?... Nisi talibus monitis et voluntas nostra, quae libera est, et labor praestet obsequium, ad periculum et gehennam non imperio aliquo, sed sponte devolvimur. Itaque aut praemium devotio, aut poenam contemptus operatur; alioquin non erit justa retributio, quae aut per supplicia refertur necessitate peccantibus, aut bonam mercedem offert operi ad quod attrahuntur inviti etc. (epist. II, 19).

Außer den schon genannten Schriften, nämlich 1. libellus adversus eos, qui contra Symmachum scribere praesumpserunt; und 2. seinen Hymnen, Epigrammen u. a., sind noch zu nennen: 3. seine zahlreichen Briefe, die aber — von wenigen abgesehen — recht unbedeutend sind, und sich höchst selten über das Niveau gleichgiltiger Privatangelegenheiten erheben. 4. Die vita Epiphanii episc. Ticin., als Quelle für das Leben seines Vorgängers wichtig (s. d. A.), und 5. die vita beati Antonii, stark legendarisch, im Geschmack der Zeit. 6. Panegyricus dictus clementissimo regi Theoderico, ein richtiger Panegyrikus mit schwülstigen Übertreibungen und exzentrischen Schmeicheleien, — ebenfalls im Geschmack der Zeit. 7. Eucharisticum de vita, — ein Stück von Selbstbiographie; und viele kleinere dictiones über verschiedenartige Materien ohne wesentliche Bedeutung. D. **Th. Förster.**

Entäußerung Christi s. Kenosis.

Entführung s. Eherecht, oben S. 216, 6—28.

Enthaltsamkeit im weitesten Sinne wäre die Tugend überhaupt von ihrer negativen Seite, also die freie aus dem Glauben und der Liebe zu Gott stammende Verzichtleistung auf alles, was seinem heiligen Willen und dem göttlichen Ebenbilde in uns zuwider ist, 1 Mos 39, 9; To 4, 6; weshalb der Sündenfall der ersten Menschen gar wohl auf den Mangel an Enthaltsamkeit zurückgeführt werden kann. Die Enthaltsamkeit im allgemeinen, die ἐγκράτεια, wird empfohlen Ti 1, 8; 2 Pt 1, 6; Ga 5, 22. Dem Christen wird die Enthaltsamkeit auch als Heiligungsmittel befohlen 1 Ko 10, 23; 7, 5; 1 Pt 4, 8 und auf gänzliche Verzichtleistung oder Vermeidung des Übermaßes von leiblichen Genüssen, als Enthaltsamkeit im engeren Sinne, bezogen in Beschränkung der drei, dem Menschen mit dem Tiere gemeinsame Triebe, dem Nahrungstrieb, dem Geschlechtstrieb und dem Hang nach Ruhe, 1 Pt 2, 11. Doch wird vom Herrn wie von den Aposteln die gesetzliche, menschlich gemachte Enthaltsamkeit ebenso entschieden abgewiesen Mt 15, 1—20; Kol 2, 16—23.

Klassisch für die Entwickelung der christlichen Anschauung über die Enthaltsamkeit ist besonders Pauli Wort 1 Ko 9, 24 fg. geworden. Denn übte einerseits vom Volk des AT her dessen Askese, besonders das Nasiräat, ihren Einfluß auf sie, so wurde andererseits durch das Bild und den Ausdruck bei Paulus der Einfluß des sogenannten philosophischen Lebens mit seiner Enthaltung von gewissen Arten der Nahrung, Kleidung ꝛc. auf das christliche Leben begünstigt. — Schon im Hirten des Hermas (III, 9, 11) finden sich dann Spuren von Versuchen zu geschlechtlicher Enthaltung unter den schwierigsten Verhältnissen. Auch in den apostolischen Konstitutionen begegnen wir solchen, welche den allgemeinen christlichen Beruf, sich in Zucht und Übung zu nehmen, in ganz absonderlicher Weise ausüben und deshalb einer höheren kirchlichen Würde teilhaftig sind. Die Enkratiten (s. d. A. oben S. 392) erscheinen im Gegensatz zu den Psychikern bald unter dieser, bald unter jener Form in der Kirche und traten, wenn die von ihnen geforderte Enthaltung, z. B. selbst des Weines beim Abendmahl, von ihr verworfen wurde, oft auch im Gegensatz zu ihr auf. So zieht sich die Abstinenz als die negative Seite der Askese und Bußzucht durch die ganze Kirche des Mittelalters hin und drückt ihr vielfach ihr eigentümliches Gepräge auf.

So wenig nun zu verkennen ist, daß sich darin teilweise die weltverleugnende Kraft des Christentums bewährt, und so richtig es bleibt, daß die Askese der Enthaltung im ganzen weit unverfänglicher ist, als die der sogenannten positiven Selbstentsinnlichung durch Geißeln ꝛc., so verkehrt wird doch auch jene, wenn sie als absonderliches, gutes Werk gelten, sich für einen Gott geleisteten Dienst ausgeben, sich als eine höhere Art von Christentum über das gewöhnliche erheben will und kleinlich, hochmütig, unduldsam wird oder sich zu jener Schonungslosigkeit gegen den sinnlichen Organismus steigert, welche schon

Digitized by Google

Paulus rügt Kol 2, 23; 1 Ti 4, 1—5. Denn je gesunder dieser Organismus, desto leichter wird die möglichst vollständige Pflichterfüllung 1 Ti 5, 23. Daher muß er wie vor Überreizung so auch vor Abstumpfung bewahrt werden, die überdies häufig wieder in jene umschlägt. Wenn ebendeshalb die Enthaltung im einzelnen Fall zu üben oder aufzugeben ist, je nachdem sie zu solcher Pflichterfüllung geschickt macht oder nicht, so bleibt ihre allgemeine Bedeutung immer die, daß sie die Herrschaft des Fleisches über den Geist verhütet, die da eintritt, wo der Gedanke an einen leiblichen Genuß und das Verlangen nach ihm die Seele erfüllt und unabweislich zur Befriedigung treibt. Will so der Leib zum Tyrannen der Seele werden, oder ist er es geworden, so ist, ganz abgesehen von allem anderen, Enthaltsamkeit zu üben, bis jene Herrschaft gebrochen und die Gefahr derselben beseitigt ist. Und so liegen teils in der Individualität, besonders insofern sie durch das Temperament bedingt ist, teils in den Zeitverhältnissen (1 Ko 7, 26), teils in der besonderen Berufsart (1 Ko 9, 1 f.) für den Christen die Aufforderungen, sich für die eine oder die andere Art der Enthaltung von an sich erlaubten sinnlichen Genüssen zu entscheiden; wozu dann noch die rechte Rücksicht auf andere kommt. Denn würde durch das Gegenteil schwachen Gemütern ein Ärgernis gegeben, so verzichtet er um der Liebe willen eher auf einen solchen Genuß, als daß er ihnen zum Anstoß gereicht (Rö 14), fühlt sich dann aber freilich auch wohl zum Streben nach Berichtigung des Vorurteils veranlaßt, 1 Ko 6, 12; 10, 23.

Im Sinne dieser eben gezeichneten Hauptgesichtspunkte hat die evangelisch-lutherische Kirche auch die Enthaltsamkeits-Theorie und -Praxis in den beiden Hauptzweigen der katholischen Kirche, namentlich ihres Fastens (s. d. A.), stets beurteilt. Gegen die gesetzliche und äußerliche Enthaltsamkeit in der mittelalterlichen Askese hat sich Luther oft ausgesprochen, und der Artikel XXVI der Augsburgischen Konfession wahrt auf Grund der rechten Schriftlehre den evangelischen Standpunkt, welcher bei aller Betonung einer Gott wohlgefälligen und menschlich nothwendigen Mäßigkeit und teilweisen Enthaltsamkeit in leiblichen und irdischen Genüssen doch die evangelische Freiheit des Christen schützt und eine gesetzlich aufgezwungene oder durch Gelübde geforderte äußere Enthaltsamkeit als unevangelisch zurückweist. Dieser gesunde evangelische Standpunkt ist auch bei den so heilsamen und durchaus notwendigen Enthaltsamkeitsbestrebungen der Gegenwart festzuhalten.

Die Enthaltsamkeits- und Mäßigkeitsvereine der Neuzeit führen den Kampf gegen den Alkohol, der vor c. 1000 Jahren bei den Arabern aufgekommen, in Europa vor 600 Jahren zuerst als Medizin gebraucht wurde, darnach im 30jährigen Kriege ein Getränk der Vornehmen war und namentlich seit dem 7jährigen Kriege als Genußmittel in den unteren Ständen des Volkes eine immer steigende und geradezu erschreckende Verbreitung gefunden hat. Im deutschen Reichssteuergebiete war nach den Angaben des Kaiserlichen statistischen Amts (Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich 1882 S. 130), der mutmaßliche Alkoholkonsum in dem 11jährigen Durchschnitt der Jahre 1870—1880/81: 4,5 Liter à 100%, das ist Trinkbranntwein zu 40% 11,25 Liter auf den Kopf der Bevölkerung. Philipp Gerstfeld (Beiträge zur Reichssteuerfrage ꝛc. Leipzig 1879 S. 110) berechnet aus der in den Jahren 1875—78 in den Brennereien des Reichssteuergebietes erzielten Produktion, nach Abzug der exportierten Menge und der Bonifikation für zu gewissen gewerblichen Zwecken verwendeten Spiritus, daß mindestens 200 Millionen Liter Alkohol zu 100% zum wirklichen leiblichen Genuß der Bevölkerung allein des reichsrechtlichen Branntweinsteuergebiets verfügbar wären d. h. rund 6 Liter per Kopf der Gesamtbevölkerung oder 15 Liter Branntwein à 40%, wie er thatsächlich genossen wird. Von den 34 Millionen Bewohnern des Reichssteuergebiets sind aber 35% Kinder im Alter von weniger als 15 Jahren und ebensoviel Frauen d. h. also 70% abzurechnen. Für die übrig bleibenden 30% der Einwohner männlichen Geschlechts über 15 Jahren, d. h. für 10 Millionen Einwohner, verbleibt also ein jährliches Quantum von 2 Millionen Hektoliter oder 20 Liter per Kopf à 100% das ist 50 Liter genießbaren Schnaps, also fast 1 Liter Schnaps pro Woche. Nur wenige Staaten haben einen größeren Branntweinkonsum als Norddeutschland, das nur von Rußland und Dänemark um ein Beträchtliches übertroffen wird. Nach der amtlichen Vorlage über die Schanklizenzsteuer im Jahre 1880 bestanden im preußischen Staate Schenken und Läden, welche geistige Getränke feilboten, am 1. Okt. 1869: 119 945, am 1. Okt. 1880: 165 640 d. i. ein Plus von 38% gegen 23% der Bevölkerungszunahme. (Dr. A. Bär, Die Trunksucht und ihre Bekämpfung durch die Vereinsthätigkeit, Berlin 1884, S. 10.) Wenn nun in Betracht zu ziehen ist, daß bei uns der Branntweinkonsum nicht auf alle Klassen der Bevölkerung sich gleichmäßig verteilt, wie etwa in England, Schweden und Rußland, wo fast die gesamte Bevölkerung in allen Gesellschaftsklassen

Digitized by Google

daran teilhat, daß vielmehr in Deutschland der Branntweinkonsum sich thatsächlich immer mehr auf die minder bemittelten Volkskreise und hauptsächlich auf die arbeitenden Klassen beschränkt, so ist es nicht schwer zu bemessen, in welchen ungeheuren Massen er hier genossen wird. Damit soll aber nicht gesagt werden, daß die Trunksucht nur in den untern Volksklassen ihre Opfer zählt. Auch der immer wachsende Bierkonsum, welcher 1861—65 auf 37 Liter, 1872—75 auf 67,3 Liter pro Kopf berechnet wurde, aber schon in der 10jährigen Periode von 1872—81 im Deutschen Reich die ansehnliche Höhe von 87,6 Liter pro Kopf der Bewohner erreichte, und im Jahre 1896 108,5 auf den Kopf betrug, ist die Ursache vielfacher leiblicher und sittlicher Verkommenheit.

Der Zusammenhang zwischen der Trunksucht und der Zunahme von Selbstmord, Wahnsinn und Verbrechen tritt überall offen zu Tage. In den 5 Jahren von 1876—80 sind im preußischen Staate durchschnittlich alljährlich 4450 Selbstmorde vorgekommen, wovon nachweisbar 508 durch Trunksucht oder Säuferwahnsinn bedingt waren. In denselben Jahren sind den Irrenanstalten des preußischen Staats allein 690 Personen zugegangen, die an delirium tremens gelitten haben und zwar 650 Männer und 40 Weiber. Unter 4018 Irren, bei denen die Krankheitsursache ermittelt war, befanden sich 1088 oder 27%, bei denen der Alkoholismus die Ursache der Geisteßstörung gewesen (vgl. dazu Dr. Nasse, Wie können die deutschen Irrenärzte zur Beseitigung des Schadens, den der Alkohol-Mißbrauch in unserem Volke anrichtet, mitwirken? Vortrag in der Sitzung des Vereins der deutschen Irrenärzte zu Hamburg 1875). Und wenn angegeben wird (Bär a. a. O. S. 15), daß allein im preußischen Staate alljährlich 2016 Personen (1921 Männer und 95 Weiber) in den Irren- und allgemeinen Heilanstalten an Säuferwahnsinn behandelt werden, so stellen diese Zahlen noch nicht annähernd den Ausdruck der thatsächlichen Wahrheit dar, da viele dieser Kranken nicht in öffentlichen Anstalten behandelt werden, und bei vielen an Alkohol-Mißbrauch Verstorbenen die wahre Todesursache nicht angegeben wird. — Noch deutlicher, als auf dem Gebiete der Leibes- und Geisteskrankheiten, werden die verhängnisvollen Folgen der Trunksucht im sittlichen Leben sichtbar. Ein sehr großer Teil aller Verbrechen, insbesondere die schweren gegen das Leben des Nächsten, werden unter dem Einfluß der Trunkenheit verübt. Nach einer in 120 deutschen Anstalten gemachten Ermittelung hat sich ergeben, daß von 32 837 Gefangenen 13 706 oder 41,7%, unter der Einwirkung des Alkohols ihr Verbrechen begangen haben. Unter dem Einfluß des Alkohols war verübt worden der Mord in 46%, der Totschlag in 63%, Körperverletzung schwerer Art in 74%, Widerstand gegen die Staatsgewalt in 76%, Notzucht in 66% und Verbrechen gegen die Sittlichkeit sogar in 77% (Dr. Bär, Der Alkoholismus, seine Verbreitung und Wirkung auf den individuellen und sozialen Organismus. Berlin 1878 S. 348; von Oettingen, Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Sozialethik 4. Aufl. 1882, § 55).

Daß solchen Erscheinungen gegenüber der Kampf der Enthaltsamkeitsvereine trotz ihrer anfangs mit Recht getadelten unevangelischen Kampfesweise (Abforderung von Gelübden) und vorkommenden Einseitigkeiten (Verwerfung alles und jedes Genusses von Spirituosen als Sünde) doch ein berechtigter und hochnötiger ist, wird kein Freund des Volkes leugnen können. Die Reaktion gegen das Branntweintrinken fing zuerst in Nord-Amerika an, wo 1813 zuerst in Boston ein Verein mit dem sog. Mäßigkeitsprinzip gegründet wurde. Im Jahre 1826 stellte eine neue Vereinigung in Boston den Grundsatz völliger Enthaltsamkeit auf. Im Jahre 1832 verbot der Kriegsminister allen Branntwein beim Militär und 1835 gingen 4000 Brennereien ein und 8000 Krämer und Wirte verzichteten freiwillig auf den Handel mit Branntwein. Die Zahl der Vereine wuchs in diesem Jahre dort auf 8000. Diese großen Erfolge begeisterten den Prinz Johann von Sachsen zu einem Aufruf gegen das Branntweintrinken und veranlaßten den preußischen König Friedr. Wilhelm III., über die Grundsätze, Mittel und Resultate der amerikanischen Vereine Erkundigung einzieben zu lassen und den von der Bostoner Gesellschaft als Agent herübergesandten Geistlichen Robert Baird im Herbst 1835 in seinen Bestrebungen zu unterstützen. Durch Anregung der Regierung entstanden in Preußen vielfach Vereine seit 1838. Hervorragend war die Wirksamkeit dieser Vereine in Prov. Preußen (Dr. Wald), in Berlin (Dr. Kranichfeld), in Schlesien (P. Vetter), in der Rhein-Provinz (P. Thümmel), in Hannover (P. Böttcher). Vorzüglich in Schlesien nahm die Enthaltsamkeitssache einen ganz besonderen Aufschwung. Im ganzen bestanden im Jahre 1845 in Deutschland 1072 Vereine mit 425 552 Mitgliedern mit dem unzweideutigen Grundsatz der Entsagung von Branntwein. Diejenigen Vereine, die sich nur zu dem Grundsatz der Mäßigung bekannten, sind entweder zerfallen, weil das Maß sich schwer bestimmen ließ oder haben mit der Zeit den Grundsatz der Ent-

Digitized by Google

haltsamkeit angenommen. (Vgl. Dr. W. Bode, Kurze Geschichte der Trunksitten und Mäßigkeitsbestrebungen in Deutschland. München 1896; Dr. Martius, Die Rettung der Trinker und die Bekämpfung der Trunksucht. Gotha 1892; G. F. Fuchs, Der Alkoholismus und seine Bekämpfung. Heilbronn 1883; Dr. Rindfleisch, Der Kampf wider den Branntwein. Danzig 1879.

In der römisch-katholischen Kirche sind schon in den dreißiger und vierziger Jahren unseres Jahrhunderts begeisterte Enthaltsamkeitsredner aufgetreten, wie in Amerika der vom Papst mit dem Titel „Toleranzapostel" benannte Priester Charles Chiniqui, in Irland und England der berühmte Kapuzinerpater Theobald Mathew († 1856), in Deutschland der Pfarrer Fietzek, der Franziskanerpater Brzozowski in Oberschlesien und der Kaplan Soltesz, vor allem aber der Osnabrückische Pfarrkaplan Joh. Matthias Seling († 1860), der predigend in Norddeutschland herumzog und mehr als 80 000 Männer, Frauen und Kinder für den Enthaltsamkeits-Verein gewann unter Ablegung des Gelübdes lebenslänglicher Enthaltung von Branntwein und Mäßigkeit in Bier und Wein. Da er aber merkte, daß diese Gelübde meist schnell gebrochen wurden, griff er zu den katholischen Mitteln der Bußmissionen und Mäßigkeitsbruderschaften, welche dem kirchlichen Organismus eingegliedert wurden. Dadurch wurden zeitweilig große Erfolge erreicht, allein die Blütezeit dieser Bruderschaften ging schnell vorüber. Darnach wendete sich der unermüdliche Seling der Kinderwelt zu und gründete „Hoffnungsscharen", die die Pflanzschulen der Mäßigkeitsbruderschaften bilden sollten. Aber auch diese Bildung hat in Deutschland kein langes Dasein gehabt. Dagegen ist die katholische Kirche noch lebhaft thätig für die Mäßigkeitsbewegung durch Beeinflussung der öffentlichen Meinung, verfällt aber dabei oft und leicht in die altgewohnte Unart, die Reformation und den Protestantismus als angebliche Ursachen der sittlichen Verkommenheit zu beschimpfen und das Andenken Luthers als eines unmäßigen Trinkers zu verunglimpfen, wodurch leider oft das Zusammenarbeiten der beiden Konfessionen auf diesem sonst vielfach neutralen Gebiete unmöglich gemacht wird (vgl. Dr. Martius, Handbuch der deutschen Trinker, und Trunksuchtsfrage. Gotha 1889, S. 179; Dr. Bode, Kurze Geschichte der Trinksitten und Mäßigkeitsbestrebungen in Deutschland. München 1896, S. 54 ff.).

Die Stürme des Jahres 1848 haben die Enthaltsamkeitsvereine im evangelischen Deutschland fast alle verweht. Die übrig gebliebenen traten 1884 zu einem Centralverbande in Deutschland zusammen (Vorstand Pastor Dr. Rindfleisch; Organ: Centralblatt). Neben den spezifischen Enthaltsamkeitsvereinen ist die Enthaltsamkeitssache aber nun gerade seit 1848 in den verschiedenen Vereinen der innern Mission unter dem Vorgang und der Beihilfe des „Central-Ausschusses für die i. M. der deutschen evangelischen Kirche" aufgenommen, durch welche die Kenntnis der schrecklichen Folgen der Trunksucht und der Notwendigkeit ihrer Bekämpfung durch Reden und Vorträge auf Kongressen und Versammlungen ebenso wie durch die Presse in die weitesten Kreise getragen, auch bis in die neueste Zeit die Verbesserung der betr. Gesetzgebung angestrebt, und die ersten Asyle zur Besserung der Trinker gegründet worden sind. Für die rechte evangelische Art dieser Thätigkeit in der Enthaltsamkeitssache hat schon der bekannte National-Ökonom V. A. Huber, neben dem Vater der innern Mission Dr. Wichern, Thesen und Vorschläge veröffentlicht (vgl. Martius, Der Kampf gegen den Alkoholmißbrauch 1884, S. 249), die noch heute die Grundlinien der Arbeit der deutschen Vereine gegen den Mißbrauch geistiger Getränke bilden (vgl. Fliegende Blätter aus dem rauhen Hause in fast allen ihren Jahrgängen von 1844 an; ebenso die Bausteine, Monatsblatt für i. M. Leipzig von 1868 an; Schäfer Monatsschrift für i. M. Gütersloh von 1857 an, sowie die andern Zeitschriften der innern Mission; Lehmann, Werke der Liebe, 2. Aufl. Leipzig 1883, S. 77 ff.; Schäfer, Leitfaden der inneren Mission, Hambg. 1887, S. 117; Martius, Die speziellen Aufgaben der inneren Mission in dem neuerwachten Kampfe gegen die Trunksucht. Magdeburg 1884; Wurster, Die Lehre von der innern Mission, Berlin 1895 S. 323—333). In neuerer Zeit, vorzüglich nach den Kriegen der sechziger und siebziger Jahre erwachte nun überall der Drang zu erneuter, systematischer Kampfarbeit gegen die das Volksleben immer mehr vergiftende Trunksucht und gewann in neuen Unternehmungen und Vereinsbildungen seinen Ausdruck, von denen wir nur die bedeutendsten noch in der Gegenwart Früchte bringenden erwähnen können (vgl. Martius, Der Kampf gegen den Alkoholmißbrauch 1884).

In Schweden war schon im Jahre 1865 ein Gesetz gegen den Branntwein erlassen worden, das sehr wohlthätig wirkte. Um aber die unverhältnismäßig große Zahl der Schankstätten zu vermindern, bildete sich 1865 in Gothenburg eine Aktiengesellschaft, welche nach und nach alle Schankwirtschaften und Schnapsläden in ihren Besitz brachte, um die Zahl

Digitized by Google

derselben zu reduzieren. Die Schenken wurden von 72 auf 45, die Zahl der Schnapsbandlungen von 52 auf 7 herabgesetzt. In den übrig gebliebenen Schenken wurden Wirte angestellt und besoldet, die nach vorgeschriebener Ordnung nur zu bestimmten Zeiten den Schnaps ausschließlich nur auf Rechnung der Gesellschaft verkauften, ohne an dem Verkauf einen Nutzen zu haben. Die heilsamen Folgen dieses sogenannten „Gothenburger Systems" zeigten sich bald in bedeutender Abnahme des Schnapskonsums und wirklicher Besserung der sittlichen Zustände. Das System wurde nach und nach in den meisten Städten von Schweden und Norwegen eingeführt, wodurch in diesen Ländern die Trunksucht mit allen ihren Folgen wesentlich beschränkt worden ist (vgl. Dr. Stark, Der Kampf wider die Trunksucht. Frankfurt a./M. 1885, S. 30 ff.; Dr. Bär, Die Trunksucht in Schweden und das Gothenburger System. Flieg. Bl. 1883, S. 285 ff.). Die Erfolge dieses Systems wurden noch vermehrt, vorzüglich in Norwegen, durch Einführung der von Amerika übernommenen Einrichtung der „Lokaloption" d. i. das Recht der Gemeinde durch Abstimmung der Wahlberechtigten darüber zu entscheiden, ob im Bezirke Schankkonzessionen erteilt werden sollen oder nicht. So ist in Norwegen seit 1830 der Alkoholverbrauch von 16 Litern auf $2^3/_4$ Liter per Kopf und Jahr vermindert (Martius, Die Rettung der Trinker ꝛc. Gotha 1892, S. 39).

Eine eigentümliche Vereinsbildung ist aus der amerikanischen Temperenzbewegung und dem sogenannten Teetotalismus (der Ausdruck stammt von der stotternden Aussprache des Wortes total durch den englischen Steinsetzer Rich. Turner in einer Versammlung im September 1833) in England hervorgegangen, nämlich der Guttempler-Orden (Independent order of good templars) im Jahre 1851/52 im Staate New-York in Nord-Amerika, der freimaurerische Form und ein besonderes Ordens-Ritual hat, von seinen Gliedern das Gelübde der vollständigen Enthaltsamkeit von allen berauschenden Getränken als Genußmittel verlangt und auch „Kindertempel" aus Kindern von 6—16 Jahren sammelt, denen noch umfassendere Gelübde als den Erwachsenen abverlangt werden (vgl. Filskow, Der Guttempler-Orden. Flensburg 1888; Martius, Handbuch der deutschen Trinker- und Trunksuchtsfrage, Gotha 1891, S. 218—241; Geißler, Guttemplerorden oder blaues Kreuz? in Schäfers Monatsschrift für innere Mission 1893, S. 89 ff.). Der Orden kam 1868 nach England, 1877 nach Norwegen und Schweden, 1880 nach Dänemark, und von da 1883 nach Deutschland zunächst Schleswig-Holstein. 1891 ist eine Loge in Berlin und 1893 in der deutsch-redenden Schweiz errichtet worden. Der Orden zählte 1893 im ganzen 99 Großlogen, die über mehrere Erdteile sich verteilen. Die Zahl der erwachsenen Mitglieder betrug 1895: 410 996, doch scheint schon ein Stillstand, wenn nicht ein Rückschritt in der Entwicklung des Ordens eingetreten zu sein, der vorzüglich auf den angelsächsischen Volkscharakter berechnet ist und für das deutsch-evangelische Bewußtsein, bei aller Anerkennung der idealen Begeisterung und der großartigen Erfolge des Ordens, immer etwas Fremdartiges behalten wird.

Während die Guttemplerlogen mehr auf das arbeitende Volk berechnet sind, hat neuerdings der englisch-amerikanische Teetotalismus auch unter den Gebildeten und Gelehrten in Deutschland und der Schweiz Anhänger gefunden, die sich zu einem „Alkoholgegnerbunde" oder „Verein zur Bekämpfung des Alkoholgenusses" zusammengeschlossen haben und gänzliches Aufgeben der bloßen Mäßigkeitsbestrebungen und Einlenken in die Wege des amerikanischen Teetotalismus verlangen (vgl. Internationale Monatsschrift zur Bekämpfung der Trunksitten, Verlag Tienken in Bremerhaven).

Während des Kongresses zur Hebung der Sittlichkeit im September 1877 in Genf wurde auf Veranlassung eines Vortrags von Pfarrer Rochat ein schweizerischer Mäßigkeitsverein gegründet mit dem allgemeinen Zwecke, den Mißbrauch geistiger Getränke in der Schweiz zu bekämpfen und mit der speziellen Aufgabe die Opfer des Alkohols anzusuchen und zu retten. In Anlehnung an das „rote Kreuz", dessen Heimat Genf ebenfalls ist, wählte der Verein das „blaue Kreuz im weißen Felde" zum Abzeichen und nennt sich nun nach seiner Ausbreitung auch in andern Ländern „Mäßigkeitsverein des blauen Kreuzes". Die Zahl der Mitglieder betrug 1890 allein in der Schweiz 5348, in Frankreich 500, in Deutschland 650 Personen. Der Verein stellt sich vor allem die Aufgabe mit der Hilfe Gottes und seines Wortes an der Rettung der Opfer der Trunksucht und des Wirtshauslebens zu arbeiten. Um dieses Ziel zu erreichen, fordert er von seinen Mitgliedern und Anhängern gänzliche Enthaltsamkeit von allen berauschenden Getränken, Abendmahlmahlsgenuß und ärztliche Vorschrift vorbehalten (Mt 5, 39. 30; 1 Ko 9, 19. 30). Damit verurteilt er keineswegs den wirklich mäßigen Genuß der gegorenen Getränke bei denjenigen, die nicht zum Verein gehören; zur Rettung der Trinker dagegen

Digitized by Google

betrachtet er die völlige Enthaltſamkeit als eine Sache der Notwendigkeit. Der Verein ſteht ſowohl in politiſcher als auch in kirchlicher Hinſicht auf neutralem Boden (vgl. Martius Handbuch ꝛc., S. 255—320; Derſelbe, Was ſagt das blaue Kreuz von ſich ſelbſt? Gotha 1885; Bovet, Heraus aus dem Wirthshaus! Baſel 1892, S. 174; Gleiß, Guttemplerorden oder blaues Kreuz? Schäfers Monatsſchrift für i. M. 1893, S. 137. Ferner die jährlichen „Kalender des blauen Kreuzes" ſeit 1883, Bern und Leipzig, worin die Arbeit des blauen Kreuzes als ein Zweig der inneren Miſſion geſchildert wird).

In Deutſchland wird die jetzige Mäßigkeitsbewegung zunächſt vertreten durch den „deutſchen Verein gegen den Mißbrauch geiſtiger Getränke", der 1883 in Kaſſel gegründet worden iſt und ſchon 1895 8250 Mitglieder in 35 Bezirksvereinen des nördlichen und mittleren Deutſchlands zählte. Seine Thätigkeit iſt mehr ſachlich als perſönlich und will dem Mißbrauch geiſtiger Getränke insbeſondere dem des Branntweins mit allen zu Gebote ſtehenden Mitteln, und zwar ebenſowohl in aufklärender und vorbeugender Weiſe, wie im Kampf gegen die bereits zu Tage getretenen Übel ſteuern. Der Verein fordert von ſeinen Mitgliedern kein Gelübde, ſetzt aber voraus, daß jedes Mitglied der Mäßigkeit ſich befleißige. Der Verein arbeitet nach dem Programm ſeines Geſchäftsführers Dr. Bode auf dem internationalen Mäßigkeits-Kongreß in Baſel im Auguſt 1895 1. für Verbreitung beſſerer Anſchauungen über die geiſtigen Getränke und ihre Gefahren, durch wiſſenſchaftliche und populäre Schriften und durch Verſammlungen und Vorträge; 2. für Einführung beſſerer Einrichtungen, durch Beeinfluſſung der Arbeitgeber, Anlegung von Volkskaffeehallen und Volkshäuſern mit Volksunterhaltungs-Abenden zur Bekämpfung des Wirtshausbeſuchs; 3. für den Erlaß beſſerer Geſetze und Verordnungen, als Schankſtätten- und Trunkſuchtsgeſetz ꝛc. (über den Reichstags-Geſetzentwurf von 1895 vgl. Martius, Die Rettung der Trinker ꝛc., S. 103 ff.). Die höhere Beſteuerung des Branntweins nach dem Geſetz von 1887 hat den Konſum von Trinkbranntwein um ein Viertel vermindert, und durch den Einfluß maßgebender Beamten, die dem Vereine angehören, oder ihm nahe ſtehen, iſt die Zahl der Schankſtätten in Deutſchland nicht unerheblich gefallen, ſodaß in Preußen im Jahre 1879 auf 100 000 Köpfe noch 615 Schenken kamen, dagegen 1893 nur 535 (vgl. Martius, der Kampf gegen den Alkoholmißbrauch, 1884, S. 196 ff.; Bauſteine, Monatsblatt für i. M. 1895, S. 136 ff. und Monatliche Mitteilungen des „Vereins gegen den Mißbrauch geiſtiger Getränke" ſeit 1884).

In neueſter Zeit hat ſich auch in erfreulicher Weiſe, vorzüglich in Deutſchland, die öffentliche Aufmerkſamkeit und die Fürſorge der Vereine der Gründung von Trinkerheilanſtalten zur Rettung ſolcher Trinker, die von ihren Familien aufgegeben und für die Mäßigkeitsvereine unzugänglich ſind, den ſogenannten Trinkeraſylen zugewendet, auch für Gebildete (vgl. Flieg. Bl. 1892, S. 476 und Bauſteine 1892 S. 126), obgleich die Geſetzgebung bei uns die Arbeit dieſer Anſtalten bei weitem nicht ſo begünſtigt, als in England und Amerika. Die freiwillige Liebesthätigkeit der innern Miſſion hat in der letzten Zeit namentlich in Preußen eine ganze Reihe von Trinkerаſylen errichtet, von welchen das erſte 1851 in Lintorf bei Düſſeldorf von Kandidat Dietrich gegründet und durch ſeine Leiſtungen weit bekannt geworden iſt. Auch in den evangeliſchen Arbeiterkolonien hat man angefangen, dergleichen als Zweiganſtalten anzufügen, und ſo waren 1895 in Deutſchland 19 Aſyle für Trinker und Trinkerinnen in Thätigkeit, während eine Anzahl anderer noch in Vorbereitung ſich befinden (Dr. Bode, Kurze Geſchichte der Trinkſitten ꝛc., S. 125). Über die Grundſätze bei Gründung und Leitung ſolcher Anſtalten ſind maßgebend die von P. Hirſch, dem verdienten Leiter des Lintorfer Inſtituts, in der 6. Generalverſammlung des „Deutſchen Vereins" in Danzig aufgeſtellten Theſen (vgl. Martius, Die Rettung der Trinker ꝛc., S. 87 ff.).

Die Enthaltſamkeits- und Mäßigkeitsbeſtrebungen der Gegenwart nehmen immer mehr einen internationalen Charakter an. So groß auch die Meinungsverſchiedenheiten über Mittel und Ziele im Kampfe gegen den Alkohol bei den verſchiedenen Völkern noch ſind, ſo geben doch die verſchiedenen internationalen Kongreſſe gegen den Mißbrauch geiſtiger Getränke in Antwerpen 1885, Zürich 1887, Chriſtiania 1890 und Baſel 1895 den Beweis für die allgemeine Anerkennung der Wahrheit, die auf dem internationalen Kongreß für Hygiene in London 1891 vom Vorſitzenden ausgeſprochen wurde, daß die Mäßigkeitsbewegung von der größten Bedeutung für die Kulturentwicklung der Menſchheit iſt, und daß ſich darin die Solidarität der chriſtlich-humanen und wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen der Gegenwart am ſchönſten offenbart. (E. Schwarz †) E. Lehmann.

Enthuſiasmus ſ. Schwärmerei.

Digitized by Google

Enzinas, Franzisko und Jaime s. Spanien, reformatorische Bewegung.

Epao, Synode 6. bis 15. September 517. — Sirmond, conc. ant. Galliae I, 1629, p. 194 ff. (602 f.); Hardouin II 1045 ff.; Manji VIII 555 ff.; Bruns, Can. apost. et concil. II, 1839, p. 166 ff.; MG auct. VI, 2 ed. Peiper 1883, p. 165—175; MG concil. I (conc. aevi Merov.) rec. Maaßen 1893, p. 15 ff.; Hefele, Conciliengesch. II, 2. Aufl. 1875, S. 680 ff.; Binding, Geschichte des burgundisch-romanischen Königreichs, 1868, S. 226 ff.; Jahn, Die Geschichte der Burgundionen II, 1874, S. 141 ff.; Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I. 1878, S. 569 ff.; Arnold, Caesarius 1894, S. 231 ff.

Epao (Epaone) war, wie aus Nachrichten des 9. und 10. Jahrhunderts jetzt feststeht, ein Dorf südlich von Vienne, in der Nähe des heutigen Annevron, zum Kirchengut von Vienne gehörig und im Königreich Burgund gelegen, wo 516 der Regierung des arianischen Königs Gundobad diejenige seines Sohnes Sigismund gefolgt war, der schon vorher das katholische Bekenntnis angenommen hatte. Avitus von Vienne bezeichnet in seinem Einladungsschreiben die „Parochie" E. (vgl. das Einladungsschreiben des Viventiolus von Lyon vom 10. April 517) wegen ihrer mittleren Lage als günstig für eine Zusammenkunft, zu der dann auch Bischöfe aus allen Teilen des Reiches, im ganzen 24 (der 25. sandte einen Presbyter als seinen Vertreter), von der Durance im Süden bis Langres im Norden, von Nevers im Westen bis Vindonissa (Aargau) im Osten, erschienen; mehrere von ihnen gehörten den Metropolitansprengeln der beiden genannten Bischöfe nicht an, sondern zum Bezirke des gotischen Arles. Auch Laien werden zugegen gewesen sein, nachdem Viventiolus ihre Gegenwart für statthaft erklärte (vgl. Hefele I, 25 f. 18); es sollte ihnen freisteben, begründete Anklagen gegen etwaigen schlechten Lebenswandel der Geistlichen zu erheben (can. 24). Die 40 Kanones, welche die Synode aufstellte, wollen im Zusammenhange mit Kanones der Synoden von Agde 506 und Orleans 511 betrachtet sein (vgl. Epao can. 2. 3. 6. 10. 11. 15 mit Agde can. 1. 43. 38. 27. 32. 40, auch E. 38 mit A. 19, und ferner E. 18. 30 mit O. 23. 18, auch E. 23 mit O. 11). Was jene für das westgotische bezw. fränkische Reich bedeuteten, sollte diese Synode für das burgundische Reich sein, mit dessen baldigem Untergange freilich zugleich die Geltung ihrer Beschlüsse in Frage gestellt wurde. Doch sind mehrere derselben (can. 22. 17. 6—8. 4. 9 f. 18. 29 f. 34 f.) in eine spätere (die spanische) Sammlung der Kanones von Agde hinübergenommen, wo sie den can. 50—63 (innerhalb der eingeschobenen can. 48—70), zum Teil unter abweichender Fassung (Pseudoagath. can. 50. 59. 61—63, auch 52 f.), entsprechen, und also längere Zeit noch wirksam gewesen. Der Geist des Avitus spricht aus den Beschlüssen, unter denen diejenigen über die Unveräußerlichkeit des Kirchengutes (can. 7 f. 12. 14. 17. f.) eine Hauptstelle einnehmen (über Klostersklaven vgl. can. 8; Sklavenschutz im Anschluß an das weltliche Recht in can. 34. 39). Ein stärkeres Zurückdrängen der Häretiker (Arianer) als es unter dem der Kirche im ganzen wohlgesinnten Regiment des vorigen Königs hatte stattfinden können, wird angestrebt. Ihre Kirchengebäude werden als ungeeignet für den katholischen Gebrauch erklärt (can. 33) und den Klerikern bei Strafe verboten, mit ihnen Tischgemeinschaft zu pflegen, wie den Laien die Tischgemeinschaft mit den Juden (15). Erkrankten Häretikern (16) und sogar den vom katholischen Glauben Abgefallenen (29) soll der Übertritt erleichtert werden. Überhaupt wird für die Gewährung der Rückkehr zur Kirche der weiteste Standpunkt eingenommen (36, vgl. 23. 28; 31 einfache Verweisung auf can. 22 f. von Ancyra!). Über den Zutritt zum Klerus vgl. 2. 3. 37; Presbyter und Diakonen waren verheiratet (37). Die bischöfliche Aufsicht (5 f. 11) umfaßte auch das Klosterwesen (10. 19, vgl. 9. 22. 38); eine spezielle gottesdienstliche Funktion des Bischofs can. 35. Der strafferen Geltendmachung der bischöflichen Leitung entspricht die Handhabung der metropolitanen Obergewalt (can. 1. 12. 27); Bischofskollegium can. 40. Die Zahl der verbotenen Verwandtschaftsgrade zur Eheschließung wird im Einklang mit älteren Rechtsbestimmungen vermehrt (can. 30), wahrscheinlich schon im Hinblick auf den Fall des Oberfiskals Stephanus, der die Schwester seiner verstorbenen Frau geheiratet hatte. Das führte zu Maßregelungen der Bischöfe durch den König (vgl. die kurze Vita des Bischofs Apollinaris von Valence AS Oct. III 1770, p. 59), denen gegenüber sich diese (11 der zu E. versammelten) auf der (I.) Synode von Lyon (vor 523; Sirmond p. 202—204; Bruns S. 172 ff.) für solidarisch erklärten.

Edgar Hennecke.

Eparchie. — W. E. L. Ziegler, Versuch einer u. pragmat. Gesch. d. kirchlichen Verfassungsformen in den ersten 6 Jahrh., Leipzig 1798; Hinschius, KR 2, 1 und auch 1, 538. 576.

Digitized by Google

Eparchie (*ἐπαρχία*) bedeutet eigentlich die politische Provinz im römischen Reich. Sie besteht aus einzelnen Ortschaften und bildet ihrerseits eine Unterabteilung der Diöcese (*διοίκησις*). Für die Bildung der kirchlichen Organisation sind diese Einteilungen entscheidend geworden, indem die kirchlichen Vorsteher der einzelnen Ortschaften Bischöfe, die der Eparchien in der Hauptstadt derselben (*μητρόπολις*) Metropoliten, die der Diöcese Exarchen, zum Teil auch Patriarchen wurden; ein Sprachgebrauch, der schon deutlich aus dem Konzil von Nicäa 325 erhellt, wo es z. B. im can. 4 heißt: *τὸ δὲ κῦρος τῶν γινομένων δίδοσθαι καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ* (1, dist. LXIV: Potestas sane vel confirmatio pertinebit per singulas provincias ad metropolitanum episcopum). Daher erklärt auch Macarius von Ancyra (bei Suicer, Thesaurus ecclesiasticus s. h. v. I. 1159): *ἐπαρχία λέγεται ἡ ἑκάστης μητροπόλεως ἐνορία*. Dieser Sprachgebrauch hat sich in der späteren griechischen und russischen Kirche dahin geändert, daß Eparchie den bischöflichen Sprengel bezeichnet.

(H. F. Jacobson †) Hinschius.

Epha s. Maße und Gewichte.

Ephesus, Synoden s. die A. Nestorius, Eutyches und Synoden.

Ephod. — Vgl. die bibl. Realwörterbücher und Archäologien; ferner: Gramberg, Krit. Geschichte der Religionsideen, I, 1829, S. 448 f.; Vatke, Religion des AT. 1835, S. 269 f.; Gesenius, Thesaurus linguae hebr. I, 1835, S. 135; Kuenen, De goodsdienst van Israël, I, 1869, S. 102; Volksreligion u. Weltreligion, 1883, S. 82, Anm. 3; Nowack, Der Prophet Hosea, 1880, S. 45 f.; Dillmann, Exodus u. Levitikus, 1880, S. 299 f (3. A. von Ryssel, 1897, S. 332 ff); Stade, Geschichte des Volkes Israel I, 1881, S. 466. 471; Bertheau, Das Buch der Richter u. Ruth, 2. A. 1883, S. 162 ff.; Wellhausen, Prol. z. Gesch. Israels, 1883, S. 131 (4. A. S. 127); König, Hauptprobleme der israelit. Religionsgesch. 1884 S. 59 ff.; Baudissin, Gesch. des alttest. Priestertums, 1889, S. 205 ff.; Budde, Richter und Samuel, 1890, S. 115 f.; Smend, Alttest. Religionsgesch. 1893, S. 41 f. 57. 130 ff.; Dillmann, Alttest. Theologie, 1895, S. 136. 153; Schultz, Alttest. Theol. 5. A. 1896, S. 101; Seellin, Beitrr. z. israelit. u. jüd. Religionsgesch. II, 1897, S. 119; de Lagarde, Uebersicht über die im Aramäischen, Arab. u. Hebr. übliche Bildung der Nomina. AGG 1889, S. 178; Mitt. 4, S. 17. 146; GgN 1890 S. 15 f.

Das Ephod, אֵפוֹד oder אֵפוֹד bei den LXX im Pentateuch (Ex 25, 7; 28, 4 ff. 29, 5; 35, 9. 27; 39, 2 ff. Le 8, 7 — lauter Stellen der Priesterschrift A) *ἔπωμις*, im Richterbuche (8, 27; 17, 5; 18, 14 ff.) *ἐφούδ*, im 1. Samuelbuch (2, 18. 28; 14, 3. 36; 22, 18; 23, 6. 9; 30, 7) *ἐφούδ*, 2 Sa 6, 14 (1 Chr 15, 27) *στολή*, ist eine heilige Geräthschaft, die vom Priester gebraucht ward, um Gottesentscheide zu erlangen. In der biblischen Erzählung kommt der Gebrauch des Ephod 1 Sa 23, 7 ff. 30, 7 ff. u. 14, 18 f. 36 ff. vor. An jenen Stellen wird erzählt, wie David, an dieser (wo in Vers 18 mit LXX zu lesen sein wird: „„Komm mit dem Ephod her", denn er trug das Ephod vor Israel" und in V. 36: „Er sprach aber zum Priester: „Komm mit dem Ephod her"" anstatt: „Aber der Priester sagte: „Wir wollen hierher vor Gott treten""), wie Saul dem Priester geboten hat, mit dem Ephod heranzutreten, damit Jahwe befragt würde. Beidemale ist vorher (dort 23, 9, hier 14, 3) berichtet worden, daß sich ein Priester mit dem Ephod im Gefolge befunden habe. In der Erzählung 1 Sa 14 erscheinen als Zubehör des Ephod die Urim und Tummim, wenn, wie kaum zu bezweifeln, die Lesung der LXX richtig ist, wonach es in V. 41 heißt: „„Jahwe, du Gott Israels, weshalb antwortest du deinem Knechte heute nicht? Wenn diese Schuld bei mir oder meinem Sohn Jonatan ist, so laß Urim kommen, ist sie aber bei deinem Volke Israel, so laß Tummim kommen!" Es waren dies offenbar zwei heilige Lose, die im Ephod oder in einem an ihm befindlichen Behältnis steckten und von denen eins wohl durch die blind hineingreifende Hand des Priesters herausgezogen oder auch herausgeschüttelt ward. Näher läßt sich das Verfahren nicht ermitteln. Insonderheit bleibt es dunkel, in welchem Falle die göttliche Antwort als ausgeblieben galt (1 Sa 14, 47; 28, 6). Aus diesen beiden Erzählungen geht hervor, daß die Befragung Gottes durch Urim und Tummim, oder was dasselbe ist, mittels des Ephods, in der Zeit Samuels, Sauls und Davids gebe und genge war, und ferner namentlich aus 1 Sa 14, 3. 18, daß der oberste Priester zu diesem Zwecke das Ephod von Amtswegen bei sich zu führen pflegte: er „trug" das Ephod, 1 Sa 2, 28; 14, 3. 18. Daß auch die Befragungen Gottes, von denen 1 Sa 10, 19 ff.; 2 Sa 2, 1; 5, 19. 23 erzählt wird, mittels des Ephod geschehen sind, ist wahrscheinlich.

Welche Gestalt das Ephod gehabt habe, geht aus diesen Erzählungen nicht hervor. Sie zeigen nur, daß es zum Tragen durch den Priester eingerichtet war. Das Ephod,

Digitized by Google

welches Ebjatar aus Nob mit zu David gebracht hatte, ist wohl sicher dasselbe, wohinter nach 1 Sa 21, 10 das Schwert Goliats in einen Mantel gehüllt gehangen hatte. Vermutlich befand sich im Heiligtum an der Wand ein großer Nagel oder Haken, woran das Ephod zu hängen pflegte, wenn der Priester es nicht trug, und an denselben war hinter das Ephod das Schwert Goliats als eine Art Weihgeschenk aufgehängt worden. Aus dieser Stelle zu schließen, das Ephod sei eine frei stehende Bildsäule, ein Jahwebild, gewesen, ist unrichtig.

Außer dem Ephod, welches der oberste Priester trug, gab es noch ein zum Unterschiede davon als „leinenes Ephod", אֵפוֹד בַּד, bezeichnetes, welches die übrigen Priester „trugen", vgl. 1 Sa 22, 18. Samuel trug als Diener des Heiligtums ebenfalls ein solches, 1 Sa 2, 18, und auch David, als er die Bundeslade auf den Zion brachte, 2 Sa 6, 14 (1 Chr 15, 27). Der Unterschied zwischen diesem Ephod und dem andern, wozu die Urim und Tummin gehörten, muß wesentlich darin bestanden haben, daß dieses nicht aus Leinen, sondern aus kostbarerem Stoffe verfertigt war. Im Übrigen muß es ihm geglichen haben, sonst wäre die Bezeichnung des Unterschiedes durch „leinen" unzutreffend gewesen. Das leinene Ephod ward nach 1 Sa 2, 18; 2 Sa 6, 14 umgegürtet. Es war kein eigentliches Kleidungsstück, wenn auch etwas ähnliches, denn sonst würde man wohl die Priester nicht als Männer, die es trugen, sondern als mit ihm bekleidete bezeichnet haben. Ein Ephod von einer Beschaffenheit, wie sie dem in den besprochenen Stellen erwähnten Ephod etwa zugekommen sein muß, beschreibt nun A im Pentateuch als Teil des hohenpriesterlichen Ornates (die Stellen s. o. S. 402, 31). Bei solchem Sachverhalt ist es aber unberechtigt zu sagen, das Ephod in A sei etwas ganz anderes als das Ephod der altisraelitischen Geschichte und A wisse entweder nicht mehr, wie dieses beschaffen gewesen, oder setze absichtlich ein neu erfundenes Ephod an die Stelle des geschichtlichen, das seinen religiösen Begriffen widersprochen habe. Wir haben vielmehr die Beschreibung des Ephod im Pentateuch zu benützen, um zu einer deutlicheren Vorstellung von seiner Gestalt zu gelangen als die geschichtlichen Bücher sie ermöglichen. Ganz deutlich ist aber auch diese Beschreibung nicht.

Das Ephod war nach Ex 28 aus Gold (d. h. Goldfäden), blauem und rotem Purpur, Karmesin und gezwirntem Byssus künstlich gewoben. Angelegt ward es mittels zweier Schulterstücke, כְּתֵפוֹת, die an seinen beiden Enden angebracht waren, und einer angewobenen Binde, חֵשֶׁב. Die Schulterstücke (aus denen das Ephod nicht bestand, sondern die es hatte) waren wohl über die Schulter hin und unter den Armen zurücklaufende, vielleicht auf dem Rücken sich kreuzende Bänder, die das Ephod zu tragen hatten, während die Binde, חֵשֶׁב אֲפֻדָּתוֹ, um den Leib herum ging, um es in seiner Lage festzuhalten. Das Ephod bedeckte, wie es scheint, nur die Brust, nicht auch den Rücken, weil sonst statt der angewobenen „Binde der Anlegung des Ephod" bloß Bändchen oder Spangen, um es hinten zu schließen, hätten angebracht zu werden brauchen. Diese Binde bildete wohl zugleich den untern Randabschluß des Ephod, an welches sie, jedoch wohl durch ein anderes Muster sich abhebend (vgl. V. 28) angewoben war (V. 8). Das Ephod hatte die Lostasche, חֹשֶׁן (ein ganz undurchsichtiges Wort) zu tragen, worin sich die Urim und Tummim befanden. Diese spannenbreite und spannenlange Tasche aus demselben Stoff wie das Ephod sollte nach V. 28 fest auf dem Ephod aufliegen. Es waren an ihren 4 Ecken (V. 23 und 26) goldene Ringe angebracht — die untern auf der Hinterseite, also versteckt —. In die beiden obern wurden goldene Schmuckketten eingeschlungen, die von goldenen ziemlich oben an den Schulterstücken befestigten Rosetten ausgingen, die untern aber wurden mit blauen Schnüren an zwei andere, unten auf der Vorderfläche das Ephod über der Binde angebrachte Goldringe festgeknüpft. Wenn es von diesen letztgenannten Ringen auch heißt (V. 27), daß sie an den Schulterstücken und daß sie bei der Vereinigung des Ephod (d. h. wo es mit den Schulterstücken zusammengenäht war) angebracht werden sollten, so führt das zu der Vorstellung, daß die Schulterbänder nicht bloß oben an den Ecken des Ephod befestigt waren, sondern bis an die Binde herunter liefen an den Seiten eine Einfassung bildend wie diese unten. Die Lostasche war vorn besetzt mit 3 Reihen von je 4 Edelsteinen, worauf die Namen der 12 Stämme eingeschnitten waren. Dieselben Namen standen zu je 6 auf zwei Schohamsteinen, die auf der Höhe der Schulterstücke angebracht waren. Getragen ward das Ephod, welches ein Ausrüstungsstück, aber kein eigentliches Kleidungsstück war, über einem Oberrock, מְעִיל, aus blauem Purpur, Ex 28, 31 ff. vgl. Le 8, 7 (1 Sam 2, 19).

Inwieweit das Ephod in der Zeit Samuels diesem Ephod der Priestertora gleich gewesen sei, steht dahin, aber in der Hauptsache ähnlich muß man es sich so lange denken, als ausreichende Gründe zu anderer Ansicht fehlen. Die Ansicht Sellins, wonach אפוד

Digitized by Google

zuerst die Bezeichnung einer Hülle oder eines Traggurtes der Urim und Tummim, eines Pfeilorakels, später dann die des ganzen „Orakelinstrumentes“ gewesen sei, ist allzukühn. Das leinene Ephod wird ebenfalls eine durch Gurt und zwei über die Schultern laufende Tragbänder befestigte Bedeckung der Brust gewesen sein. Daß es ebenfalls über einem אדיר getragen worden ist, dürfte aus 1 Sa 2, 18f. zu entnehmen sein.

Von vielen wird die Ansicht vertreten, daß das Ephod im Richter- und im Samuelbuche ein Gottesbild gewesen sei. Sie gründet sich vor allem auf Ri 8, 24ff. Da wird erzählt, daß Gideon, als er nach seinem Siege über die Midianiter die erbeuteten goldenen Ringe, 1700 Sekel Goldes, als Preis erbeten und erhalten hatte, das zur Anfertigung eines Ephod verwandt und dieses in Ophra aufgestellt (יעשׂם) habe, und der Verfasser unseres Richterbuches setzt zu der alten Erzählung hinzu, daß Israel hinter diesem Ephod her gehurt habe, und daß es dem Gideon und seinem Hause zum Fallstrick geworden sei. Hier soll die Masse des Goldes, das Aufstellen des Ephod und das Huren dahinterher beweisen, daß es ein Bild gewesen sein müße. Dann soll auch in Ri 17 u. 18, sowie in der schon besprochenen Stelle 1 Sa 21, 10 das Ephod als ein Bild erscheinen, ferner die in der Erzählung Ri 17 u. 18 und außerdem auch Ho 3, 4 vorkommende Verbindung „Ephod und Theraphim“ ebenfalls dafür ins Gewicht fallen und schließlich auch noch der Umstand, daß 1 Sa 14; 23; 30 nur von einem Herbeibringen, nicht vom Anziehen des Ephod gesprochen wird. Das alles kann aber nicht beweisen, daß irgendwo im AT unter dem Ephod ein Bild zu verstehn sei. Daß das Ephod kein Gewand war, worein man sich kleidete, und darum doch kein Bild hat zu sein brauchen, haben wir schon gesehen, ebenso auch, daß dies nicht nötig war, damit ein Schwert dahinter hängen könnte. Teraphim war allerdings (vgl. 1 Sa 19, 13. 16) ein Bild, wenn auch kein eigentliches Gottesbild, aber daraus darf man doch nicht schließen, daß das durch „und“ damit verbundene Ephod auch ein Bild gewesen sein müsse. Es war wie der Theraphim ein Einrichtungsstück gewisser Heiligtümer und diente, wie bisweilen auch jener (Ez 21, 26; Sach 10, 2), zur Erlangung von Orakeln, das ist, soweit wir wissen, alles was die beiden gemein haben. Auch sonst ist aus dem, was Ri 17 u. 18 über das Heiligtum des Micha zu lesen steht, mit nichten zu ersehen, daß das Ephod dort ein Bild gewesen. Mag die Nennung von Ephod und Theraphim neben Schnitzbild und Gußbild durch die Zusammenarbeitung zweier Gestalten der Erzählung herbeigeführt sein, so ist doch nicht daran zu denken, daß mit Ephod und Teraphim in der einen dieselben Gegenstände gemeint seien wie mit Schnitz- und Gußbild in der andern. Vielmehr denken sich die beiden Erzähler die Einrichtung des Heiligtums des Micha eben verschieden. Wenn es 18, 20 heißt, der Priester habe Ephod und Teraphim genommen und inmitten der Leute gehend den weiten Zug mitgemacht, so spricht das gewiß mehr dafür, daß das Ephod ein Ding war, das er umhängen hatte, als daß er zwei Bilder geschleppt hätte. Das Ephod des Gideon endlich, Ri 8, 27f., wird ebenfalls durch nichts als ein Bild erwiesen. Daß es 1700 Sekel (d. i. etwa 25 Kilogramm) schwer gewesen sei, wird nicht gesagt, sondern nur, daß Gideon soviel Gold als Beuteanteil erhalten und dazu verwandt habe ein Ephod zu stiften (mehr besagt das עשׂה ל nicht). Wir wissen so wenig, wie viel die Arbeit daran gekostet hat, und was außer dem Ephod selbst mit jenem Golde bezahlt worden ist, etwa die Anstellung eines Priesters und dessen Priesterkleider, vielleicht die Ausstattung des ganzen Kultus: daß die Annahmē, das Ephod habe einen halben oder auch nur einen viertel Centner gewogen, nicht berechtigt ist. Das Zeitwort הצּיג ferner bezeichnet nicht mehr als „wohin thun“ und wird Ri 6, 37 vom Hinlegen eines Vließes auf den Boden gebraucht. Endlich das „Huren hinter dem Ephod her“ bezeichnet keineswegs ein Götzendiensttreiben, das nur mit einem Gottesbilde hätte geschehen können, sondern hat viel allgemeineren Sinn. So wird Le 20, 6 vom Huren hinter den Totenbeschwörern und Wahrsagern gesprochen und Nu 15, 39 vom Huren hinter den eigenen Augen her.

Sind demnach die Gründe, womit hat bewiesen werden sollen, daß das Ephod Gideons und das des Micha Gottesbilder gewesen seien, nicht stichhaltig, so giebt es auf der anderen Seite noch gewichtige Gründe dagegen. Aus Ri 18, 20; 1 Sa 2, 28; 14, 3. 18 (22, 18) folgt doch wohl, daß das Ephod des alten Israel ein Ding war, welches nicht bloß unter Umständen einmal getragen werden *konnte*, sondern vom Priester getragen zu werden *pflegte*. Könnte man sich nun auch den Priester, wenn er im Dienst war, mit einem kleinen Jahvebilde ausgerüstet denken, so ist doch sehr unwahrscheinlich, daß er eine solche Bildsäule zu führen (denn so wird man נשׂא in 1 Sa 14, 3. 18 treffend übersetzen) gehabt hätte, wie man sich das Ephod vorstellen müßte, wenn aus dem „hinter dem Ephod“, 1 Sa 21, 10 wirklich folgte, daß das Ephod ein Standbild gewesen wäre. Also kann es

Digitized by Google

kein solches gewesen sein. Noch weniger kann Gideon ein 25 Kilo schweres Ephod angefertigt haben, auch wenn es sollte ein Bild gewesen sein, denn welcher Priester hätte das tragen mögen: eben deshalb aber erscheint der Schluß, daß es wegen der Menge des verwandten Goldes ein Bild gewesen sein müsse, was Gideon gemacht hat, nun vollends als hinfällig. Man wende nicht ein, daß das Ephod Gideons nicht zum Tragen bestimmt gewesen zu sein brauche, wenn auch andere getragen wurden: denn es ist kein einziges Ephod im AT nachzuweisen, das nicht getragen worden wäre. Weiter ist zu bemerken, daß daß Ephod nirgends in Aufzählungen der verschiedenen Arten von Bildern neben dem Steinbild, Schnitzbild, Gußbild erscheint (Ri 17 kommt wegen der Quellenverhältnisse nicht in Betracht), und daß nirgends die Anfertigung eines Ephod verboten wird. Wie soll sich ferner das Ephod als Gottesbild von jenen andern so wesentlich unterschieden haben, wie sein eigentümliches Auftreten in der Geschichte es voraussetzt. Gewöhnlich sucht man das Charakteristische des Ephod darin, daß es mit Gold überzogen gewesen sei. Aber diese Ansicht stützt sich eigentlich nur auf eine ganz unsichere Etymologie (s. u.). Und wie riesig müßte das Gottesbild des Gideon gewesen sein, wenn die 25 Kilogramm Goldes bloß einen Überzug darüber bildeten! Und Jes 40, 19, wo von der Vergoldung eines Bildes gehandelt wird, heißt dasselbe פסל und nicht אפוד. Goldene und silberne Gottesbilder, die gewiß meistens nur mit Edelmetall überzogen gewesen sind, werden אלהי זהב und אלהי כסף genannt, vgl. Ex 20, 23; 32, 31, nirgends eine Spur davon, daß sie Ephode geheißen hätten. Wie überaus unwahrscheinlich ist es auch, daß die Vergoldung eines Gottesbildes ihm eine so wesentlich andere Bedeutung sollte verschafft haben, daß es ihr die Bezeichnung mit dem ganz eigentümlichen Namen „Ephod" verdankte. Unwahrscheinlich genug ist es ferner, daß das Wort Ephod zugleich das Gottesbild und ein Stück des Priesterornates bezeichnet habe. Man behauptet freilich, in alter Zeit sei dieses stets als אפוד בד „leinenes Ephod" von jenem unterschieden worden. Smend und Nowack lassen das Gottesbild im Gegensatz dazu (נסך) אפוד זהב heißen und führen diesen im AT gar nicht vorkommenden Ausdruck sogar in ihren Registern auf! In Wirklichkeit kann „leinenes Ephod" nur im Gegensatz gegen ein solches stehn, welches hauptsächlich gerade im Stoff von ihm verschieden aber nicht etwas ganz anderes war. Das andere „Ephod" kann also kein Bild gewesen sein, wenn das leinene Ephod etwas war, das der Priester sich umgürtete. Aufstellungen wie die, daß Ephod allerdings zuerst ein Priesterkleidungsstück gewesen, daß man damit jedoch auch das Gottesbild bekleidet, diese Bekleidnng aber später durch Vergoldung ersetzt und dann das vergoldete Bild selbst Ephod genannt habe (Smend, Nowack), sind ganz unwahrscheinlich. Denn wie konnte die Bekleidung mit einem Gewandstück durch Vergoldung ersetzt werden, da doch eine nackte Gestalt aus Holz unvergoldet nicht nackter ist als vergoldet, und daß ein mit dem Ephod bekleidetes Gottesbild selbst Ephod genannt worden wäre, ist auch schwer zu glauben. Für die Ansicht von Duhm (Das Buch Jesaja übers. u. erklärt, Göttingen 1892, S. 200), wonach das Ephod die Maske des Gottes gewesen sein soll, worein sich der Priester gehüllt habe, wenn er von dem Gotte ein Orakel holen sollte und dem Orakelsuchenden gegenüber die Gottheit vertrat, giebt es im AT. nicht den geringsten Anhaltspunkt, und sie ist auch sonst ganz unwahrscheinlich. Daß man unter Umständen einem Gottesbilde ein Ephod umgehängt haben könne, ist allerdings nicht abzustreiten, denn daß bei semitischen (vgl. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, III, 1887, S. 99, 101) wie bei nicht semitischen Völkern Gottesbilder, ja selbst heilige Steine und Bäume mit Kleidern, Waffen u. dgl. behängt worden sind, ist bekannt. So mögen denn auch Bilderdienst treibende Israeliten gelegentlich einem Bilde ein Ephod umgehängt haben. Wenn Jes 30, 22 [einer Stelle, die übrigens, wenn wir sie mit Cheyne und Duhm für sehr spät (Duhm: 2. Jahrh.!) zu halten hätten, gar wenig beweisen würde] gesagt wird, Israel werde einst den צפוי seiner versilberten Schnitzbilder und die אפדה seines vergoldeten Gußbildes wegwerfen wie etwas Unflätiges, so ist schwer zu sagen, was da mit אפדה, das sonst nur bei A vorkommt und die Anlegung des Ephod bedeutet, anders gemeint sein könnte als Bekleidung des Bildes mit einem ephodartigen Umhang. Daß der Gold- und Silberblechüberzug gemeint sei, ist eine sehr zweifelhafte Erklärung, da der doch schwerlich als etwas von so selbstständiger Bedeutung gegenüber dem Götzenbilde selbst galt, daß von seiner Verunreinigung und Wegschleuderung so wie hier hätte gesprochen werden können.

Die etymologische Bedeutung von אפד ist zweifelhaft. Meist wird angenommen, daß אפד „überziehen" bedeute und daher אפוד „Überzug, Gewand" und „überzogenes Gottesbild". Es fehlt jedoch an jeder Art von Beweis hierfür. Lagarde behauptet mit unzweifelhaftem Rechte, daß das im AT vorkommende Zeitwort אפד, das nur vom Anlegen

Digitized by Google

des Ephod gebraucht wird, ein Denominativum von אֵפוֹד sei. Er leitet dies Wort ab von وفد „sich feierlich, sich als Unterhändler einem Großen nahen", sodaß es zunächst das „feierliche, priesterliche Nahen zu Gott" und dann in verkürztem Ausdruck „Gewand des Nahens zu Gott" bedeute. Er beruft sich für diese Erklärung auf das syrische, eine ähnliche Bedeutung besitzende und in der Pesch. zur Wiedergabe von אפד verwandte אֶדְּתָא als ein Wort, das nicht aramaisiertes אפד sein kann, wohl aber eine selbstständige Bildung aus derselben Wurzel ידד. Wenn diese Erklärung richtig ist, giebt sie einen weiteren Grund ab gegen die Deutung von אפד als Gottesbild. **Wilhelm Lotz.**

Ephräm der Syrer, gest. 373. — 1. Quellen: Einzelne Erwähnungen bei Chrysostomus, Theodoret (h. e. 2, 30; 4, 29); Hieronymus (de vir. ill. 115); ausführlicher bei Sozomenus 3, 16; (Pseudo-) Amphilochius (de Basilio Magno et Ephraemo Syro); (Pseudo-) Gregor von Nyssa (Paris III, 695; auch in Bd I der griechischen Werke E.s). Eine (legendenhafte) syr. Biographie in BO I, 26—55 (daraus in Uhlemanns syrischer Grammatik[1-2]), vollständiger in opp. syr. III, p. XXIII—XLIII, und bei Lamy (s. u.), daraus bei Bedjan, Acta mart. et sanct. 3, 621—665 (siehe auch S. 665—679). Das Schlußkapitel auch in der historia Lausiaca c. 101 (syr. bei Bedjan 7, 61 ff.); einiges aus dieser Rezension schon von Bickel in ZdmG 27, 600—604 mitgeteilt.

2. Werke. Lateinisch benützte einzelnes von E. schon Florus Diaconus im IX. Jahrh., im Druck erschien manches schon in der Inkunabelzeit in Rom (um 1475), Florenz 1481, Brixen 1490 (Hain 6597—6602, Gräsſe), Venedig 1502, das meiste von dem Camaldulenser Ambrosius für Cosmo Medici übersetzt; anderes Petro Franc. Zino interprete (Dilingae 1562. 8°) oder per Jacobum Menchusium Belstanum (ebenda 1563). Erste umfassendere Ausgabe von Gerhard Vossius (Opera quotquot in insignioribus Italiae bibliothecis reperiri potuerunt, Romae 1589—96 in 3 Teilen, Fol., wiederholt in Köln 1603. 16 [75 neuer Titel], Antw. 1609. 19. Nach 28 Oxforder Hdſſ. von Ed. Thwaites bearbeitet: Opera graece e codd. mss. Bodlejanis (Oxon. 1709) Hauptausgabe, aber völlig ungenügend, namentlich was die lateinische Übersetzung des syrischen Teils betrifft, Rom 1734—46 (fol.: Opera omnia quae extant graece syriace latine in sex tomos distributa . . . e bibliotheca Vaticana). Die drei griechischen Bände, deren erster sehr reichhaltige Prolegomena enthält, bearbeitete Josef Simonius Assemani (s. Bd II 145, 7 ff.), den dritten syrischen Stefan Evodius Assemani (147, 10), der Jesuit Petrus Mobarek (Benedictus) die beiden ersten. (Antiquarische Preise 114. 138. 150. 180. 200. 250 Mk.). Der lat. Teil wiederholt: Venedig 1755. 56. Seither ist vieles, aber nur vereinzeltes hinzugekommen. | S. E. Syri . . . opera selecta ed. J. Overbeck (Oxonii 1865 p. 1—156. 339—355—362). | Carmina Nisibena additis Prolegomenis . . primus edidit, vertit, explicavit Dr. G. Bickell (Lipsiae 1866) | Hymni et Sermones quos . . . descripsit, edidit, Latinitate donavit . . . Thomas Josephus Lamy (Mechliniae 1882 bis 1886 3 Bde 4°). | Histoire complète de Joseph. Poème en douze livres. Nouvelle édition, revue, corrigée, enrichie (Paris-Leipzig 1891; erste unvollständige Ausgabe 1887 und bei Lamy III) | J. R. Harris, fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron (London 1895). | Homilie über das Pilgerleben . . . herausg. u. übers. von A. Haffner SWW 1896, 21 SS. — In die MSG scheint nichts von E. aufgenommen, MSL bietet nur in Bd 73 Sp. 281—294 Vita S. Abrahae und Sp. 651—660 Vita S. Mariae meretricis, je interprete anonymo. Eine wissenschaftliche Gesamtausgabe fehlt.

3. Uebersetzungen: Ins Griechische wurden Werke E.s schon zu seinen Lebzeiten übersetzt (Soz. 3, 16); besonders wichtig sind aber die armenischen Texte (Venedig 1836 4 Bde 8°), weil sie Arbeiten erhalten haben, die syrisch noch nicht wieder gefunden sind, z. B. den Kommentar zum Diatessaron, zu den paulinischen Briefen (lat. Venedig 1893). Vieles auch arabisch, beispielsweise ZdmG 51, 457—459, äthiopisch, koptisch. In lebenden Sprachen einzelnes französisch, italienisch, russisch seit 1643 oft, englisch von Morris 1847, H. Burgess, Barnes (fourth book of Maccabees, Cambr. 1896); deutsch: Zwo Sermon oder Predig Sanct Johannis Damasceni und B. Johannis Effrem . . . was die Mutterkirch vom Junfferlichen Standt gehalten hat . . . durch Gerhartten Lorich von Hadamar (Meynz 1545). Neunzehn Reden von J. Schweiger (ebenda 1565). Homilie über die Juden von Aug. Hahn (Jügens hist.-theol. Abhh. 3, 1824); Ausgewählte Schriften von P. Pius Zingerle, 6 Bde, Innsbruck 1830. 31. 31. 33. 34. 37; die Einzeltitel, überhaupt weitere Titel s. bei Nestle, litteratura syriaca, S. 42—44); in der (älteren) Kemptener Ausgabe der KVB 1850, Bd 38, I, Die Reden gegen die Ketzer (die früheren Teile von Waitzmann nur nach dem unbrauchbaren lat. Text); in der (Thalhoferschen) Bibliothek der KVB 1870. 73. 76 3 Bände von Zingerle; die Gedichte gegen Julian von Bickell. ZfkTh 2, 335—356; Passionspredigten und Brief an die Bergbrüder von C. Kayser (ZfWL 1883, 527—540; 1884, 251—266); über das Pilgerleben, von Haffner (s. o.); Hymnen aus dem Zweistromland von Macke (Mainz 1882).

4. Bearbeitungen: Michael Hoyerus, Vita Ephraemi, Duac. 1640. 12°; AS Febr. I 1658; Wilh. Ernst Tentzel, de Ephraemo Syro (Arnstadii 1685, wiederholt in Exercitationes selectae. Lips. et Francof. 1692 p. 273—298; wohl auch in Miscellanea ecclesiastica 1708);

Digitized by Google

de Ephraemo et Joanne Damasceno Syris praeside Jo. Christoph. Colero . . . resp. Jo. Georgius Heinesius (Vitemb. 1714. 4°); J. Fr. Gaab, Züge zu einer pragmatischen Biographie von E. dem Syrer (Paulus, Memorabilien 2, 136 ff.; vgl. ebenda 1, 65 ff.); E. Rödiger in Erſch u. Gruber 35. 1841. 335—338; J. Aisleben, Das Leben des h. E. des Syrers als Einleitung zu einer deutschen und syrischen Ausgabe der Werke E.s übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen. Nebſt einer Abhandlung: „Untersuchungen über die Chronologie E.s" und einem Anhang „Die Werke E.s". Berlin 1853. 8°; Bickell, consp. lit. syr.; Wright, Syriac Literature; Zingerle in Wetzer-Welte; Bardenhewer, Patrologie 364/66; R. Duval, histoire d'Edesse p. 150—161.

1. Leben. In eigentümlichem Gegensatz zu den Lobsprüchen, welche dem hl. E. von Sozomenus und Hieronymus an bis auf die neueste Zeit erteilt werden, steht die thatsächliche Vernachlässigung seiner Werke. Bis heute giebt es noch keine kritische Ausgabe derselben und noch keine wissenschaftliche Monographie über ihn. Das erstere erklärt sich zum Teil daraus, daß ein Herausgeber der Werke E.s Syrisch und Armenisch, Arabisch und Koptisch, Äthiopisch und Griechisch gleichermaßen beherrschen sollte; aber selbst seine Chronologie ist noch nicht einmal festgestellt. Bis auf die neueste Zeit wird eine Lobrede auf den am 1. Januar 379 gestorbenen Basilius ihm zugeschrieben (2, 416, 11), daher sein Tod auf 379 und später angesetzt; und doch giebt die sonst zuverlässige Edessenische Chronik ganz bestimmt den 9. Chasiran 684 (Juni 373) als seinen Todestag an (s. die Bearbeitung von Hallier S. 100; auch Wrights Catalogue of Syr. mss. p. 947; Nilles, Kalendarium giebt im Register 378, im Text I, 84: 373). Nach Hieronymus starb er „unter Valens". Nicht einmal seinen Namen schreibt und spricht man richtig; in seltsamer Verquickung der bebräischen und syrischen Aussprache schreibt man nach dem Vorgang der Lateiner meist Ephraem (Epʰräm), die Griechen Ἐφράϊμος; syrisch heißt er Afrēm ܐܦ̈ܪܝܡ, mit noch genauerer Transskription Afrēim. Geboren ist er nach der syr. Biographie unter Konstantin, in Nisibis (ἐκ Νισίβεως ἢ τῶν τῇδε χωρίων, Sozomenus). Sein Vater soll Heide, Priester eines Götzen Abnil (אבנזרי; andere Lesart אבזרי Abizal) gewesen sein, den Jovinian zerstörte, seine Mutter aus Amid. In seiner Jugend hätten ihm Zweifel an der göttlichen Vorsehung zu schaffen gemacht, von denen er durch ein merkwürdiges Erlebnis geheilt wurde. (Aus dem Gefängnis, in das er unschuldig gekommen war, entkam er mit anderen Unschuldigen, nachdem ihm ein Jugendstreich aufs Herz gefallen war, während die Schuldigen ihren Lohn finden). Für das Christentum wird er durch den Bischof Jakob von Nisibis gewonnen, den er 325 nach Nicäa begleitet haben soll. Seine Taufe wird in sein 18. (andere Lesart 28.) Lebensjahr verlegt; aber nach einzelnen Angaben seiner Werke scheinen schon seine Eltern Christen gewesen zu sein. Als Nisibis an die Perser überging (363), habe er die Stadt verlassen, eine Zeit lang in Amid („im Gebiet Garamäa") gelebt, dann Edessa zu seinem Wohnort erwählt. Um Basilius kennen zu lernen zieht er aus, kommt aber nach Ägypten, wo er mit Bisoes zusammentrifft, 8 Jahre mit den Mönchen lebt und ägyptische Predigten hält (Bedjan 3, 642, 1). Am Epiphanientag, an welchem das Gedächtnis des Mar Mama gefeiert wurde, kommt er zu Basilius. Nur die Diakonenwürde nimmt er an, und entzieht sich jeder andern, als Basilius nach 4 Jahren Theophilus und Thomas nach Edessa schickt, um ihn zum Bischof zu weihen. Aus seiner Einsiedelei tritt er zum Schluß seines Lebens noch einmal in die Öffentlichkeit, indem er bei einer Hungersnot von den ihm zur Verfügung gestellten Mitteln 300 Totenbahren beschafft; einen Monat später wird er selbst, seiner Bestimmung gemäß, auf dem Fremdenkirchhof in aller Einfachheit beigesetzt. Heute zeigt man sein Grab in dem armenischen Kloster Dar Serkis im Westen von Edessa (Sachau, Reisen in Syrien S. 202). Mit dem h. Basilius, dessen Tod er (nach der Biographie) noch beklagt (s. o.), wird er gemeinsam angerufen (Bedjan 664, 14); schon das Gregor von Nyssa zugeschriebene Encomium sagt, daß Ephraim nur die nicht kennen, die auch von Basilius nichts wissen. Im römischen Martyrologium ist sein Tag der 1. Februar, bei Griechen und Syrern der 28. Januar; außerdem wird er gefeiert mit Isaak am 19. Februar; am ersten Sonntag der Fasten (Quadragesima), bei den Armeniern feria III dom. V. post exaltat. s. crucis, bei den Chaldäern feria VI dom. VI p. Epiph., bei den Kopten sein Todestag 14 Epipi (Juli); s. Nilles, Kalendarium[2].

2. Werke. Von E.s zahlreichen Werken — nach Sozomenus schrieb er 3 Millionen (300 Myriaden) ἔπη d. h. Stichen (s. J. R. Harris, Origin of the Ferrar Group) —, von denen Photius durch Hörensagen mehr als 100 Predigten, durch eigene Lektüre ein halbes Hundert kannte, sind wichtig

Digitized by Google

a) Die exegetischen, wegen des ihnen zu Grunde liegenden Textes. Denn für die Evangelien legte E. noch das Diatessaron Tatians zu Grund (s. vor allem Moesinger, Evangelii concordantis expositio, facta a S. Ephraemo [Ven. 1876], Harris [o. S. 406,89]; und vgl. Zahn, ThZBl 1896, 1. 2; J. H. Hill, a dissertation on the Gospel Commentary of S. Ephraem the Syrian with a scriptural Index to his works. Edinburgh 1896). Die Nachricht, daß die syrische Urschrift wiedergefunden sei (GgN 1891. 4. 153) hat sich nicht bestätigt. Daß E. für die AG wesentlich die sogenannte „westliche" Rezension gebrauchte, während die gewöhnliche syrische Uebersetzung mit der herkömmlichen stimmt, hat Harris (four lectures on the western text 1894, 23ff.) ins Licht gesetzt und Corssen gegen Blaß betont (GgA 1896. 6. 429). Unter den Paulinen las und kommentierte E. noch den apokryphen dritten Korintherbrief; im 14. Jahrhundert scheint sein Kommentar noch syrisch vorhanden gewesen zu sein (s. Zahn, Kanon II, 595; P. Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief Wien (Tübingen) 1894. 4°; Ephraemi Syri Commentarii in Epistolas D. Pauli nunc primum ex armen. in lat. sermonem a Patribus Mekitharistis translati. Venet. 1893. gr. 8° 275 pag.). Die Apokalypse kennt E., wie es aber mit der Echtheit der nur griechisch erhaltenen Schriften steht, ist unentschieden (s. John Gwynn, the Apocalypse of St. John, in a Syriac Version. Dublin 1894 4°, p. CII. CIII und Bousset-Meyer S. 21. 23. 24. 25.

Litteratur zu den exegetischen Schriften E.s: Spohn, de ratione textus biblici in Ephr. Syri comm. obvii ejusque usu critico, Lips. 1786, 4°; desf. Collatio vers. syr., quam Peschito vocant, cum fragmentis in comm. Ephr. obviis. Spec. 1, Lips. 1785, 4° (Jesaia). Wahls Magazin, 2. u. 3. Lief.; C. A. Lengerke, commentatio de Ephr. Syro S. S. interprete [Pars 1], qua simul versionis syriacae quam Peschito vocant lectiones variae ex E[i] commentariis collectae exhibentur, Halis. Sax 1828, 4°, 62 pp.; derf., de E[i] Syri arte hermeneutica liber, Regim. 1831, 4°; D. Gerson, Die Commentarien des E. Syrus im Verhältnis zur jüdischen Exegese (Breslau 1868, 4 Abhandlungen in Frankels Monatsschrift). Ephraemi Syri scholia in oracula Jesaiae syriace et latine [4° Lorentz, Katal. 78, 585]; Ant. Pohlmann, sancti E[i] Syri commentariorum in s. scr. textus in codd. vat. et in edit. rom. impressus. Comm. critica, 2 Teile, Brunsbergae 1863. 64; Ueber E. zu Joel, s. Merz, Joel S. 143; Lamy, L'exégèse en l'orient au IVe siècle ou les Commentaires de St. Ephrem III. Revue biblique 1893. 4. 465—486; derf., Les Commentaires de Saint Ephraem sur le prophète Zacharie, ebenda 1897, 3. 4; F. H. Woods, an examination of the New Testament quotations of Ephrem Syrus. Studia biblica et ecclesiastica III, Oxf. 1891. Vgl. auch Lagardes Ausgabe der Constitutiones p. VII, wo schon auf die Wichtigkeit von E.s Evangelien- und EpistelText hingewiesen ist.

b) Die dogmatischen Werke E.s sind weniger wegen seiner eigenen Beiträge zur Glaubenslehre wichtig — in Harnacks Dogmengeschichte (2. A.) wird E. nur gelegentlich (II, 46. 169) erwähnt — als wegen der authentischen Nachrichten, die sie zur Kirchen- und Ketzergeschichte seiner Zeit enthalten. Nicht weniger als 9 Ketzereien sind nach seiner Biographie zu seiner Zeit in Edessa vertreten gewesen, die er alle bekämpft hat (Bedjan 3, 650, 12; 651, 18). Vor allem trat er dem dreiköpfigen Ungeheuer Marcion, Mani, Bardesanes entgegen. Zu dem was Keßler (Mani, I. Bd, Berlin 1889, S. 262—302) dem E. über den Manichäismus entnommen hat, ist die Anzeige von Nöldeke (ZdmG 43, 535ff.) und besonders von Rahlfs (GgA 1889, 23) zu vergleichen. Über die Bekämpfung des Bardesanes s. 2, 401—403. Von seinen eigenen Anschauungen sind vielleicht besonders die eschatologischen bemerkenswert; außer einer Dissertation von A. Haase St. Ephraem Syri theologiae quantum ex libris poeticis cognosci potest explicatur 1869, 42 SS.) ist nur Vereinzeltes bearbeitet.

Uhlemann, Ephräms Ansicht von der Schöpfung ZhTh 1833; Ephräms des Syrers Ansicht von dem Paradiese und dem Fall des ersten Menschen, ebenda 1832; Aug. Hahn, Ephräm der Syrer über die Willensfreiheit des Menschen, nebst den Theorien derjenigen Kirchenlehrer, welche hier besondere Berücksichtigung verdienen; ein Versuch (in: Illgen, Hist.-theol. Abhh. Zweite Denkschrift, Leipzig 1819; vgl. Bengels Archiv 7, 732—735); J. N. (d. i. N[itius] nicht N[illes], wie es Litt. syr. p. 44 aufgelöst ist). Dogmatische Stellen aus unedierten Reden und Hymnen des hl. Ephrem (ZkTh 6, 578—580); Lamy, studies in oriental Patrology. St. Ephrem (Dublin Review 1885, July, 20—44). — Ueber die kirchengeschichtlich wichtigen Gedichte gegen Julian s. o.

c) Am gefeiertsten ist E. als Dichter und paränetischer Schriftsteller; die Alten feierten ihn als Kitharöde oder Leier des Geistes (כנרא); auch „Prophet der Syrer" wird er genannt. Als Anlaß seines dichterischen Auftretens geben sie den verderblichen Einfluß an, den der griechisch gebildete Sohn des Bardesanes, Harmonius, durch seine Gedichte auf die Edessener gehabt habe. So habe er sich entschlossen, ihn mit seinen eigenen Waffen zu

Digitized by Google

bekämpfen (Sozomenus: *Καίπερ Ἑλληνικῆς παιδείας ἄμοιρος* habe er ihn nachgeahmt und seither singen die Syrer nach der Weise des Harmonius die Lieder E.s). Ähnlich Theodoret (*παιδείας οὐ γεγενμένος Ἑλληνικῆς*). Noch jetzt werden viele seiner Dichtungen im täglichen Gottesdienst gebraucht (s. MacLean, **East-Syrian Daily Offices** p. 99. 101 105. 167). Unserem Geschmack sagt die breite antithesenreiche Art nicht sehr zu; die Kunst wird vielfach Künstelei; eine große Anzahl der Gedichte sind akrostichisch; zwei Hauptformen sind zu unterscheiden ܡܡܪܐ mīmrē eigentlich **sermones**, rhythmische Homilien und ܕܪܫܐ madrāšē (eigentlich Untersuchungen, dann ähnlich wie das jüdische „Drasch") metrische Traktate; sein beliebtestes Metrum ist das von 7 Silben.

Litteratur. C. Ferry, St. Ephrem poète. Thèse présentée à la faculté de Montpellier, Nimes 1877, 8°; R. Duval, Notes sur la poésie syriaque JA 1897, 10. 57—73; P. Zingerle, Ueber sechssilbige Verse bei Ephräm dem Syrer ZDMG 2, 66—73; H. Grimme, der Strophenbau in den Gedichten Ephräms des Syrers, mit einem Anhang über den Zusammenhang zwischen syrischer und byzantinischer Hymnenform, Freiburg (Schweiz) 1893, 4° (Bd II der Collectanea Friburgensia).

Wie Grimme für die Erkenntnis der byzantinischen Hymnenform, so verwertet Bickell E.s Poesie zu Rückschlüssen auf die hebräische; mit den jüdischen Pijutim vergleicht sie nach Form und Inhalt Salig Cassel in der ZfdrcL. Interessen des Judentums 3, 1846, S. 192/196. Vgl noch die oben genannten Schriften von Zingerle (bes. Bd 3 die heilige Muse der Syrer), Haffner u. s. w.

Über E. als Prediger s. Christlieb in PRE² 18, 481; H. Hering, Die Lehre von der Predigt. Erste Hälfte, Geschichte der Predigt (Berlin 1897).

Eine eigentliche Schule, wie etwa die antiochenische, ist von E. nicht ausgegangen; allerdings werden eine ganze Anzahl syrischer Männer, die sich zum Teil nachher als Schriftsteller hervorthaten, als seine Schüler aufgeführt, in seinem (angeblichen) Testament und bei Sozomenus; bei letzterem Abbas, Zenobius, Abraham, Maras, Symeon, *ἐφ' οἷς μέγα αὐχοῦσιν οἱ Σύρων παῖδες καὶ ὅσοι τὴν παρ' αὐτοῖς παιδείαν ἠκρίβωσαν*. Wegen ihrer Beredtsamkeit ebenso gefeiert seien Paulonas und *Ἀρανάδ* (? s. Wright, Syr. Lit. p. 38 n. 4), nur daß diese von den gesunden Dogmen abirrten. Vom Meister selbst rühmt er, daß er wohl alle Schriftsteller übertroffen und die Gesamtkirche ziere. Während die Geistesprodukte der Griechen bei der Übersetzung ins Syrische oder in eine andere Sprache ihren Reiz meist verlieren, fehle den Werken E.s, die noch zu seinen Lebzeiten übersetzt wurden, selbst in der Übersetzung wenig ihrer ursprünglichen Kraft (*ἀρετή*); *ἀλλὰ καὶ Ἕλλην ἀναγινωσκόμενος ἐπ' ἴσης τῷ Σύρος εἶναι θαυμάζεται*. Ähnliches rühmt Hieronymus von der einen Arbeit über den hl. Geist, die er von E. griechisch gelesen hat. Eine Aufzählung seiner Schriften im einzelnen kann hier nicht gegeben werden; bei manchen bleibt zu untersuchen, wiefern sie ihm mit Recht zugeschrieben werden; eine Monographie über E. ist Bedürfnis. (E. Rödiger †) Eb. Nestle.

Ephraim s. Israel.

Epigraphik s. Inschriften, christliche.

Epiklese. — Litteratur: Sie ist meist katholisch, da mit der E. die Frage nach der Konsekration aufs engste verbunden ist: Hoppe, Die Epiklesis der griech. und orient. Liturgien und der röm. Konsekrationskanon, Schaffhausen 1864 (brauchbar); Franz, Der euchar. Konsekrationsmoment, Würzburg 1875 (Diss.); derſ., Die euchar. Wandlung und die Epiklese, Würzburg 1880; Probst, Sakramente und Sakramentalien in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1872; derſ., Liturgie d. vierten Jahrhunderts u. deren Reform, Münster i. W. 1893; derſ., Die abendländ. Messe vom fünften bis zum achten Jahrh., Münster i. W. 1896; Wetzer und Welte, Kirchenlexikon ¹⁄₄, 686—696; Kraus, Real-Encykl. der christl. Altert. I (1882), 425 ff.; Watterich, Der Konsekrationsmoment im hl. Abendmahl und seine Geschichte, Heidelberg 1896 (altkath.) — Protest.: Petr. Zorn, dissertatio historico-theologica de *ἐπικλήσει*, Rostock 1705; Höfling, Das Sakrament der Taufe I, Erlangen 1846 (S. 470 ff.); Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894.

1. Unter *ἐπίκλησις*, lateinisch invocatio, versteht man im engeren Sinne das liturgische Gebet, durch welches in der alten Kirche, und jetzt noch in den morgenländischen, die Sakramentselemente (Wasser und Öl, Brot und Wein) konsekriert werden, und zwar ein Gebet, in dem Gott um Herabsendung des heiligen Geistes auf die Elemente angefleht

Digitized by Google

wird. Denn „nulla potest esse plena benedictio nisi per infusionem spiritus sanctiˮ, sagt Ambrosius (MSL 16, 755), damit die herrschende Anschauung seiner Zeit aussprechend. Die E. hat die magisch wirkende Kraft, den hl. Geist herabzuholen, damit er sich mit den Elementen verbindet und dadurch in den Sakramentsempfängern wirksam wird, daher denn in der E. meist auch eine Bitte um Heiligung u. s. w. der Empfänger enthalten ist. Ihre Stellung in der Abendmahlsliturgie ist nach dem großen Dankgebet und den Einsetzungsworten; sie beginnt meist mit einer sogen. Anamnese, geht dann in die sogen. Anaphora über, um endlich in der Anrufung um den hl. Geist zu gipfeln. Typisch dafür ist die Abendmahls-E. in den apost. Konstitutionen VIII, 12, 17 ed. Ueltzen 212. Sie lautet: „. . . *καὶ καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου· ἵνα οἱ μεταλαβόντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσι πρὸς εὐσέβειαν, ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχωσι, τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πλάνης αὐτοῦ ῥυσθῶσι, πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν, ἀξιοι τοῦ Χριστοῦ σου γένωνται, ζωῆς αἰωνίου τύχωσι, σοῦ καταλλαγέντος αὐτοῖς, δέσποτα παντοκράτορ*ˮ. — Die E. ist natürlich mit den Weihegebeten der sogen. Sakramentalien (Salz, Öl, Weihwasser u. s. w.) verwandt, wird aber von ihnen bestimmt unterschieden. — Wir beschränken uns im folgenden darauf, die Entwicklung der E. in der alten Kirche zu verfolgen.

2. Der älteste Zeuge für die E. als Konsekrationsgebet für das Taufwasser ist Tertullian. Die betr. Stelle, de baptism. 4, giebt uns vortrefflichen Aufschluß über die Vorstellungen, die sich mit der E. verbanden. „Omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato deo. Supervenit enim statim spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt.ˮ Dabei wird der hl. Geist ganz substantiell gedacht: „subiecta quaeque materia eius quae desuper imminet qualitatem rapiat necesse est, maxime corporalis spiritalem et penetrare et insidere facilem per substantiae suae subtilitatemˮ und: „spiritus in aquis corporaliter diluitur.ˮ Daß die E. bei der Taufe im 3. u. 4. Jahrhundert im Morgen- wie im Abendland durchgängig im Gebrauch war, unterliegt keinem Zweifel. Als Zeugen für das Morgenland seien genannt: Basilius d. Gr. de spiritu 15, 35 MSG 32, 132; Gregor von Nyssa orat. cat. magna 33 und orat. in diem lum. MSG 45, 84 u. 46, 581; Cyrill von Jerusalem cat. 3, 3 MSG 33, 429; Cyrill von Alexandrien in Joan. 3, 5; Const. Apost. vgl. oben; Theophilus von Alexandrien bei Hieronymus ep. 98, 13 MSL 22, 801. — Für das Abendland kann zwar nächst Tertullian nicht Cyprian angeführt werden — er spricht nur von einem „mundari et sanctificariˮ des Taufwassers (ep. 70, 1 CSEL III, 2, 767. 14), wobei er freilich höchst wahrscheinlich an die E. denkt, — wohl aber das Konzil von Karthago von 256 („Aqua prece sanctificataˮ). So deutlich wie möglich spricht sich Optatus von Mileve aus, wenn er von Christus sagt: „Hic est piscis, qui in baptismate per invocationem fontalibus undis inseritur“ III, 2 CSEL 26, 69. 7; vgl. VI, 3 a. a. O. 148. 14, 149. 2), und Ambrosius bezeugt, daß die Herabkunft des hl. Geistes, durch priesterliche Gebete erfleht, das Wasser weiht (de spir. sanct. I, 7. 88 MSL 16, 754 f.). Paulinus von Nola sagt in einem für ein Baptisterium bestimmten Gedicht: „Concipit unda Deumˮ etc. (Le Blant, inscript. chrét. de la Gaule II, 390), und Hieronymus kann sich keine wahre Taufe ohne Herabkunft des hl. Geistes denken (Dial. contra Lucifer. 6 u. 7 MSL 23, 161 und 163). Auch Augustin bezeugt deutlich diesen liturgischen Gebrauch, wenn er de bapt. V, 20. 28 MSL 43, 190 fragt: „Quomodo exaudit [deus] homicidam deprecantem vel super aquam Baptismi, vel super oleum, vel super Eucharistiam“ etc.? Allein gerade Augustin hat dazu geholfen — zugleich mit Ambrosius (vgl. unten) —, daß sich die allgemeine Anschauung von der Konsekrationskraft der E. erschütterte und die Einsetzungsworte an ihre Stelle traten. Auf seine Autorität hat man sich gestützt. Seine Worte hat man dahin gedeutet. Augustin sah sich nämlich im Kampf mit den Donatisten genötigt, die weihende Kraft von der offenbar von den Priestern damals noch sehr frei gestalteten E. auf eine feststehende, möglichst autoritative Formel zu verlegen, und das war die auf den Einsetzungsworten der Taufe beruhende Taufformel. Damit hat Augustin für die Frage nach der Konsekration einen Gesichtspunkt eröffnet, der zwar nur im Abendland zur Geltung gekommen, der aber, namentlich für die Konsekration beim Abendmahl, schließlich von durchschlagender Bedeutung geworden ist (Über die voraugustin. Anschauung vgl. z. B. CSEL III, 2. 815. 26 ff.). Die hauptsächlichsten Be-

Digitized by Google

weisstellen für diese Wendung können bei der Wichtigkeit der Sache nicht unangeführt bleiben. Sie finden sich hauptsächlich in der gegen die Donatisten gerichteten Schrift de bapt. (um 400 verfaßt) und zwar kommen neben l. III, 10, 15 (MSL 43, 144: "Non est aqua" etc.) folgende in Betracht: l. VI, 25. 47 (MSL 43, 214) wendet sich Augustin gegen den Einwand der Donatisten, daß ein nicht ganz rechtgläubiges Weihegebet nicht konsekrierende Kraft haben könne, mit den Worten: „certa illa evangelica verba, sine quibus non potest Baptismus consecrari, tantum valent, ut per illa sic evacuentur quaecunque in prece vitiosa contra regulam fidei dicuntur, quemadmodum daemonium Christi nomine excluditur". Weiter unten wiederholt er denselben Gedanken noch schärfer: „Deus adest evangelicis verbis suis, sine quibus Baptismus Christi consecrari non potest; et ipse sanctificat Sacramentum suum" ..... „Caeterum quis nesciat non esse Baptismum Christi, si verba evangelica quibus Symbolum constat illic defuerint? Sed facilius inveniuntur haeretici qui omnino non baptizent, quam qui non illis verbis baptizent. Ideoque dicimus non omnem baptismum ..., sed Baptismum Christi, id est, verbis evangelicis consecratum, ubique eundem esse". Noch deutlicher wird seine Rede c. 36. 70: „Plane si non est baptismus Patris et Filii et Spiritus sancti nomine consecratus, haereticorum deputetur ...; si autem hoc in eo nomen agnoscimus, melius verba evangelica ab haereticorum errore distinguimus" (MSL 43, 220). Das unter den verba evangelica nur die Einsetzungsworte in Gestalt der Taufformel, nicht ihre Rezitation in der E. selbst gemeint sein können, geht daraus hervor, daß alle uns bekannten Formulare für die Weihe des Taufwassers in der E. die Einsetzungsworte gar nicht haben, so z. B. das sogen. Missale Gothicum (MSL 72, 274; Mabillon 247 f.). Wohl aber war keine Taufe ohne die Taufformel denkbar. Augustin meint also, daß diese die Taufe „konsekriere" d. h. zum vollen, giltigen, kräftigen Sakrament mache, nicht die freien Worte des priesterlichen Gebets der E., und das deshalb, weil sie die verba evangelica enthält. Und noch ein anderer Gedankengang Augustins diente dazu, das Ansehen der E. zu untergraben: es war seine Anschauung von der Wirksamkeit der Sakramente überhaupt. Darüber hat er sich in der berühmten Stelle tract. in Joan. evangel. 80, 3 (MSL 35, 1840) am deutlichsten ausgesprochen. Er handelt dort aus Anlaß von Jo 15, 3 von der Taufe: „Quare non ait [Christus], mundi estis propter Baptismum quo loti estis, sed ait, propter verbum quod locutus sum vobis; nisi quia et in aqua verbum mundat? detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit Sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum .... Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo: non quia dicitur, sed quia creditur?" Es citiert dann Nö 10, 8—10 und benutzt diese Stelle in der Weise: Hoc est verbum fidei quod praedicamus: quo sine dubio ut mundare possit, consecratur et Baptismus. Die ganze Erörterung schließt er mit den Worten: „Totum hoc, nämlich die mundatio, fit per verbum, de quo Dominus ait: Jam vos mundi estis propter verbum quod locutus sum vobis". Unter dem verbum sind hier keineswegs die Einsetzungsworte zu verstehen, wie man später annahm und heute noch gemeinhin thut, sondern ganz allgemein das Evangelium, die Verkündigung christlichen Glaubens, mit der die Tauffeier in ihrer Liturgie verbunden ist und an die der Empfänger glauben muß. Die spätere Zeit beachtete diese Ausführungen und verband damit ihre magische Sakramentsauffassung in der Weise, daß das „verbum" von den Einsetzungsworten gedeutet wurde. Das von Augustin ausgestreute Saatkorn ging alsbald auf. So heißt es z. B. in der pseudo- und sicher nachambrosianischen Schrift de sacramentis (darüber A. Abendmahl II Bd I, 61, 32 ff.) II, 5. 14: „Venit sacerdos, precem dicit ad fontem, invocat Patris nomen, praesentiam Filii et Spiritus sancti: utitur verbis coelestibus. Coelestia verba quae? Christi sunt, quod baptizemus in nomine Patris et Filii et Spirirus sancti. Si ergo ad hominum sermonem, ad invocationem sancti [sc. spiritus] aderat praesentia Trinitatis, quanto magis ibi adest, ubi sermo operatur aeternus?" (MSL 16, 446; vgl. II, 4. 10 ebenda 445). Hier zeigt sich die alte Auffassung von der Konsekrationskraft der E. mit der Augustins verbunden, aber deutlich sieht man, wohin die Wagschale sich neigt. Höchst wahrscheinlich geht es auch auf diesen Augustinischen Einfluß zurück, daß in dem sogen. sacramentar. Gelasianum die Taufepiklese auch die Einsetzungsworte enthält (Muratori I, 568 ff.; Daniel, Cod. lit. I, 179; wiederholt in dem sacramentar. von Bobbio MSL 72, 501). Dieses Formular ist, mit einigen Änderungen, auch heute noch in der römischen Kirche bei der Wasserweihe

Digitized by Google

für die Taufe in Gebrauch. So lange die Taufe an beſtimmte Zeiten geknüpft war, alſo die Konſekration des Taufwaſſers der Taufhandlung ſelbſt unmittelbar vorausging, beide Zeremonien alſo zuletzt eine Handlung bildeten, genügte es auf die Taufformel als eigentlich konſekrierend zu verweiſen. Als aber die Taufe nicht mehr zeitlich gebunden war und beide Zeremonien auseinanderfielen, mußten notwendigerweiſe, ſollte der Auguſtiniſche Gedanke zu ſeinem Rechte kommen, in die Konſekrationsformel des Taufwaſſers irgendwie die Einſetzungsworte aufgenommen werden. Die entſprechende Formel der griechiſchen Kirche kennt die Einſetzungsworte nicht, ſie begnügt ſich konſequenterweiſe mit der E. (vgl. Goar, Euchologion 353 f.).

3. Wie bei der Taufe, ſo finden ſich auch ſeit dem 4. und 5. Jahrh. für das Abendmahl viele Zeugen des Morgen- und Abendlandes, die der E. die Konſekration der Elemente zuſchreiben. Allein weder beſteht in dieſer Beziehung eine ſolche allgemeine Übereinſtimmung, noch läßt ſich annehmen, daß die E. etwa von früh an ſchon bei der Abendmahlsfeier in Gebrauch, und zwar in konſekratoriſchem Gebrauch geweſen ſei. Ein breiter Strom von Zeugniſſen tritt bis ins 4. Jahrh. hinein für die konſekrierende Kraft des großen Dankgebetes beim Abendmahl ein (vgl. A. Euchariſtie). Beide Anſchauungen gehen friedlich nebeneinander her. Kontrovers iſt die Frage nie geworden. Aber im Morgenland hat allmählich die E. auch als Konſekration im Abendmahl das Feld erobert. Dagegen traten ihr im Abendland gewichtige Autoritäten entgegen. — Als älteſter Zeuge für die Abendmahls-E. gilt mit Recht Irenäus. IV, 18. 5 leſen wir: *„ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ Θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία* (ed. Stieren I, 618; vgl. auch I, 13, 2, worüber unten). Allein wie wenig man dieſe Worte preſſen darf, geht daraus hervor, daß unmittelbar vor dieſer Stelle, nämlich IV, 18. 4, das Brot als Leib des Herrn bezeichnet wird, „in quo gratiae actae sunt" (ed. Stieren I, 617), alſo *εὐχαριστηθεὶς ἄρτος* (vgl. Anm. 2), wobei *εὐχαριστεῖν* durchaus nicht als allgemeine Formel für „weihen" zu nehmen iſt, wie der Zuſammenhang zeigt. Weiter iſt die E. beim Abendmahl bezeugt durch das ſog. II. Pfaff'ſche Irenäus-Fragment (ed. Stieren I, 854 f.), das zeitlich dem Irenäus nicht allzufern ſtehen mag, und auch durch Firmilian v. Cäſarea (Cypriani ep. 75, 10 CSEL III, 2, 818. 2 ff.). Erſt ſeit dem 4. Jahrh. werden die Zeugniſſe zahlreicher: Baſilius d. Gr. kennt nach de spir. sancto 27 (opp. Paris 1618 I, p. 210) ſicher die E. Am häufigſten und eingehendſten ſpricht von ihr, und zwar als konſekrierend, Cyrill von Jeruſ., cat. 19, 7; 21, 3; 23, 7 u. 19 (MSG 33, 1072; 1089 ff.; 1113 ff.; 1124). Aus Gregor v. Nyſſa vgl. or. in diem lum. (MSG 46, 581). Für Alexandrien bezeugen uns die Abendmahls-E. Athanaſius ep. 4 ad Serap. (opp. Paris 1698 II, 710) und fragmenta (Nova patr. bibl. II, 584) und Theophilus (bei Hieronymus ep. 98, 13 MSL 22, 801), für Syrien Chryſoſtomus (de sacerd. 3, 4; 6, 4 opp. ed. Montf. I, 383 und 424; de resurr. mort. 8 opp. II, 436; de coemet. et cruce 3 opp. II, 401; de poenit. hom. 9 opp. II, 349; in Pentecost. hom. 1, 4 opp. II, 463; ad Eph. hom. 3, 5 opp. XI, 23). Gelegentlich (de prod. Judae hom. 1, 6 und hom. 2 in 2 Ti 1 opp. II, 384 und XI, 671) bezeichnet er allerdings auch (das Gleiche nur noch in der Apoſt. KO 26, TU II, 1, 236) die Einſetzungsworte als konſekrierend. Für Syrien kommt auch noch Ephräm in Betracht: expl. in Exech. c. 10 (opp. Syr. et Lat. Rom 1740 II, 175); sermo 10 und 40 adv. scrutat. (opp. III, 23 und 72); sermo I de sanct. et vivif. christ. sacram. (opp. Graec et Lat. III, 608); sermo de iis, qui filii etc. (opp. III, 424). Der beſte Beweis für den Siegeslauf der E. im Oſten iſt es, daß wir keine Abendmahlsliturgie des Oſtens haben, in der die E. fehlte oder nicht als konſekrierend gelte. Übrigens blieb ſich in jeder Liturgie die einmal gewählte E. durch das ganze Jahr hin gleich. — Der erſte abendländiſche Zeuge für die E. im Abendmahl iſt Ambroſius: de spir. sancto III, 16. 112 und de fide IV, 10. 124 MSL 16, 837 und 687 (A. Abendmahl II, Bd. I, 61, 1 ff). Darnach weiß Ambroſius nicht nur von der E., ſondern ſie iſt ihm auch das Konſekrationsgebet. Das hat ihn aber nicht gehindert, an zwei Stellen unmißverſtändlich die Einſetzungsworte als konſekrierend zu bezeichnen. De bened. patrum 9, 38 heißt es zu Gen 49, 20: „Hodieque dat [Christus] nobis eum [panem], quem ipse quotidie sacerdos consecrat suis verbis" und enarr. in psalm. 38 (c. 25): „imo ipse [Christus] offerre manifestatur in nobis, cuius sermo sanctificat sacrificium quod offertur" (MSL 14, 719 und 1102). Dieſer Gedanke war wohl mehr eine ſchriftſtelleriſche Phraſe, als daß ihm Ambroſius ſelbſt eine beſondere Bedeutung beigelegt hätte. Daß er an anderen Stellen ganz in der üblichen Babu der Gedanken geht, zeigt nur, wie wenig die damalige Zeit noch über die Konſekration reflektierte. Immerhin tritt damit Am-

Digitized by Google

brosius an die Seite Augustins in der Entwurzelung des konsekratorischen Ansehens der E. Allerdings hat sich Augustin in Bezug auf das Abendmahl wesentlich in der üblichen Anschauung gehalten. Man findet nicht, daß er etwa jenen Gedanken, den er wider die Donatisten von den konsekrierenden **verba evangelica** bei der Taufe ins Feld geführt hatte, auf das Abendmahl übertragen oder daß er sich von Ambrosius hätte beeinflussen lassen. Daran hinderte ihn seine symbolische Auffassung des Abendmahls. In Stellen wie **ep.** 149, 16 **oder de trinit.** III, 4. 10 (MSL 33, 636 f. und 42, 874) hat er jedenfalls die E. als konsekrierend gedacht, wenigstens schließen sie den Gedanken an die Einsetzungsworte aus. Diese aber gemeint zu finden in einem Satz wie den: **„panis accipiens benedictionem Christi fit corpus Christi“** (**sermo** 234, 2 MSL 38, 1116), ist vorschnell, denn am nächsten liegt es, unter **benedictio Christi** hier ganz allgemein die christliche Weihe zu verstehen. Und die Sätze: **„Panis ille, quem videtis in altari, sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi. Calix ille, imo quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei, sanguis est Dei“** (**sermo** 227 MSL 38, 1099) wollen nach **tract. in Joan. evang.** 80 (vgl. oben) verstanden sein. Dennoch hat mit diesen Worten Augustin nicht nur einer späteren Auffassung, die die Abendmahlsworte als konsekrierend ansah, Material geliefert — denn man verstand natürlich unter **benedictio Christi** und **verbum Dei** später nur die Einsetzungsworte —, er hat ihr thatsächlich insofern vorgearbeitet, als er die hergebrachte Anschauung von der Konsekrationskraft der E. erweichte. Die von Ambrosius und Augustin angeregten und ausgestreuten Gedanken hat, so viel wir wissen, zum erstenmal mit runder Klarheit und unmißverständlicher Schärfe fürs Abendmahl der unbekannte Verf. der lange als ambrosianisch geltenden Schriften **de sacramentis** und **de mysteriis** ausgesprochen (vgl. A. Abendmahl II, Bd I, 61. 32 ff.). Als er schrieb, war aber bereits in der Liturgie jene Anschauung zur Herrschaft gekommen. Aus **de sacram.** kommt in Betracht IV, 4, 14—5, 23 MSL 16, 458—463. Hier wird auf die Frage: **„Consecratio quibus verbis est, cuius sermonibus?“** geantwortet: **„Domini Jesu.“** Und auf die Frage: **„Vis scire quibus verbis coelestibus consecratur?“** wird auf die einschlägigen Stellen in der Liturgie verwiesen, die die Einsetzungsworte enthalten, und dann fortgefahren: **Illa verba evangelistae sunt usque ad Accipite sive corpus sive sanguinem. Inde verba sunt Christi: Accipite etc. . . . . Antequam consecratur, panis est; ubi autem verba Christi accesserint, corpus est Christi“.** Die Stelle aus **de mysteriis** IX, 52 siehe in A. Abendmahl II, Bd I, 61. 12 ff.; vgl. dazu noch IX, 54 MSL 16, 423 f. Als weiteren Zeugen für diese Anschauung nenne ich Cäsarius v. Arles in **hom.** 5 MSL 67, 1053. Ja, wie sich beide Anschauungen, die alte von der Konsekrationskraft der E. und die neue von der der Einsetzungsworte, mit einander verbanden, ersehen wir aus einer E. der 3. Weihnachtsmesse im sog. **sacram. Leonianum** (MSL 55, 147): **„Sancti spiritus operante virtute sacrificium iam nostrum corpus et sanguis est ipsius sacerdotis“**, d. i. Christi. Dennoch hat die E. noch beredte Zeugen im Abendland bis ins 7. Jahrh. hinein. Man vergleiche Ägypt. **KO TU** VI, 4, 55; Optatus v. Mileve **de schism. Don.** VI, 1 **CSEL** 26, 142. 8; Fulgentius v. Ruspe **ad Mon.** II, 6 **Bibl. max.** 9, 27 f; **fragm.** 28 u. 29 **ex libro** 8 **contra Fabian.** ebenda 292 ff.; Gaudentius v. Brescia, **sermo** 2 MSL 20, 858 f. und Isidor v. Sevilla **de eccles. officiis** I, 15. 3 u. 18. 4 MSL 83, 753 u. 755. — Die ältesten Liturgien des Abendlandes bestätigen nun diese Zeugnisse der Schriftsteller vollkommen. Zunächst lassen sie keinen Zweifel darüber, daß im 4. und 5. Jahrhundert allgemein im Abendland auch beim Abendmahl die E. als Konsekrationsgebet in Gebrauch war. Sie zeigen aber auch 2., daß die E. seitdem in den abendländischen Liturgien entweder ganz verschwindet, oder umgestaltet und von ihrer ursprünglichen Stelle verdrängt wird, die sie unmittelbar nach den Einsetzungsworten hatte und im Morgenland noch hat. Die siegreiche Anschauung von der Konsekrationskraft der Einsetzungsworte zieht eine weitgehende Umformung der alten Liturgien nach sich, bei der die E. unterliegt. Den Verlauf dieses Prozesses zu verfolgen, ist leider unmöglich. So viel steht fest, daß die ältesten uns bekannten gallikanischen Messen, von Mone (lat. u. griech. Messen u. s. w. 1850) herausgegeben, davon noch unberührt sind, sie zeigen die E. also noch in ihrer alten Stellung und Bedeutung. Höchst wahrscheinlich hatte dieser Prozeß seinen Ausgangs- und Mittelpunkt in Rom, dessen Päpste Gelasius I. und Gregor d. Gr. von einer nicht anzuzweifelnden Überlieferung als Reformatoren der Liturgie bezeichnet werden. Ihre Reform bestand wohl im wesentlichen darin, der ziellosen Überwucherung und Vielgestaltigkeit im Liturgischen Ziel zu setzen durch einheitliche und einfache Formen. Zwar kennt und vertritt noch Gelasius I. (492—496) die E. (Thiel, **epp. Rom. Pontific.** I, 486 **fragm.** 7 und

Digitized by Google

tract. III de duabus naturis etc. 14), aber im 6. Jahrh. iſt die E. jedenfalls in der römiſchen Liturgie verdrängt oder umgeſtaltet worden, und deren Eindringen in Gallien und ſpäter in Spanien bereitete der E. in den dort heimiſchen Liturgien das gleiche Schickſal. — Fragt man, woher es zu erklären iſt, daß ſich das allgemeine Urteil wider die E. als Konſekrationsakt wandte, ſo wird man ſagen müſſen, daß daran die Vielgeſtaltigkeit und Ungleichheit der fließenden Formen der E. im Abendland ſchuld war. Je nach dem Tage wechſelte die E. Das entſprach doch nur einſeitig dem religiöſen Bedürfnis. So weit es eine Garantie für die vollzogene Konſekration ſuchte, fühlte es ſich nicht befriedigt. War nicht jene am beſten verbürgt durch eine ganz feſte Formel? Womöglich durch eine Formel, die Chriſtum ſelbſt als den vollziehenden Prieſter erſcheinen ließ? Welche Worte aber konnten ſich dazu beſſer eignen, als die Einſetzungsworte? Und warum behauptete ſich im Oſten die E. als konſekrierend? Weil in den morgenländiſchen Liturgien die E. keine Beweglichkeit beſitzt, ſondern eine feſte, ſich immer gleich bleibende Form trägt.

4. Über Herkunft und Alter der E. läßt ſich nur etwa Folgendes ſagen: Die E. iſt nicht urchriſtlich. Ihre Entſtehung ſcheint ſich aus einer Verſchmelzung bibliſcher Begriffe mit vulgär-heidniſchen Anſchauungen zu erklären. Daß ſie auf die bibliſche Formel *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα* (LXX Joel 2, 32 = act. 2, 21 und Rö 10, 13; act. 9, 14. 21; 22, 16; 1 Ko 1, 2) zurückgeht, iſt zweifellos, denn dieſe kehrt in vielen Epikleſen wieder. In den Epikleſen der Gnoſtiker ſpielt der „Name", die Zauberformel, bei der Anrufung die wichtigſte Rolle. Wer im Beſitz der „Namen" iſt, kann die Gottheit herabrufen. Nun war aber für den Chriſten nichts im Kultus brauchbar, das nicht zuvor „geheiligt", gereinigt war von allerlei dämoniſchen Einflüſſen. Die heiligende Kraft war aber der heilige Geiſt. Ihn mußte man alſo herabrufen, wo es ſich im Kultus um den Gebrauch realer Dinge wie Waſſer, Öl, Brot und Wein handelte. Dieſe Vorſtellung konnte ſich um ſo leichter vollziehen, als bei der Taufe Jeſu nach den bibliſchen Berichten ſich der heilige Geiſt herabgeſenkt hatte (Mt 3, 16; Mc 1, 10; Lc 3, 22). Damit kombinierte die damalige Schriftauffaſſung ohne weiteres Gen 1, 2 als Weisſagung auf die Taufe. So konnte ſich ein Gebet wie die E. bilden. Daß die E. zunächſt zur Weihe des Taufwaſſers in Gebrauch kam, ſcheint nach dem Geſagten am wahrſcheinlichſten, zumal die Abendmahlselemente traditionell durch ein „Dankgebet" geweiht wurden. Aber die Ausdehnung der E. auch auf dieſe lag in der Natur der Sache. Eine außerordentlich reiche Verwendung der E. finden wir bei den Gnoſtikern, und zwar in ſehr früher Zeit. Die wichtigſten und älteſten Zeugniſſe ſind folgende: Irenäus I, 13. 2 und 21 ed. Stieren 146 und 228; Hippolyt, Philos. VI, 39 und 40; Clemens Alex., **excerpta ex Theodoto** 82 MSG 9, 696 (vorausgeſetzt, daß dieſe Stelle nicht ſchon von großkirchlicher Anſchauung beeinflußt iſt, wie Heinrici, valent. Gnoſis 113; Zahn, Forſchungen III, 126 und Uſener, Rel.geſch. Unterſuchungen I, 162 wollen, anders Anrich 99); **Codex Brucianus ed. C. Schmidt** TU 8, 1 und 2, 109 ff. und 201 ff. (nach Schmidt das 2. Buch Jeû, verfaßt 170—200); **acta Thomae ed. Bonnet** 20, 16; 36, 1 ff.; 37, 17 ff.; 68, 21 ff.; 81, 22 ff. (vgl. Lipſius, Apokr. Apoſtelgeſch. I, 311; 334; 336). Daß die E. in gnoſtiſchen Kreiſen ihren Urſprung habe und allmählich in die Großkirche erſt eingedrungen ſei, läßt ſich nicht erweiſen. Vielleicht iſt ſie in der Gnoſis und in der Großkirche gleichzeitig entſtanden, hat aber dort eine raſchere Entwicklung erfahren. Wären wir ſicher, daß die erhaltenen Zauberpapyri ſpäterer Myſterienkulte rein heidniſch, und nicht ſchon von gnoſtiſchen Anſchauungen berührt wären, ſo hätten wir zum chriſtlichen Gebrauch der E. auf heidniſchem Boden mehr als eine Parallele. Denn hier erſcheint das Wort *ἐπίκλησις* bez. *ἐπικαλεῖσθαι* als **terminus technicus** für die Herabrufung der Gottheit, auch über allerlei Gaben, wie Wein, Waſſer, Milch u. ſ. w. (Großer Pariſer Papyrus 2189 bei Weſſely, Griech. Zauberpap. in Denkſchr. der Wiener Akad. d. Wiſſenſch. 1888, II 27 ff.; Papyrus I, 161. 198 f., 212. 216. 263. 312 f.; Dieterich, Abraxas 175, 24; 176, 14. 19. 23; 198 f.). Sicher aber iſt eine analoge Anſchauung des ſpäteren Heidentums, auf die Anrich (100 f.) aufmerkſam macht, die Konſekration der Götterſtatuen, bei der ebenfalls eine E. in Gebrauch war.

5. Über die Verhandlungen, die zwiſchen Griechen und Lateinern über die E. auf dem Konzil zu Florenz 1439 gepflogen worden ſind, ſ. A. Ferrera-Florenz, Konzil.

Drews.

Epiphanias. — P. de Lagarde: Ueber das Weihnachtsfeſt, Mitteil. IV; geſchrieben auf Anlaß des Buches von H. Uſener, das Weihnachtsfeſt, in dieſem der Abſchnitt: II. Chriſtliche Epiphanie; Kliefoth, Lit. Abh. 2. Aufl. Bd 7 p. 429 ff.

Zu den älteſten chriſtlichen Feiern gehört die Feier des 6. Januars. Epiphanius (Haeres. 51 Alog. n. 24) verſteht die römiſche Bezeichnung a. d. VII. Id. Jan. vom

Digitized by Google

5. Januar (vgl. Hier. zu Ez 1. 3), und ein Teil der Asiaten feierte thatsächlich die Theophanien an diesem Tage (Chrys. MSG Bd 59 p. 746; Usser, Dissert. de anno solari c. 2). Aber in der Regel wurde der 6. Januar gefeiert. Von den Namen dieses Tages seien folgende genannt: *Τὰ Ἐπιφάνεια* (Epiph. s. oben); *ἡ ἐπιφάνεια Χριστοῦ* und *Τὰ Θεοφάνια* (Chrys. De bapt. Chr. und De Philog. MSG Bd 49 p. 365 und Bd 47 p. 752) *ἡ ἐπιφάνιος* sc. *ἡμέρα* und *ἡ τῶν ἐπιφανίων ἑορτή* (Apost. Konstit. V, 13 und VIII, 33); *ἡ ἁγία τῶν φώτων ἡμέρα* (Greg. Naz. Orat. 39); *ἡ βάπτισις τοῦ K. I. Χρ.* (Menol. Basil. MSG Bd 117). Epiphania, neutr. plur. Ammian. M. XXI, 2, 4); Epiphania, fem. sg. (Concil. Caesaraug. A. 380); Theophania (Sacrament. Gelas. XII); Apparitio Domini und Apparitio seu Epiphania (Lect. Tolet. eccles. in Anecd. Mareds. und Lit. Moz.); Festivitas apparitionis (Capitular. Gregor. II; b. Hard. Collect. T. III p. 1863); Bethphania, nach Usener Verstümmlung von Epiphania, und Phagiphania (beide Namen mit unmöglichen Erklärungen bei Durand. VI c. 16). Der oberste Tag, der Zwölfte, der Dreizehnte, vom Weihnachtsfest aus gerechnet; der Brechtag = Tag des Glanzes (Gerbert, De Fest. disqu. IX). Bei Luther heißt der Tag: der Tag der heil. drei Könige (Kpost., übrigens schon so in Taulers Predigten), Fest der Erscheinung (Hauspost.) Anderer Name: Oberstag (KO Brandenb. Nürnb. 1533; Schwäb. Hall 1543; Württemb. 1553). Der Name: Groß Neujahr ist heute noch nicht ganz verschwunden. Bemerkenswert für die Auffassung des 16. Jahrhunderts sind die Namenerklärungen in der Postille des Sim. Saccus 1598: Das Fest der Obersten, nämlich der Weisen, als der Obersten im Reiche der Perser; Fest des Obersten nämlich des Herrn Christi; Epiphania, weil der Stern im Morgenland erschienen; Oberfest soviel als Offenbarungsfest.

Clemens Alex. sagt (Strom. I c. 21), daß ein Teil der Basilidianer die Taufe Christi am 15. Tybi, ein anderer am 11. Tybi (= 6. Januar, Fabric. Menol. p. 72) feiere. Aus dem Zusammenhang seiner Worte geht hervor, daß ihm eine kirchliche Feier der Taufe Christi unbekannt ist. Die dem Hippolytus zugeschriebene Predigt von der Taufe hat die Überschrift: *Εἰς τὰ ἅγια θεοφάνια*, nimmt aber auf ein bestimmtes Fest keine Beziehung. Sicherlich hat auch das Fest im Koreion zu Alexandria, in Petra u. Elusa, welches Epiphan. anläßlich seiner Angabe, daß a. d. VIII Id. Jan. der Geburtstag Christi sei, ausführlich beschreibt, mit einem christlichen oder gnostischen Feste nichts zu thun. Er nennt die Feiernden Griechen, Götzendiener, also Heiden, denkt also nicht an Gnostiker oder andere Häretiker, und es ist äußerst unwahrscheinlich, daß die fünf Kreuzeszeichen an dem nackten Schnitzbild ein auf Maria hindeutendes Symbol sind (vgl. Lagarde p. 305). Die früheste Erwähnung des Epiphaniasfestes findet sich in den Martyrakten des Bischofs Philippus von Heraclea † 304 und bei Ammianus (XXI, 2. 4), der von Julian erzählt, er habe zu Vienna in Gallien den christlichen Gottesdienst besucht feriarum die, quam celebrantes mense januario christiani Epiphania dictitant. Da nun das Concil. Caesaraug. (Harduin, Collect. T. I p. 805) für die Zeit a. XVI Kal. Jan. usque in diem Epiphaniae eine Reihe von Vorschriften giebt (nulli liceat de ecclesia se absentare, nec latere in domibus etc.), ohne ein in diesen Zeitraum fallendes Fest der Geburt Christi zu erwähnen, so ist wahrscheinlich, daß die Geburt in dortiger Gegend an Epiphania gefeiert oder mitgefeiert wurde. In Ägypten wenigstens wurden nach Cassian (Coll. X c. 2) Geburt und Taufe an einem Tage nebeneinander gefeiert, während andererseits Hieronymus (z. Ez 1, 3) ausdrücklich beide Tage unterscheiden heißt. Für Asien haben wir die oben bereits erwähnte Angabe des Epiphanius über den Tag der Geburt Jesu (vgl. Chrys. MSG 49 p. 354 D. s. Pentec.). Die Hymnen Ephräms des Syrers, welche unter der Aufschrift In festum Epiphaniae stehen (Hymni et Sermones ed. Lamy) handeln viel von der Taufe Christi und der Katechumenen; die merkwürdigste ist die zweite, welche entsprechend den 30 Lebensjahren Jesu 30 Lobredner für den Herrn aufstellt, z. B. für das zweite die Seraphim, für das fünfte die Sonne, für das siebente die Luft. Aus einer Predigt des Gregor v. Naz. (In Lumina MSG Bd 36 Nr. 38 c. 14) und aus einer des Gregor v. Nyssa (In Bapt. MSG Bd 46 p. 579) geht hervor, daß zu jener Zeit die Feier der Geburt Christi und die Taufe in jenen Kirchen bereits getrennt waren. Ueber die Trennung vgl. Chrysost. De Philog. c. 4 (gehalten am 20. Dez. 386 oder 88) und In Nat. (geb. 25. Dez. 388 MSG Bd 49). In der ersteren Predigt gebraucht Chrys. den Ausdruck *τὰ θεοφάνια* als einen Parallelnamen zu den Epiphanien am 6. Januar, während es in einer unter die Werke des Basilius aufgenommenen Predigt (MSG 31 p. 1473) über die Geburt Christi heißt: Laßt uns unserem Feste einen Namen geben: Theophania. Das wäre also ein Versuch, den neuen Festtag, nämlich den 25. Dezember,

Digitized by Google

mit einem der alten Namen des 6. Januar zu beſchenken; ein Verſuch, der nicht gelungen iſt, ſo wenig wie der ähnliche Verſuch mit dem Namen Epiphania in der dem Gregor. Thaumat. untergeſchobenen Predigt MSG Bd. 10. Nach dem Zeugnis Auguſtins (S. 202) wurde zu ſeiner Zeit das Epiphaniasfeſt in der ganzen Chriſtenheit mit Ausnahme der Donatiſten gefeiert.

Die morgenländiſche Kirche feierte am 6. Januar die Taufe Chriſti, wie denn der Tag im Manolog. Baſilii geradezu die Taufe des Herrn Jeſ. Chr. heißt, und am 7. das Andenken Johannes des Täufers. Der vorhergehende Sonntag heißt: *ἡ κυρ. πρὸ τῶν φώτων*, der nachfolgende *ἡ μετὰ τ. φ.* Auch das Abendland hielt die Beziehung des Tages auf die Taufe aufrecht, feierte aber hauptſächlich die Anbetung der Magier (vgl. das Kalendarium des Polemius Silvius vom J. 448: Epiph., quo die, interpositis temporibus, stella Magis Dominum natum nunciabat, et aqua vinum facta, vel in amne Jordanis Salvator baptizatus est.

Iſidorus Hiſp. (De off. 1 c. 26) ſtellt die Taufe noch an die Spitze der Urſachen, aus welchen der Tag den Namen Epiphania erhielt, und nennt nachher die Offenbarung durch den Stern und ſchließlich ebenfalls Jeſu Selbſtoffenbarung durch das erſte Wunder. In der letzten Benedictio des Tages im Miſſale Gothicog. wird der Speiſung der Fünftauſend Erwähnung gethan, und endlich, aber vereinzelt, der Auferweckung des Lazarus in einer mittelalterlichen Predigt (Hoffmann, Fundgruben I, p. 85). Was die Lektionen des Feſtes anlangt, ſo ſeien als die für uns wichtigſten erwähnt: Jeſ 60, 1 f. und Mt 2, aus dem Comes Pamelii, welche in unſere Perikopen übergegangen ſind, während das Common Prayer Book für The Epiphany or the manifestation of Christ to the Gentiles zwar das Evangel. Mt 2, aber als Epiſtel Eph 3, 1—12 hat. Aus den alten Lektionarien ergiebt ſich, daß der Tag mit einer Vor- und Nachfeier (Vigilie und Oktave) verbunden war. Aber die Benennung der nachfolgenden Sonntage iſt ſchwankend. Das Lektionar von Toledo hat z. B. keine Sonntage nach Epiph., das Lektionarium Gallic. hat einen Sonntag post Epiphania (die folgenden heißen post cathedram S. Petri); der Antiph. Greg. hat drei Sonntage post Theophaniam, aber der Gradale und der Comes Albini haben fünf, ein vom Kardinal Thomaſi mitgeteiltes Capitulare zählt ſogar 10 Wochen p. Theophaniam. Von Feſthymnen ſeien genannt: Crudelis Herodes; Te lucis ante terminum; O sola magnarum urbium; Inluminans altissimus; Jesus refulsit omnium; Hostis Herodes impie (Was fürchſtu Feind Herodes ſehr.). Beſondere kirchliche Funktionen des Tages waren oder ſind: der Vollzug der Taufe im Morgenland (Greg. Naz. MSG Bd 36 c. 24) und auf Sicilien (Leo M. Ep. 16), die Waſſerweihe (Goar, Euchol. 377), die Verkündigung des Oſtertermins (Iſid. Hiſp. I c. 26, Bened. XIV De festis; Opp. T. X), Consecratio sanctae virginis (Gerbert, Mon. IV p. 95), die religiöſen Vorträge in den verſchiedenen Sprachen zu Rom, veranſtaltet von der societas de propaganda fide (Schöberlein, Schatz ꝛc. IIa p. 219). Volksſitten: Das Waſſerſchöpfen um Mitternacht (Chryſ. De baptism. MSG Bd 49 p. 366), die allgemeine Beglückwünſchung (Goar, Euchol. p. 378), die Dreikönigſpiele (Officium trium regum secundum eccles. Rotomag. bei Martene, De antiq. ritt. III p. 122, Creizenach, Geſch. des neueren Dramas, I p. 61 ff.).

Luther nennt das Feſt eines von den vornehmſten Feſten des Herrn (Pred. v. d. h. Taufe 1535), läßt die Beziehung auf die Magier und die Hochzeit zu Kana gelten, hält aber doch dafür, daß es dazu geordnet ſei, von der Taufe zu predigen, und daß es billig den vornehmſten Namen haben ſolle von der Taufe Chriſti. Ein andermal (Zwei Predigten, 1546) nennt er das dritte Wunder des Tages, die Taufe des Herrn, das größte und herrlichſte, daß ſich hernach auf dieſen Tag die allmächtige, ewige, göttliche Majeſtät, Gott Vater, Sohn, h. Geiſt, hat der Welt offenbaret, ſich hören und ſehen laſſen. Dem chriſtlichen Volke ſoll man heute aus dieſem Evangelio vorhalten, daß ſolcher Artikel von dem Unterſcheid der Perſonen in der Gottheit den Chriſtglaubigen bekannt und offenbar werde. So mag nun dies Feſt wohl heißen der Tag der Erſcheinung oder Offenbarung der h. Dreifaltigkeit. Im weiteren predigt Luther über den engen Zuſammenhang der Taufe Chriſti und der Taufe des Chriſten. Am Schluſſe der zweiten Predigt in der Hauspoſt. ſagt er: Alſo übertrifft dieſe Offenbarung (er meint die Offenbarung bei der Taufe am Jordan, als dem Urbild unſerer Taufe) jene weit, da der Stern der Weiſen erſchienen iſt; denn dieſer Offenbarung genießen alle Chriſten, da dort nur etliche Heiden jener Offenbarung genoſſen haben. Darum ſollte dieſes Feſt billig den Namen haben von der Taufe Chriſti. Luther hatte alſo eine Umbildung oder Wiederherſtellung des Feſtes im Sinn, drang aber nicht durch. Die Lutheraner behielten Mt 2 als Perikope bei, und

Digitized by Google

es läßt sich nicht leugnen, daß diese die Reihe der in sich zusammenhängenden Perikopen der Epiphaniassonntage passend eröffnet, von denen aber eine billig der Taufe Christi gehören sollte. Schon im 16. Jahrhundert wurde die Feier des Tages hier und dort aufgegeben (KO f. Kassel 1539, Pfalz 1563, Solms-Braunfels 1582, Tecklenburg 1588). Bei den Reformierten fiel sie ganz weg. Bei den Lutheranern geriet sie immer mehr in Verfall, so daß schon im vorigen Jahrhundert Gerbert (Kirchencerem. in Sachsen) schrieb: Wir könnten es gar wohl entbehren und die Geschichte der Weisen dem Volke an einem Sonntage fürtragen. Für Preußen wurde es 1754 (Act. eccl. XIX p. 46) auf den Sonntag verlegt. Doch scheint es an einzelnen Orten noch weiter gefeiert worden zu sein. Eine Bekanntmachung des Konsist. Brandenburg redet von dem Epiphaniasfeste, „wo es noch gefeiert wird" (Piper, Kirchenrechn. p. 79). Den gegenwärtigen Stand der Sache darzustellen, wäre sehr schwierig, zumal das, was in den Agenden steht, nicht immer mit der Wirklichkeit zusammentrifft. In Baden werden nicht einmal mehr die folgenden Sonntage nach Epiphanias gezählt. In Baiern herrscht dreierlei Praxis: in einigen Gebieten ist der 6. Januar ein Hochfeiertag, in anderen wird ein Predigtgottesdienst gehalten, wieder in anderen feiert man ihn gar nicht. Schließlich muß darauf hingewiesen werden, daß keine Aussicht besteht, daß der Tag wieder allgemein zum Festtage werde. Die Ansicht, daß Epiphanias als das eigentliche Weihnachten der Heiden zu gelten habe (Vilmar, Coll. bibl. zu Mt 2), hilft dem Feste nicht auf, denn unsere Gemeinden feiern von jeher den 25. Dezember als ihr Weihnachten, und die andere Anregung, den Tag als allgemeines Missionsfest in Aufnahme zu bringen (Nitzsch, pr. Th. § 333), hat gegen sich, daß der Tag zu nahe an der Weihnachtswoche liegt, und daß er schwerlich die durch die Jahreszeit begünstigten lokalen Missionsfeiern überholen wird. Schon der Umstand, daß man nach einem besonderen Gegenstand sich umsieht, um nur die Feier des Tages aufrecht zu erhalten, ist ein Zeichen, daß das uralte Fest nicht mehr aufblühen wird. **Caspari**

Epiphanius, Bischof von Constantia, dem alten Salamis, auf Cypern, gest. 403. — Ausgaben: Die Editio princeps zu Basel von Joh. Hervagius bei Joh. Oporinus 1544 (Panarion, Anakephalaiosis, Ankoratus, De mensuris et ponderibus); schon im Jahr zuvor hatten die Herausgeber eine von Janus Cornarius verfaßte lateinische Uebersetzung veröffentlicht. Der erste Teil (bis S. 604 ed. Petav.) der zu Grunde gelegten Handschrift vom J. 1304 ist verloren, der 2. Teil jetzt zu Jena. Ihr nahestehend eine Breslauer Handschr. und Fragmente in einer Wiener des 14. Jahrh. Die Ausgabe des Jesuiten Dionysius Petavius (Petau), Paris 1622, mit wertvollen Noten, — erweitert abgedruckt zu Köln (Frankfurt a. O.), noch vollständiger in MSG 41—43 — nach zwei Pariser Handschriften des 16. Jahrh., dazu (bis S. 395 ed. Petav., II, 416 Dind.) einer unvollständigen Collation des Andreas Schott eines cod. Vat. Den diesem verwandten vortrefflichen cod. Venet. Marc. 125 v. J. 1075 (bis S. 605 ed. Petav.) hat erst W. Dindorf, Epiph. episc. Const. opera, Lpz. 1859—1862, durchgehends verwertet. Fr. Oehler in seiner Ausgabe des Panarion (Corpus haeresiol. Bd 2. 3, Berlin 1859—1861) nur gelegentlich. Auszüge aus dem Panarion in Diels, Doxographi graeci, Berl. 1879 S. 585 ff. In der Bibliothek der Kirchenväter hat C. Wolfsgruber Ankor. und Anakeph. übersetzt (Kempten 1880). Auch syrisch ist die Anakeph. erhalten; syrisch auch die griechisch nur unvollständig vorhandene Schrift de mensur et pond., herausgeg. mit Uebersetzung von P. de Lagarde: Symmicta S. 209 ff., Epiphaniana, Gött. 1877; Vet. Testam. ab Origene recens. fragm. apud Syros servata, Gött. 1880, und Symmicta II, Gött. 1880, S. 149 ff.; Auszüge aus dem griech. Text und die latein Version auch bei Fr. Hultsch, Metrologic. script. reliquiae, Lpz. 1864—1866. Die Schrift über die Propheten griechisch bei E. Nestle, Marginalien und Materialien II, Tüb. 1893, und syrisch in E. Nestle, Syr. Gramm., Chrestom. S. 87 ff. Berl. 1888; Fragmente eines sonst unbekannten Briefes bei J. B. Pitra, Analecta sacra et classica, 1888, I S. 73 f. Die Epiphaniushälfte zugeschriebenen Homilien IV, 2, 1—69 ed. Dind. sind mehrfach herausgegeben (die εἰς τὴν ταφήν auch altslavisch in Miklosich, Monum. linguae palaeoslov., Wien 1851, S. 337 ff.). Zum Physiologus (ed. Lauchert in Gesch. d. Physl., Straßb. 1889, S. 229 ff.), vgl. Krumbacher, Gesch. d. byzant. Lit.[2] S. 874 ff. Die von St. A. Morcelli (Mantua 1828) mit einer latein. Uebersetzung edierte Schrift unter Epiph.s Namen ist nach Dind. IV, II S. III f. nur eine Sammlung messian. Weissagungen. Weiteres bei Bardenhewer, Patrologie S. 297 f. Vgl. auch Fabricius, Bibl. gr. ed. Harleß Bd VIII, S. 261 ff.; Chevalier, Répert. des sources hist. 649. — Sonstige Quellen: Socrates, Hist. eccl. VI, 10. 12. 14; Sozomen, Hist. eccl. VI, 32. VII, 27. VIII, 14 (aus Sokr.) 15; Palladius, Dial. de vita Chrysost. (Chrysost. opp. ed. Montf. Bd. XIII); Hieron., de vir. ill. 114; c. Ioann. Hier. ad Pamm. (auch als ep. 38 [61] bezeichnet); Apolog. adv. Rufin. II, 21 f. III, 23; vita s. Hilarion. 1 (MSL 23, 746. 371 ff. 465 f. 495 f. 29); ep. ad Ioann. 51, ad. Pamm. 57, 2; ad. Theophil 82 (MSL 22, 517. 569. 736 ff.). — Litteratur: AS 12. Mai (Bd 3); Tillemont, Mémoir. pour servir etc. X, 484 ff. 802 ff.; Doucin, L'histoire des mouvemens arrivez dans l'église au sujet

Digitized by Google

d'Origéne, Par. 1700; (Gervais), L'histoire et la vie de St. Épiphane, Par. 1738; Chr. W. Fr. Walch, Ketzergesch. VII, 442 ff.; Schröckh, Christl. KG X, S. 3 ff.; B. Eberhard, Die Beteiligung des Epiph. an d. Streit über Origenes, Trier 1859; Al. Vincenzi, In S. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio, Bd III, Rom 1865; Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865; Quellen der ältesten Ketzergesch., Lpz. 1874, S. 91 ff.; DchrB II, 149 ff. (auch LCB 1860 S. 657 ff.); A. Harnack, Zur Quellenkritik der Gesch. des Gnosticismus, Lpz. 1873, und in ZhTh 1874 S. 143 ff.; A. Hilgenfeld, Die Ketzergesch. des Urchristentums, Lpz. 1884, S. 80 ff.; H. G. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimontanist. Kampfes, Lpz. 1891; J. Kunze, De historiae gnosticismi fontibus, Lpz. 1894, S. 45 ff.; Rolffs, Urkunden aus d. antimontan. Kampfe, Lpz. 1895, S. 99 ff.; G. Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodos. d. Gr., Freib. 1897, S. 382 f., 404. 552 ff.

Epiphanius ist wohl zwischen 310 und 320 — um 392 war er ein bejahrter Mann (Hieron. de vir. ill. 114 in extrema iam senectute) — geboren, und zwar in Besanduk, einem Dorf bei Eleutheropolis in Judäa; ob von jüdischen Eltern, wie die Vita (ed. Dind. I, 1 ff. V, 5 ff.) angiebt, ist mindestens fraglich (Papebroch in AS § 7), denn diese ist geschichtlich völlig wertlos. Noch ein Jüngling, weilt Ep. schon unter den Mönchen Aegyptens (Sozom. VI, 32). In Ägypten war es auch (II, S. 59, 6 ed. Dind.), wo Ep. mit gnostischen Häretikern in Berührung kam und gnostische Frauen von verführerischer Schönheit ihn in Versuchung führten; er aber lieferte die häretischen Bücher aus und veranlaßte die Austreibung von etwa 80 Mitgliedern jener Sekte (haer. 26, 17). Bei seinem Heimatsort gründete (nach der Synopsis zum Ancor. I, 83 ed. Dind. schon im 20. Lebensjahr!) alsdann Ep. ein Cönobium und wurde vom Bischof von Eleutheropolis zum Presbyter geweiht. Da er nach Hier., de vita Hilar. 1 einen Brief zum Lobe Hilarions geschrieben hat, wird auch die gleichzeitige Bemerkung des Hieronymus, er habe mit jenem viel verkehrt (quanquam . . sanctus Epiphanius Salaminae Cypri episcopus, qui cum Hilarione plurimum versatus est, laudem eius brevi epistola scripserit, quae vulgo legitur MSL, 23, 29 C), nicht jeden geschichtlichen Grundes entbehren, wenn schon Hieronymus entnommen sein dürfte, was Sozomenus VI, 32 davon weiß (vgl. über das Verhältnis des Sozom. zu jener Vita Israël in ZwTh 1880 S. 132 ff.), und Ep. in seinen erhaltenen Werken des Hilarion nirgends gedenkt; völlig legendenhaft ist, was die Vita des Ep. über jenen Verkehr berichtet, aber auch die hübsche Erzählung der Vitae patrum ed. Rosweyd (Antw. 1615) V, 3, 15, nach welcher Hilarion, bei Ep. zu Gast, erklärt, seit er Mönch geworden nie Fleisch gegessen zu haben, Ep. aber, nie im Streit mit jemand zur Ruhe gegangen zu sein. Daß Ep. schon jetzt treu zum nicänischen Glauben gehalten (Hier. c. Ioann. ad Pamm. 4 MSL 23, 374), ist nicht zu bezweifeln. Der Ruf seiner Frömmigkeit und Gelehrsamkeit wird seine Wahl zum Bischof von Constantia auf Cypern und damit zum Metropoliten dieser Insel veranlaßt haben; im Jahre 357, da er nach Palladius, Dial. de vita Chrys. MSG 47, 56 36 Jahre Bischof gewesen ist. Hier hat er das Mönchtum eingebürgert (Hier., Vita Paulae 7 MSL 22, 882 [Paula] lustrans monasteria . . refrigeria . . fratribus dereliquit, quos amor sancti viri de toto illuc orbe conduxerat), indem er zugleich Beziehungen zum palästinischen Mönchtum unterhielt. Sein Ansehen war ein ganz außerordentliches (Hieron., c. Ioann. ad Pamm. 12 S. 381 nennt ihn patrem pene omnium episcoporum et antiquae reliquias sanctitatis, ebd. 4 S. 374 f. 11 S. 380 B; vgl. auch Caspari, Theol. Tidsskr. Bd 3 S. 81 ff.). Daher die Anfragen, welche an ihn von allen Seiten gerichtet wurden. Seine Schriften sind zumeist durch solche Anfragen veranlaßt: so sein Brief über die beständige Jungfrauschaft der Maria (Panar. haer. 78 III, 500 ff. Dind.), sein Ἀγκυρωτός „der Festgeankerte" I, 83 ff. Dind. v. J. 374, auch sein Panarion „Arzneimittelkästchen" aus d. J. 374—376 oder 377 und de XII gemmis. Aus dieser ihm gewidmeten Verehrung erklärt es sich, wie Ep. den Syedranern ein von ihm selbst verfaßtes Bekenntnis (Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christian. 1866 S. 8 ff.) zum Taufbekenntnis empfehlen konnte, aber auch, bei seiner sonstigen Skrupulosität, die oft rücksichtslos über die kirchliche Regel sich hinwegsetzende Art seines Auftretens (z. B. die Ordinationen in den Sprengeln von Jerusalem und Konstantinopel, auch sein Zerreißen des gemalten Vorhangs zu Anablatha).

Neben dem Eifer für mönchisches Leben charakterisiert Ep. der für die Orthodoxie; in beiden tritt jedoch wie seine ehrliche und ernstgemeinte Frömmigkeit, so auch seine unverkennbare Beschränktheit hervor. Insbesondere erblickte Ep. in Origenes den Vater aller

Digitized by Google

Häresie und ihn zu bekämpfen hat er sich geradezu zu einer Lebensaufgabe gesetzt, daher Rufinus von ihm sagen konnte, daß er — der **papa** . . *πεντάγλωττος* Hieron. c. Ruf. III, 6, MSL 23, 483 A, weil des Griechischen, Syrischen, Hebräischen, Ägyptischen, zum Teil auch des Lateinischen kundig ebd. II, 22 S. 466 C — in allen Sprachen der Welt den Origenes zu schmähen für seine Pflicht erachte, ebd. II, 21 S. 465 C. Origenes ist dem Ep. verhaßt, weil auf ihn der Ursprung des Arianismus zurückgehe (haer. 64, 8. II, 595, 14 ff. Dind.). Überhaupt aber gereicht ihm die *Ἑλληνικὴ παιδεία* des Origenes zum Anstoß (haer. 64, 73 II, 691, 21 *ὑπὸ . . Ἑλληνικῆς παιδείας τυφλωθείς*), dem durch sie bedingten Spiritualismus setzt er einen massiven Realismus entgegen (vgl. besonders die Wiedergabe der gegen Origenes gerichteten Verteidigung der leiblichen Auferstehung durch Methodius haer. 64, 12 ff. II, 599 ff.). Ep. ist daher der Führer einer Reaktion gegen Origenes geworden, welche nicht mehr bereit ist, von diesem trotz aller Gegnerschaft zu lernen (wie einst Methodius), sondern direkt gegen das Recht hellenischer Wissenschaft in der Kirche ankämpft. Dieser Gegensatz gegen Origines hat ihn auch in die sog. „Origenistischen Streitigkeiten" (s. d. A.) verwickelt. Bei Gelegenheit einer Anwesenheit in Jerusalem (392 nach Rauschen S. 552 ff. Für 394 Vallarsi MSL 22, 93 und Zöckler, Hieronymus S. 243; eher 393), deren spezieller Anlaß unbekannt ist, predigte Ep. in der Auferstehungskirche gegen den Origenismus als Wurzel des Arianismus (Ep. ad Ioann. V, 77, 3 f. Dind.), so daß ihn schließlich der Bischof Johannes durch einen Archidiakon am Weiterreden hinderte (Hier. c. Ioann. ad Pamm. 11. 14 MSL 23, S. 380 B. 382 D; nach Rauschen S. 554 a. d. J. 397). Johannes erwiderte (in der Kreuzeskirche) durch eine Predigt gegen den „Anthropomorphismus", das Schlagwort der Origenisten gegenüber ihren Gegnern (vgl. Sokr. VI, 10, *ἐμέμφετο γὰρ Ἐπιφανίῳ Θεόφιλος ὡς μικρὰ φρονοῦντι περὶ θεοῦ, ὅτι ἀνθρωπόμορφον αὐτὸν εἶναι ἐνόμιζεν*). Ep., den Vorwurf nicht acceptierend, stimmte der Verwerfung des Antromorphismus zu, verlangte aber zugleich die des Origenismus (Hier. a. a. O. 11 S. 380 D). Er selbst erklärt, unter Tränen den Johannes gebeten zu haben, vom Origenismus abzulassen (Ep. a. a. O. S. 77, 6). Charakteristisch für Ep. ist, wie er nach jener Scene zu den Mönchen in Bethlehem eilt, auf ihre Vorstellungen nach Jerusalem zurückkehrt, aber noch bei Nacht wieder davon flieht (Hier. a. a. O. 14 S. 383 A B). Einige Zeit später (**multo post tempore**, Hier. a. a. O. 10 S. 380 A) hat Ep. dann den Bruder des Hieronymus den Mönchen in Bethlehem zum Presbyter geweiht, ein Eingriff in die Rechte des Johannes, welchen er, von jenem verklagt, nach Möglichkeit zu rechtfertigen selbst das Bedürfnis gefühlt hat (Ep. ad Ioann. V, 73 ff. Dind.); zugleich untersagte er aber auch den Mönchen die kirchliche Gemeinschaft mit Johannes (Hier. a. a. O. 40 S. 409 C D).

In den weiteren Verhandlungen trat die Person des Ep. zunächst zurück. Noch einmal aber hatte Ep. Gelegenheit seinen Antiorigenismus zu bethätigen, als Theophilus von Alexandrien auf die Seite der Feinde des Origenes getreten war und dessen ihm persönlich verhaßt gewordene Verehrer aus der nitrischen Wüste zu vernichten suchte. Gegen die Zuflucht, welche diese letzteren bei Chrysostomus gefunden hatten, rief Theophilus auch den Ep. zu Hilfe (vgl. den Brief des Theoph. an Ep. bei Hier. ep. 90 MSL 22, 756 f.). Er forderte Ep. auf, eine Synode zur Verurteilung des Origenes zu halten und die Beschlüsse an ihn selbst, an Chrysostomus und an andere Bischöfe zu senden. Ep. (vgl. s. Brief an Hieronymus V, 86, 4 ff. Dind. und MSL 22 S. 757 f.) kam der Aufforderung mit größtem Eifer nach: es werde erfüllt Ez 17 **delebo funditus Origenis haeresim a facie terrae cum ipso Amalech**; im höchsten Alter habe ihm Gott die Bestätigung dessen gewährt, was er immer verkündigt. Er hielt daher nicht nur eine Synode in diesem Sinne ab und forderte den Chrysostomus zu einem gleichen Verfahren auf, sondern eilte, von Theophilus dazu aufgefordert, auch selbst 402 nach Konstantinopel. Hier vermeidet er ein Zusammentreffen mit Chrysostomus, vollzieht dagegen wieder eine gegen die kirchliche Ordnung verstoßende Weihe und unterrichtet die von ihm versammelten Bischöfe über das Urteil gegen Origenes (Sokr. VI, 12). Von Chrysostomus verlangt er die Vertreibung der zu ihm geflüchteten Origenisten und der Schriften des Origenes, ja versucht bei dem feierlichen Gottesdienst in der Apostelkirche von sich aus die Verurteilung jener Schriften und die Exkommunikation jener Origenisten ins Werk zu setzen; als Chrysostomus ihn daran hindert, verläßt er mit heftigem Tadel gegen diesen die Stadt (Sokr. VI, 14). Sozomenus erzählt (VIII, 15), die Origenisten hätten Ep. entgegengehalten, er verurteile sie, ohne ihre Lehre zu kennen, sie hätten erst Ep. gelesen, ehe sie über ihn geurteilt. Die dem Ep. zugeschriebenen Worte: „Ich lasse euch den Hof und die Heuchelei" (ebd.), sind durch nichts verbürgt. Auf dem Heimweg ist Ep. 403 gestorben.

Digitized by Google

Das so außerordentliche Ansehen des Ep. bei seinen Zeitgenossen beruhte auf seiner Vereinigung mönchischer Askese mit großer Gelehrsamkeit und Eifer für die Orthodoxie, man kann auch sagen darin, daß er der Repräsentant jenes Strebens seiner Zeit ist, in jeder Hinsicht das Heidentum aus seiner bisher innegehabten Position zu verdrängen (vgl. Harnack DG II, 34 ff.). Für die Nachwelt hat er bleibende Bedeutung gewonnen durch den Inhalt seiner Schriften. Der *Ἀγκύρωτος*, „der Festgeankerte" ist wertvoll, insofern er, eben weil Ep. keine selbstständige Theologie besaß, einen Einblick in die Theologie der Zeit giebt (Lipsius DehrB II 153). Das Dogma ist hier für Ep. im wesentlichen die Trinitätslehre, daneben die Auferstehungslehre (auch antidoketische Christologie). In breiter, an Wiederholungen reicher Ausführung wird hier jenes Dogma dargelegt, unter steter Polemik gegen die Arianer, aber auch gegen Origenes und andere. Am Schluß teilt Ep. zwei Taufbekenntnisse mit, von welchen das eine das durch nicänische Formeln bereicherte Bekenntnis der Gemeinde zu Jerusalem ist, das längere dagegen ein von ihm selbst verfaßtes (Caspari, Quellen I, 8 ff.). Ungleich wertvoller als der Ancor. ist das Panarion, „Arzneimittelkästchen". Gerade die Unfähigkeit des Ep., das überkommene Material selbstständig zu bearbeiten, ermöglicht einen gewissen Einblick in die von ihm verwerteten Quellen. Unter diesen steht Irenäus an erster Stelle, wie denn auch Ep. den griechischen Text des 1. Buches von Iren. adv. haer. erhalten hat. Daher trifft in der Regel der Satz zu (Kunze S. 46), daß aus Irenäus stammt, was von ihm sich herleiten läßt. Insbesondere durch Lipsius, Quellenkr. d. Ep., ist der Nachweis geliefert worden, daß auch das verloren gegangene Syntagma Hippolyts gegen 32 Häresien (von Dositheus bis Noet, vgl. Photius, Bibl. 121) eine Hauptquelle des Ep. gebildet hat. Für etwa so viele Häresien nämlich, und zwar von Dositheus bis Noet, besteht ein überraschendes Zusammentreffen in der Reihenfolge, aber zum Teil auch im Wortlaut zwischen Ep., Pseudotertullian, adv. omn. haer. und mit Philastrius de haeresibus. Dies kann nicht zufällig sein, sondern muß auf einem litterarischen Zusammenhang beruhen. Dieser aber besteht nicht etwa in einer Abhängigkeit des Ep. und Philastrius von Pseudotertullian, denn die Verwandtschaft beider geht in den betreffenden Häresien über Pseudotertullian hinaus, während sie sonst jedenfalls nicht in gleicher Weise vorhanden ist (Lipsius, Quellenkritik S. 156; Harnack, ZhTh 1874 S. 148; Zahn GgA 1874 S. 1189 f.); eine Benutzung auch des Ep. durch Philastrius scheint sich allerdings aus Berührungen zu ergeben, die nicht wohl aus jener gemeinsamen Quelle erklärt werden können (Kunze S. 46 ff.). Daß aber wirklich jenes Syntagma Hippolyts die gemeinsame Quelle war, wird auch durch mehrfache inhaltliche Übereinstimmung mit Hippolyts Philosophumenen bestätigt (vgl. m. Gesch. d. Montan. S. 40). Schwieriger sind die sonstigen Quellen zu bestimmen. Einmal (haer. 32, 6 II, S. 195, 12) nennt Ep. den Clemens Alex. als Quelle. Die Darstellung des Montanismus haer. 48, welche einer diesem gleichzeitigen Quelle entnommen ist, führte Lipsius auf den antimontanistischen Anonymus (Eus. KG V, 16. 17) zurück, H. G. Voigt in seiner aufs sorgfältigste alles Einzelne berücksichtigenden Untersuchung des Abschnittes auf Rhodon (S. 208 ff.), während E. Rolffs (S. 100 ff.) die von mir (Geschichte d. Mont. S. 36 ff.) vertretene Annahme, daß Hippolyt der Verfasser der Quellenschrift sei, noch eingehender begründet hat (vgl. dafür bes. Ep. haer. 48, 3 II, 21 f. *ἐσοφάγισε γὰρ ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐπλήρωσεν αὐτῇ τὰ χαρίσματα* mit Hipp. Danielkomm. IV, 38 I, 272, 10 *σφραγίζεσθαι καὶ πληροῦσθαι* [so B P]). Hippolyt erweist sich auch (außer mit dem Syntagma) mit seiner Schrift über das Evangelium und die Apokalypse des Johannes als die Quelle des Abschnitts gegen die Aloger haer. 51 (vgl. z. B. Lipsius, Quellen S. 113 f.). Gegenüber sonst erhaltener Kunde zeigt sich noch abgesehen von den genannten Quellen hinsichtlich der älteren Häresien Ep. unterrichtet über die samaritanischen und jüdischen (haer. 9—20) Sekten, namentlich aber über die Ebioniten (haer. 30; nur Ep. hat einige sichere Nachrichten über das Ebionitenevangelium, vgl. Zahn, Gesch. d. Kanons II, 724 ff.), über die Valentinianer (haer. 31; haer. 33, 3 ff. II, 199 bringt er den Brief des Ptolomäus an die Flora) und über Marcion (haer. 42; Ep. hat sich mit dem NT Marcions beschäftigt und bei Abfassung des Panarion seine älteren Excerpte, freilich recht konfus, verwertet, Zahn a. a. O. II, 413 ff.). So ungeschickt Ep. seine Quellen zu benutzen verstand, so gebührt ihm doch Dank wie für die älteren Quellen entlehnten so auch die selbstständig gegebenen Mitteilungen (Hilgenf. S. 82), und für die Häresien des vierten Jahrhunderts wird er bei aller Beschränktheit seiner Orthodoxie doch eine zeitgeschichtliche Quelle von höchstem Wert (Lipsius DehrB II, 154) bleiben. Wie Hippolyts Philosophumenen so schließt auch des Ep. Panarion mit einer positiven — nicht lichtvollen, aber charakteristischen — Darlegung der kirchlichen Lehre. Die Anakepha-

Digitized by Google

laiosis, schon von Augustin benutzt (Corp. haeresiol. I, 194 ed. Oehler), welche auch selbstständig existiert zu haben scheint, wird ein Werk des Ep. selbst sein.

Die Schrift de mensuris et ponderibus (IV, 1, 1 ff. Dind., Lagarde, Symm. II, 149 ff.) ist nach Kp. 20 II, 174 ed. Lag. im Jahre 392 geschrieben (Zahn II, 220 A). Der Titel entspricht nur dem kleineren Teil des Werks, in welchem vielmehr auch über die biblischen Bücher, deren Übersetzungen, die palästinens. Geographie und anderes zur Orientierung des Bibellesers Wertvolle gehandelt ist. Die Schrift de XII gemmis (IV, 1, 141 ff. Dind.), die zwölf Edelsteine im Brustschild des Hohepriesters behandelnd, existiert griechisch nur in zwei Auszügen, der eine von Konrad Gesner 1565 zu Zürich veröffentlicht, der andere quaest. 40 des Anastasius; die altlateinische Übersetzung der Schrift (zu Anfang und Ende unvollständig) hat Foggini 1743 zuerst veröffentlicht. Die ebenfalls von Foggini 1750 herausgegebene Übersetzung einer Auslegung des Hohelieds ist kein Werk des Ep., sondern eine verkürzte Wiedergabe der Erklärung des Philo von Karpasia. In lateinischer Übersetzung sind die Briefe des Ep. an Johannes von Jerusalem und an Hieronymus erhalten (IV, 2, 73 ff., Dind.). Unecht sind die Homilien (IV, 2, 1 ff. Dind.), noch unzweideutiger die Vitae prophet., de numerorum mysteriis und der sog. Physiologus. Nach Hier., de vir. ill. 114 hat Ep. neben seiner Schrift gegen alle Häresien noch multa alia verfaßt.

N. Bonwetsch.

Epiphanius Scholasticus, der Freund und Gehilfe Cassiodors (s. d. A. Bd 3, S. 749), übersetzte auf dessen Wunsch eine Anzahl von Werken griechischer Autoren ins Lateinische. In erster Linie die Kirchengeschichten des Sokrates, Sozomenos und Theodoret, die Cassiodor zu einem Ganzen verschmolz, das als Historia Ecclesiastica tripartita (in 12 Büchern) unter seinem Namen ging (abgedruckt unter seinen Werken MSL 69, 879 bis 1214) und im Mittelalter das gelesenste kirchengeschichtliche Handbuch wurde. Weiter übersetzte Epiphanius die Sammlung der von Kaiser Leo I. in Sachen der Verteidigung des Konzils von Chalcedon und der Verdammung des Timotheus Älurus (s. d. A. Monophysiten) eingeforderten Synodalgutachten (Cassiod. Instt. div. litt. 11). Diese Übersetzung findet sich als Codex Encyclius in den Konzilssammlungen (Mansi 7, 524—622; vgl. dazu Hefele, Konziliengeschichte 2², 419 f.). Erhalten ist endlich seine Übersetzung des Kommentars zu den katholischen Briefen von Didymus d. Blinden (Cass. l. c. 8; s. Bd 4, 639, 29 ff.). Auch den Kommentar des Epiphanius von Salamis zum Hohenliede hat er übertragen (Cass. l. c.).

G. Krüger.

Epiphanius, Bischof von Ticinum (Pavia), gest. 496. — Schriftliche Denkmale hat E. nicht hinterlassen. Hauptquelle für seine Lebensumstände ist Ennodius: vita beatissimi viri Epiphani episc. Ticin. ecclesiae (über die Ausgaben s. d. A. über Ennodius). Die Schrift ist mit legendenhaften Zusätzen versehen und in stark rhetorisch-panegyrischem Ton im Geschmack der Zeit gehalten. Z. vgl. Allg. Encykl. von Ersch u. Gruber Bd 36 der 1. Serie; Wetzer u. Welte: Kirchenlexikon.

E. ist im Jahr 438 oder 439 in Pavia (Ticinum) geboren und gehörte einem vornehmen Geschlechte an; seine Eltern hießen Maurus und Focaria. Doch entziehen sich die früheren Lebensumstände unserer Kenntnis. Daß er bereits als Achtjähriger unter dem Bischof Crispinus zum Lektor geweiht wurde, gehört zu den Verirrungen derer, welche ihn zum geistlichen Berufe bestimmten, ehe er selbst darüber einen Entschluß fassen konnte. Mit 18 Jahren wurde er Subdiakonus, mit 20 Diakonus, und als Bischof Crispin im Jahr 466 starb, wurde der Siebenundzwanzigjährige einstimmig von Volk und Klerus zum Bischof seiner Vaterstadt erwählt und empfing seine Weihe für dieses neue Amt in Mailand. Von seinem Privatleben erfahren wir noch, daß es einer strengen Askese geweiht war. Seine Persönlichkeit wird als würdig und ungewöhnlich gewinnend, seine Rede als wohlklingend und eindrucksvoll geschildert. Wichtiger als dies ist die Thätigkeit, welche E. in jener schweren Zeit für seine Gemeinde und seine Heimat entfaltete. Daß in jenen drangvollen Jahren, wo das weströmische Reich seiner Auflösung entgegenging, wo Odoaker den letzten Imperator beseitigte, um dann dem großen Theoderich Italien zu überlassen, energische und charaktervolle Bischöfe viel dazu beigetragen haben, die Leiden der bedrängten Orte, den riesigen Steuerdruck, die Unbill der Kriegsvölker zu mildern und erträglich zu machen, muß gerechterweise anerkannt werden; ja das Walten solcher Bischöfe, zu denen auch E. gehörte, bildet einen Lichtpunkt in dem Dunkel jener barbarischen Uebergangszeit. Zwar den Ruhm kann E. nicht für sich in Anspruch nehmen, die geistige Kluft, welche Römer und Germanen trennte, an seinem Teil mit ausgefüllt zu haben, indem er die klassische Bildung,

Digitized by Google

wie sie sich mit dem Christentum in Italien amalgamiert hatte, den Eroberern vermittelte; es fehlt an jeder Spur derartiger litterarischer Kulturarbeit. Aber daß er versöhnend und mildernd zwischen Siegern und Besiegten seines bischöflichen Amtes gewaltet hat und als ein Mann des Friedens von wohlthätigem Einfluß auf die politischen Wirren jener Zeit gewesen ist, dafür haben wir mehr als ein Zeugnis. Schon vor dem Zusammenbruch des abendländischen Römerreichs war E. berufen, als Friedensstifter aufzutreten; vermutlich im Jahre 471, als der kluge und treulose Oberfeldherr, der Sueve Ricimer, der damals in Mailand war, gegen den Schattenkaiser Anthemius, seinen Schwiegervater, rüstete, wurde E. vom Adel Liguriens und vom Volk bestürmt, zur Abwehr des mit dem Feldzug drohenden Ungemachs nach Rom zu gehen, um zwischen den Streitenden Friedensunterhandlungen zu Wege zu bringen. Es gelang ihm auch, den Sturm zu beschwören, freilich ohne das Schicksal des Anthemius aufzuhalten, welcher im Jahre 472 auf Ricimers Befehl getötet wurde. Sodann war E. im Auftrage des vorletzten sogenannten Kaisers, des machtlosen Julius Nepos, im Jahre 474 mit einer Gesandtschaft nach Toulouse an den Westgotenkönig Eurich betraut, um ihn von Feindseligkeiten gegen das bereits in allen Fugen krachende Reich abzuhalten, was auch damals gelang. Als in demselben Jahre der Mann der Zukunft, der siegreiche Heruler Odoaker auch Pavia auf seinen Verheerungszügen berührte und die Domkirche zerstörte, war es E., welcher mit großen Opfern die Wunden der Stadt heilte und das Bauwerk wiederherstellte, auch von Odoaker einen Steuererlaß auf 5 Jahre für seine heimgesuchten Landsleute erlangte. Daß es ihm durch die Gewalt seiner Rede gelungen sei, sogar die Rugier, homines omni feritate immanes, von Gewaltthätigkeiten gegen Pavia abzuhalten, so daß sie später flentes ab eo discederent, ist schwer zu glauben, aber Ennodius berichtet es. Auch mit Theoderich stand E. in freundlichem Einvernehmen; der große König soll bewundernd von dem Bischof gesagt haben: „Ecce hominem, cui totus Oriens similem non habet, quem vidisse praemium est, cum quo habitare securitas etc.!“ E. erwirkte denen, welche sich durch ihre Gemeinschaft mit Odoaker politisch kompromittiert hatten, Begnadigung, und ging in des Königs Auftrag 494 nach Lyon zum Burgunderkönig Gundobad, um von ihm die als Gefangene hinweggeführten Ligurier loszubitten. Auch diese Mission gelang zur höchsten Zufriedenheit Theoderichs; es sollen 6000 Ligurier teils freigegeben, teils für eine mäßige Summe losgekauft worden sein, — eine große Wohlthat für das verödete Oberitalien.

Auf einer Reise zu Theoderich nach Ravenna im Winter, unternommen, um eine Milderung der Lasten seiner Landsleute zu erwirken, trug E. eine Erkältung davon (quem catarrhum medici vocant), welche den Keim zu seinem Tode in ihm legte. Krank kehrte er nach Pavia zurück, das Leiden, imperitia medicorum adjuta, führte zum Ende, im 58. Jahre seines Lebens, am 21. Januar 496. Von wunderbaren Lichterscheinungen, die von dem Leichnam ausgingen, weiß der panegyrische Bericht des Ennodius zu sagen; es klingt auch hyperbolisch, wenn er schließt: in illa tanta hominum multitudine et conventu, ut audenter dicam, totius orbis nemo fuit, qui beneficiis illius aliquid non deberet. Daß der heilige Leichnam im Jahre 962 nach Hildesheim gebracht sei, berichten katholische Quellen, ob dies auch auf Wahrheit beruht, kann dahin gestellt bleiben.

D. Förster.

Episcopius, Simon, gest. 1643. Historia vitae s. Episcopii, scripta a Phil. a Limborch, e belg. in lat. sermonem versa et ab auct. aliquot in locis aucta, Amst. 1701; J. Konynenburg, Lofrede op. S. Eipscopius, Amst. 1791; J. M. Schröck, Lebensbeschreib. v. berühmten Gelehrten, Leipzig 1790, Th. II, S. 182—194; P. Bayle, Dict. hist. et crit. T. II, p. 751—755; Fr. Calder, Memoirs of S. Episcopius, Lond 1835; S. Episcopii, Opera theologica, Amst. 1650, 1665 2 vol.; H. C. Rogge, Bibliotheek d. remonstr. geschriften, Amst. 1863, S. 38—47.

Episcopius (Bischop), Simon, Sohn des Egbert Bischop und der Gertrude Jans, wurde am 8. Januar 1583 zu Amsterdam geboren, wo er den ersten Unterricht empfing. Seiner Gaben und seines Fleißes wegen nahm ihn die Amsterdamsche Regierung als Alumnus an und schickte ihn im Jahre 1600 nach der Leidener Akademie. Er studierte zuerst Litteratur und Philosophie und wurde 1606 zum magister artium befördert. Später widmete er sich der Theologie, im Staaten-Collegium für die Ausbildung von Predigern aufgenommen. Nach Vollendung seiner Studien wünschte die Amsterdamer Regierung ihn zum Prediger daselbst zu haben. Da Episcopius jedoch als Anhänger des Arminius (s. d. A. Bd II S. 103) bekannt war, widerstanden die calvinistischen Prediger, besonders Plancius seiner Berufung. Episcopius ging darauf nach der Akademie in Franeker,

Digitized by Google

wo er die Vorlesungen des gelehrten Johann Drusius hörte. Doch hier geriet er in Streit mit dem Prediger Lubbertus, der ihn immerfort zu Disputationen zwang. Nachdem er Berufungen nach Gouda und Alkmaer ausgeschlagen hatte, nahm er im Oktober 1610 die Berufung zu Bleiswyk an, das die Regierung von Rotterdam ihm anbot.

Als die orthodoxen Prediger sich gegen die von Anhängern des Arminius bei den Staaten von Holland eingereichte Demonstration verwahrten (s. d. A. Joh. Uytenbogaert und die Remonstranten) und diese im Haag 1611 eine Zusammenkunft der vornehmsten Wortführer beider Parteien ausschrieben, war er mit seinem Freund und nachherigen Schicksalsgenossen Uytenbogaert einer der Remonstranten. Auch an einer 1613 zu Delft gehaltenen Konferenz beteiligte er sich. Inzwischen hatte er einen Ruf nach Utrecht erhalten und schon angenommen, als Kuratoren der Akademie in Leiden beschlossen ihn als Professor anzustellen, wo Gomarus (s. d. A.) freiwillig sein Amt niedergelegt hatte. Am 23. Februar 1612 trat er diese Stellung an mit einer Rede „de optima regni Christi instruendi ratione". Mit Polyander, der an die Stelle des Arminius getreten war, weil dem Auftreten des Konr. Vorstius (s. d. A.) durch die Kontra-Remonstranten entgegengearbeitet wurde, lebte er in gutem Einvernehmen. In den sechs Jahren, die er hier wirkte, schrieb er seine „Notae breves in XXIV priora capita Matthaei", seine „Lectiones in 1 Epist. cathol. Johannis", seine „Lectiones in cap. II et III Apocal. Johannis" und seine „Paraphrasis et observationes in cap. VIII—XI Epist. ad Romanos", die nach seinem Tod durch die Professoren Curcellaus und Poelenburgh in seine „Opera theologica" aufgenommen wurden. Sowohl in seiner Exegese als in seinem „Collegium disputationum" zeigte er sich als Anhänger des Arminius, wodurch er den Calvinisten Anstoß gab. Der Prediger Hommius in Leiden griff seine Sätze öffentlich an in einem „Specimen controversiarum belgicarum" (1618), und in Amsterdam traten Episcopius ein Prediger und das Volk feindselig entgegen, als er Zeuge war zur Taufe eines Kindes seines Bruders, dessen Haus später durch den Pöbel geplündert wurde. Verlangten die Staaten, daß beide Parteien einander vertragen sollten, so drang Episcopius mit anderen darauf, daß sie den Ungestüm der Kontra-Remonstranten zügeln sollten, um einer Spaltung in der Kirche vorzubeugen.

Aber der kirchliche Streit nahm mehr und mehr einen politischen Charakter an und lief endlich auf die Berufung einer nationalen Synode zu Dordrecht hinaus (s. d. A. Bd IV S. 798,39), vor die Episcopius mit zwölf remonstrantischen Predigern zur Verantwortung citiert wurde. Am 13. November 1618 verabschiedete er sich in einer packenden Ansprache von seinen Studenten, am 6. Dezember eröffnete er die Verhandlungen in der Synode mit einer gewandten Rede, in der er frei heraus erklärte, daß die Remonstranten aus Überzeugung dem Dogma der absoluten Prädestination widersprächen, die Spaltung mißbilligt und die gegenseitige Toleranz befürwortet hätten. Wiederholt trat er hernach als Sprecher auf, blieb standhaft in der Verteidigung seiner Sache und beschämte seine Gegner durch sein maßvolles Auftreten. Die Worte des Episcopius fanden aber in der Versammlung kein Gehör; im April 1619 wurde die Verurteilung ausgesprochen. Mit den übrigen Remonstranten des Landes verwiesen, begab er sich nach Antwerpen, wo ihm und besonders Uytenbogaert bei der Errichtung der remonstrantischen Bruderschaft die Leitung ihrer Angelegenheiten übertragen wurde. Hier verfaßte er zwei Schriften gegen die Beschlüsse der Synode („Synodi Dordracenae crudelis iniquitas" und „Antidotum") sowie eine „Confessio sive declaratio pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur", die sowohl in lateinischer als in niederländischer Sprache erschienen. Ferner geriet er hier in Streit mit dem Jesuiten Wadding über den Glauben und den Bilderdienst. Der zwischen den beiden geführte Briefwechsel erschien erst nach seinem Tod. Gegen Ende des zwölfjährigen Waffenstillstandes begab er sich nach Frankreich. Hier wohnte er erst in Paris, dann in Rouen, von wo aus er 1626 in sein Vaterland zurückkehrte. Seine Feder hatte er diese Jahre hindurch nicht ruhen lassen. In seinem „Bodecherus ineptiens" (1624) verteidigte er die Confessio gegen den Vorwurf des Socinianismus. Er widerlegte die Lehrsätze des Professors Lud. Capellus in Saumur über die Prädestination; überdies schrieb er „Tractatus brevis de libero arbitrio", welche Schriften jedoch ebenso wie seine Polemik gegen den Professor Joh. Camero in Montauban (s. d. A. Bd III S. 690) erst später herauskamen.

Episcopius wurde in seinem Vaterland mit offenen Armen empfangen. Die Verfolgung der Remonstranten hatte mit dem Auftreten des Statthalters Friedrich Heinrich fast ganz aufgehört. Er zeigte sich öffentlich in Rotterdam, wo er Prediger wurde und sich mit Maria Pesser verheiratete. Er predigte auch in Amsterdam und weihte da im

Digitized by Google

September 1630 die neue remonstrantische Kirche ein. Als die Remonstranten sich entschlossen in Amsterdam ein eigenes Seminar zur Ausbildung ihrer Prediger zu errichten, war das einstimmige Urteil, daß Episcopius der Leiter sein sollte. Im Oktober 1634 trat er dies Amt an, das er neun Jahre mit Ehren bekleidet hat. Er wurde der erste Theologe, der die Lehrsätze der Remonstranten wissenschaftlich begründete. Die Arbeitskraft, die er in seinen letzten Jahren entwickelte, ist erstaunlich. Er führte eine ausgebreitete Korrespondenz, wie man aus seinen zahlreichen gedruckten und ungedruckten Briefen sieht, verfaßte Tauf- und Abendmahlsformulare und arbeitete seine Predigten sorgsam aus, wie aus den nach seinem Tod erschienenen drei Bänden erhellt. Als vier Leidener Professoren die Confessio angriffen, schrieb er eine „Apologia pro confessione", eines der ausführlichsten und wichtigsten seiner Werke, wo man nicht weiß, was man mehr bewundern soll, seinen Scharfsinn oder seine große Belesenheit. Einen Angriff derselben Professoren auf diese Apologie wies er durch eine nicht minder tüchtige „Responsio" nachdrücklich ab. In diesen Schriften ist es ihm nicht nur um die theologischen Streitfragen zu thun, sondern jedesmal zeigt er, wie das Streben der Remonstranten sich hauptsächlich auf das religiöse Leben richtet. „Wir müssen wissen, daß und warum wir religiös sind," sagt er; „Gottesdienst, der nicht aus freier Seele kommt, ist kein Gottesdienst." Wenn die Professoren Walaus und Vedelius oder die Prediger Trigland, Heidanus und Doucher ihre Federn gegen die Remonstranten spitzten, war Episcopius sofort bereit die Angriffe ernsthaft abzuwehren. Nicht weniger warm nahm er den Protestantismus gegenüber der Lehre und Kultus der römischen Kirche in Schutz. Am gewichtigsten sind jedoch seine „Institutiones theologicae" und seine „Responsio ad quaestiones theologicas 64 ipsa discipulis in privato disputationum collegio Amstelodami propositas", wo er die Wahrheit der einzelnen Lehrstücke untersucht und ihre Bedeutung in das hellste Licht stellt. Auch hier sprach er wieder die Überzeugung aus, daß man über viele Stücke anders denken und doch in einer Kirche vereint bleiben könne. Jedes Glaubensbekenntnis war für ihn nichts andres als eine Erklärung des Glaubens dessen, der es aufstellte, und durfte keine bindende Kraft haben. In diesen beiden Werken besitzen wir das Wesentliche eines dogmatischen Lehrgebäudes und eine Apologie nicht nur des Remonstrantismus, sondern auch des Christentums. Die unvollendet gebliebenen „Institutiones" sind in vier Bücher geteilt. Im ersten spricht er über das Wesen der Religion und Theologie und zeigt, daß letztere keine spekulative, sondern eine rein praktische Wissenschaft ist. Im zweiten behandelt er die verschiedenen göttlichen Offenbarungen und ihre Kennzeichen. Das dritte ist dem mosaischen Gesetz und der messianischen Weissagung gewidmet, das vierte der Darlegung der Lehre des Christentums.

Nicht nur in seiner Dogmatik, sondern in all seinen Schriften stellt Episcopius in den Vordergrund, daß das Christentum keine Lehre, sondern Leben ist, daß alle Glaubensbegriffe wertlos sind, wenn sie sich nicht in Religiosität und Sittlichkeit erweisen. Wenige der in den Evangelien und apostolischen Schriften deutlich ausgesprochenen Hauptwahrheiten entlehnte Sätze genügen für eine kirchliche Gemeinschaft; die Annahme aller aus der heiligen Schrift hergeleiteten Lehrbegriffe ist nicht erforderlich. „Diese Betonung," sagt Heppe, „der ethisch-praktischen Seite des Dogmas war der Gesichtspunkt, von dem aus Episcopius gegen den Prädestinatianismus remonstrierte, in welchem er eine fünffache Ungerechtigkeit gegen Gott nachwies. Es war daher unleugbar eine der Grundideen des Protestantismus, welche Episcopius gegen die prädestinatianische Sophistik geltend machte, indem er sein ganzes System von dem Gedanken abhängig machte, daß in allen Momenten der Soteriologie die sittliche Verantwortlichkeit, d. h. die persönliche Stellung des Menschen zur Gnade, festgehalten werden müsse". Hat so Episcopius das gute Recht seines Kampfes gegen den prädestinatianischen Calvinismus bewiesen, dann muß zugegeben werden, daß seine Gegner von ihrem Standpunkt aus ernste Bedenken gegen seine Rechtgläubigkeit geltend machten. In seinen Ausführungen über die Gottheit Christi, über die Trinität und die Erbsünde wich er wirklich von dem ab, was als Lehre der reformierten Kirche angenommen war. Seine schon damals von vielen geteilte freisinnige Auffassung fand jedoch mehr und mehr Eingang, und in dem Streben die theologische Wissenschaft zu befreien von allem kirchlichen Zwang ist er der Wegbereiter für ihre fernere Entwickelung gewesen.

Episcopius starb am 4. April 1643 im 60. Lebensjahr. Er war einer der gelehrtesten Theologen seiner Zeit, dessen große Gaben auch die anerkannten, die ihn im Leben bestritten hatten, und war dabei um seines liebenswürdigen Charakters willen allgemein geachtet.

H. C. Rogge.

Digitized by Google

Episcopus in partibus. — Thomassin, vetus et nova discipl. eccl. P. I. lib. I c. 27. 28; Dürr, de suffraganeis sive vicariis in pontificalibus episcoporum Germaniae, Mogunt. 1782; Heister, suffraganei Colonienses extraord. sive de 5. Colon. eccles. pro-episcopis, vulgo von Weihbischöfen, renov. aux. cont. Binterim Mog. 1843; A. Tibus, gesch. Notizen über die Weihbischöfe v. Münster, Münster 1862 (Nachträge im Archiv für vaterländische Gesch. 1882 H. 40 S. 172); F. A. Koch, Die Erfurter Weihbischöfe, Ztschr. d. Vereins f. thür. Gesch., Jena 1865, 6, 31; Reininger, Die Weihbischöfe in Würzburg, Würzburg 1865; Ewalt, Die Weihbischöfe von Paderborn, Paderborn 1869; v. Bunge, Livland, die Wiege der deutschen Weihbischöfe, Leipzig 1875; Jos. C. Möller, Gesch. der Weihbischöfe von Osnabrück, Lingen 1887; Andr. Hier. Andnucci, Tract. de episcopo titulari, Rom 1732; Th. Kohn, Die Weihbischöfe i. Arch. f. kath. KR 46, 101; Hinschius, KR 2, 171.

Da schon nach dem alten Kirchenrecht auf eine Diöcese bloß ein Bischof geweiht, andererseits aber kein Bischof absolut, d. h. ohne eine solche, konfekriert werden durfte (conc. Nicaen. v. 325 c. 8), so konnte ein durch die Bischofsweihe zur Ausübung der spezifisch bischöflichen Funktionen (iura pontificalia) befähigter Vertreter des Diöcesanbischofs nicht auf dieselbe Diöcese geweiht und bestellt werden. War der Diöcesanbischof verhindert, so blieb nichts übrig, als daß er sich durch einen benachbarten oder zufällig bei ihm anwesenden Amtsbruder in diesen Funktionen vertreten ließ. Außerdem haben schon im 9. u. 10. Jahrhundert in Spanien einzelne von den Sarazenen aus ihren Sitzen vertriebene Bischöfe anderen eine derartige Aushilfe geleistet. Im 10. Jahrhundert nahmen manche livländische und preußische Bischöfe, die ihre Bistümer hatten verlassen müssen, eine solche Stellung ein. Im 14. Jahrhundert traten für diese die Bischöfe der während der Kreuzzüge im Orient gegründeten, wieder in die Hände der Ungläubigen gefallenen Bistümer ein, und auch nachdem jede Hoffnung auf Wiedererwerbung dieser Bistümer verschwunden war, wurden und werden noch heute Bischöfe auf diese Diöcesen konfekriert. Sie werden episcopi in partibus (sc. infidelium), auch Weihbischöfe, genannt. Nach einer Anordnung Leos XIII. von 1882 sollen sie aber fortan als episcopi titulares bezeichnet werden.

Ihre Ernennung und Konfekration ist päpstliches Reservatrecht (Clem. 5 de elect. I, 3). In betreff ihrer Eigenschaften, der Untersuchung ihrer Tauglichkeit, ihrer Ernennung und Konfekration gilt dasselbe, wie für die anderen Bischöfe und ebenso für ihre Versetzung auf ein anderes Bistum. Sie haben die Funktion 1. den Diöcesanbischöfen als sog. episcopi auxiliares oder auch suffraganei in betreff der Verwaltung der Pontifikalhandlungen als Vertreter (vicarii in pontificalibus) Aushilfe zu leisten. Die Bestellung eines solchen hat der Diöcesanbischof beim Papst unter Darlegung des Bedürfnisses, der Bezeichnung einer geeigneten Persönlichkeit und Zusicherung einer jährlichen Remuneration von 300 Golddukaten (etwa 2040 Mark) für den Titularbischof zu erbitten. Zur Vornahme der Pontifikalhandlungen in dem Sprengel seines Diöcesanbischofes bedarf der Titularbischof der speziellen Erlaubnis des letzteren für die einzelnen Fälle, falls ihm eine solche nicht etwa allgemein erteilt wird. In einer anderen Diöcese kann er die bischöflichen Weiherechte erlauberweise mit Genehmigung des Papstes ausüben. Bischöfliche Jurisdiktionsrechte stehen ihm als solchem nicht zu. Derartige Titularbischöfe kommen in den altpreußischen Diöcesen und auch, wenn nicht häufig, in einzelnen Diöcesen aller katholischen Länder vor. Ob der Staat bei ihrer Bestellung mitzuwirken oder wenigstens ein Einspruchsrecht gegen die in Aussicht genommenen Kandidaten auszuüben berechtigt ist, hängt davon ab, ob seine kirchenstaatliche Gesetzgebung eine solche Mitwirkung für die Besetzung ihrer Stellen oder aller kirchlichen oder geistlichen Ämter überhaupt festsetzt. 2. Werden die uniert-griechischen Bischöfe in Rom, in S. Benedetto di Ullano und in Palermo für die Erteilung der Weihen an die Gräco-Itali als Titularbischöfe geweiht. 3. Erhalten da, wo eine besondere exemte Militärseelsorge besteht, die an der Spitze derselben stehenden Feldpröpste, so in Preußen und Österreich, die Weihe als Titularbischof, um Pontifikalhandlungen für das Militär vornehmen zu können. 4. Dasselbe ist mit den apostolischen Vikaren, welche Missionsgebiete leiten, der Fall (so z. B. mit dem apostolischen Vikar für das Königreich Sachsen). Endlich werden auch 5. einzelne römische Prälaten, welche Mitglieder der Kurialbehörden sind, und 6. die apostolischen Nuntien zu Titular-Bischöfen, letztere auch zu Titular-Erzbischöfen promoviert.

Hinschius.

Episkopalsystem in der evangelischen Kirche. — Litteratur: Richter, Gesch. der ev. Kirchenverf. (Leipz. 1851); Stahl, Die Kirchenverf. nach Recht u. Lehre der Protest. (Erlangen 1862); Mejer, Grundl. des luther. Kirch. Reg. (Rostock 1864); Sohm, Kirchenrecht (Leipzig 1892) 1, 657 ff.; Rieker, Rechtl. Stellung der ev. Kirche (Leipzig 1893) S. 208 ff.

Digitized by Google

Der Passauer Vertrag von 1552, und der Augsburger Reichsabschied von 1555 suspendierten für protestantische Territorien das Kirchenregiment der vorreformatorischen Bischöfe. Es wurde allerdings nicht gesagt, auf wen dasselbe übergehen solle. Aber aus der Suspension des bischöflichen Regimentes konnte eine reichsgesetzliche Anerkennung des bestehenden Rechtszustandes abgeleitet werden. Daher haben sich schon 1556 die badische, 1563 die pommersche Kirchenordnung, und so noch andere (Richter, Geschichte der evangel. Kirchenverfassung in Deutschland, S. 103 f.; Kirchenordnungen 2, 178, 349; v. Kamptz, Über das bischöfliche Recht in der evangelischen Kirche in Deutschland 1828, S. 55 fg.), zur Begründung dafür, daß das evangelische Kirchenregiment ein landesherrliches Recht sei, auf den Augsburger Religionsfrieden berufen. Zu einer wissenschaftlichen Theorie wurde dies zuerst im Anfang des 17. Jahrhunderts von den beiden Stephani ausgebildet (Joach. Stephani, Institutiones juris canonici in tres libros secundum tria juris objecta partitae et ad praesentem Ecclesiarum Germaniae statum directae, Gryphisw. 1604, p. 60 fg.; Matth. Stephani, Tractatus de jurisdictione, qualem habeant omnes judices, tam saeculares quam ecclesiastici in S. Rom. Imperio, Rostoch. 1609 u. ö. lib. 2, p. 1, c. 7), indem sie die durch den Religionsfrieden den Landesherrschaften gegebene Stellung als Erweiterung der vorreformatorischen Advokatie faßten; sodaß das bis dahin bischöfliche Kirchenregiment durch den Frieden, reichsgesetzlich, concessione imperatoria, ad interim, nämlich bis zu der im Frieden vorbehaltenen freundlichen Vergleichung in der Religion, instar depositi, an die Landesherren „devolviert" sei („Devolutionstheorie"). Von Theodor Reinkingk aber (Tractatus de regimine saeculari et ecclesiastico, Gieß. 1619, p. 324 fg.) wurde die Stephanische Theorie mit der Modifikation wiederholt, daß das Kirchenregiment bei jener Gelegenheit nicht zeitweilig devolviert, sondern — nach einer Periode usurpatorischer Entziehung — für immer ihnen „restituiert" worden sei („Restitutionstheorie"); denn es gebühre dem Landesherrn aus göttlicher Vollmacht (nicht wie nach Stephani grundsätzlich den Bischöfen); umfaßte indes allerdings nur die externa jurisdictio, während das Lehrurteilen dem Lehrstande zustehe. Daher könne das Kirchenregiment auch niemals ohne dessen Rat und nicht anders als durch Konsistorien geübt werden; und wo ein Gesamtakt der ganzen Kirche in Frage sei, da stehe, neben Regierstande und Lehrstande, auch noch dem Hausstande eine Stimme zu.

Das Wesen des Episkopalsystems — der Name scheint zuerst von Nettelbladt (s. unten) gebraucht worden zu sein — besteht somit darin, daß der Landesherr als Rechtsnachfolger des katholischen Bischofs aufzufassen und daß daher ein doppeltes Regiment des Landesherrn, ein weltliches, und ein geistliches, zu unterscheiden sei. Dies motivieren die einen (Stephani) damit, daß dem Landesherrn durch die historischen Vorgänge zu seiner obrigkeitlichen Stellung die bischöfliche hinzu erwachsen sei, und die andern (Reingkingk, Gerhard, die beiden Carpzovs) damit, daß dem Landesherrn dieses Kirchenregiment grundsätzlich kraft seiner Staatsgewalt (nicht aber als Teil seiner Staatsgewalt), als custodia utriusque tabulae gebühre, so daß die Reichsgesetze nur zurückgegeben haben, was der weltlichen Obrigkeit unrechtmäßig entrissen war.

Als Hauptvertreter dieses Systems ist außer den Genannten noch Samuel Stryck (De iure papali [!] principum evangelicorum, 1694) hervorzuheben (Rieker a. a. O. S. 222).

Bei der Ausgestaltung des Systems verwandte Reinkingk und die Späteren die Lehre von den drei Ständen, eine Lehre, die schon bei den Hussiten vorkommt (Sendschreiben an das Baseler Konzilium in den Monum. conciliar. generall. saec. XV., 1, 157), von Luther in seiner Schrift an den Adel deutscher Nation, in den Katechismen und sonst vertreten, und von der lutherischen orthodoxen Theologie näher ausgebildet eben damals von Johann Gerhard in seinem dogmatischen Hauptwerke (Loci theol. XIII, 24, 25. Die Loci erschienen in den Jahren 1610—1622) ausführlich wiederholt wurde: Gott habe in die Welt dreierlei sittliche Ordnungen gestiftet, Haus- oder Familienordnung, Rechtsordnung und Heilsordnung; und ebenso zur Handhabung jeder dieser Ordnungen je ein eigenes von ihm bevollmächtigtes und daher soweit die Vollmacht reiche ihm verantwortlich an seiner Statt handelndes Amt, das des Hausvaters, das der Obrigkeit und das Lehramt. Als Inhaber solcher besonderen Vollmachten bilden daher die in einem der drei Aemter Stehenden allemal einen besonderen Stand: die Hausväter den Hausstand (status oeconomicus), die Obrigkeiten den Regierstand (status politicus), die Verwalter der Heilsordnung den Lehrstand (status ecclesiasticus); jeder Stand aber müsse die göttliche Vollmacht des anderen als solche anerkennen und ehren. Diese für die ganze Welt ge-

Digitized by Google

gebenen Bestimmungen gelten auch für die Kirche: die Vollmacht der Hausväter begründe mit ihrer Pflicht der Familien-Seelsorge ihr Recht aktiver Mitgliedschaft in der Gemeinde, die Vollmacht des Lehrstandes gebe dem Geistlichen Pflicht und Recht der Gemeindeseelsorge, die Vollmacht des Regierstandes gebe das Kirchenregiment der Obrigkeit; denn indem sie dieselbe berechtige, menschlich bestimmte Ordnung, die nur der göttlichen nicht entgegen sei, ihren Unterthanen vorzuschreiben, lege sie ihr zugleich die Pflicht auf, alle göttlich bestimmte Ordnung unter diesen Unterthanen aufrecht zu halten. Aufrecht zu erhalten habe also die Obrigkeit vor allem die beiden Tafeln der zehn Gebote (**Custodia utriusque tabulae**), und demgemäß auf Grund der ersten Tafel dafür zu sorgen, daß, unter Ausschluß alles unrichtigen Gottesdienstes aus dem Lande, Gott der Herr daselbst richtig verehrt werde. Eine solche göttliche Vollmacht aber bildet dann naturgemäß den Kern des allerdings historisch noch näher ausgebildeten Kirchenregiments. — Ursprünglich waren in dieser Auffassungsweise die drei göttlichen Vollmachten als koordinierte erschienen, und nur thatsächlich hatte der Lehrstand auch im Kirchenregiment, dessen Hauptaufgabe in der Aufrechterhaltung richtiger Lehre bestand, vorwiegenden Einfluß gehabt. Schon bei Johann Gerhard (l. XIII, 225) indes findet sich die Lehre, daß die Staats- und Rechtsordnung zuletzt nur der Heilsordnung wegen da sei, und daß die Verwaltung des Kirchenregimentes der des Lehramtes insofern untergeordnet erscheine; und als im Laufe des 17. Jahrhunderts bei den Landesregierungen die Schützung der reinen Lehre nachzulassen begann, wurde hiergegen reagiert mittelst der aus a. 28 der Augustana abgeleiteten Behauptung, das Lehreurteilen stehe dem Lehrstande ausschließlich zu, und das Kirchenregiment sei an die Entscheidungen desselben lediglich gebunden, dem **magistratus** gebühre die **potestas externa**, dem **ministerium** die **potestas interna**, der Hausstand aber wirke in kirchlichen Dingen niemals selbstständig, sondern nur vermöge vertretender Vermittelung des Regierstandes mit. Diese Behauptung widerspricht zwar den lutherischen Bekenntnisschriften, da in der A. K. a. a. O. ebensowohl den Gemeinden **mandatum Dei**, von unrichtig lehrenden Geistlichen sich zu wenden und richtig lehrende zu berufen zugeschrieben wird (vgl. auch Apol. p. 150, 155, 204, 292, 296, A. Smalc. p. 348 sq., 352); nichtsdestoweniger jedoch wird das Episkopalsystem Reinkingks mit solchen Verschärfungen in der Mitte des Jahrhunderts durch den Juristen Bened. Carpzov (**Definitt. consistoriales** 1645 sq.) und den Theologen Conr. Dannhauer (**theolog. conscientiaria**), durch Veit Ludw. v. Seckendorff (Fürstenstaat 1655, Tl. 2, c. 11 sq.) vertreten, später durch Wilh. Ortth (Präs. P. Müller: **De juris episcopalis in terris protestantium a Romano-Catholicis injuste praetensa reviviscentia** Wittenberg 1689), durch den Theologen Johann Bened. Carpzov (**De jure decidendi controversias theologicas** 1695 u. ö.) und andere. Auch Spener hält es formell fest, obwohl er in betreff der Presbyterien andere Wege einschlägt (Theol. Bedenken 1, 262 f., 640. 3, 411. 3, 601; vgl. Richter, Gesch. S. 201).

An sich bildet die Dreiständelehre sonach keinen integrierenden Teil des protestantischen Episkopalsystemes; da sie aber mit demselben in obiger Art verschmolzen worden ist, so hat man sich gewöhnt, sie unter dem Namen jenes Systemes mit zu begreifen. Sowohl Nettelbladt in seinem Aufsatze **De tribus systematibus doctrinae de jure sacrorum dirigendorum etc.** (**Observat. juris ecclesiast., Halae** 1783, p. 124 sq.), wie der nach demselben arbeitende Stahl (Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten S. 1 fg.), haben in dieser Beziehung nicht hinreichend unterschieden; und indirekt hat das Stahlsche Buch auch sonst beigetragen, unrichtige Anschauungen über das Episkopalsystem zu verbreiten. Denn Stahls Neigung, das Kirchenregiment in vorreformatorischer Art als Teil des geistlichen (bischöflichen) Amtes aufzufassen, hat gelegentlich die Voraussetzung hervorgerufen, daß der Inhalt des evangelischen Episkopalsystemes etwas hiermit Verwandtes sei: was absolut nicht der Fall ist. (**Mejer †**) **Schling.**

Episkopalsystem in der römisch-katholischen Kirche. Zum Wesen der römisch-katholischen Kirchenverfassung gehört, daß die gesamte Kirchengewalt sich in den Händen der lehrenden Kirche, des Klerus, befindet und daß die Regierung der Kirche durch den hierarchisch gegliederten Klerus erfolgt, an dessen Spitze als Organ der Einheit der Papst steht. Über das Verhältnis dieses Organes der Einheit zur ganzen lehrenden Kirche selbst, im besonderen zum gesamten Episkopat haben sich zwei Systeme gebildet, das monarchische Papalsystem (s. d. A. Papst) und das aristokratische Episkopalsystem. Jenes sieht den Papst, den Bischof von Rom, als den Inhaber der ganzen kirchlichen Jurisdiktion an, von welchem die Bischöfe ihre Gerechtsame herleiten, das Episkopalsystem dagegen betrachtet die

Digitized by Google

Bischöfe in ihrer Gesamtheit als die jure ordinario berechtigten Kirchenoberen, welche ihre Autorität unmittelbar göttlicher Verleihung verdanken, und unter denen zur Erhaltung der Einheit als der erste Bischof unter den ihm sonst gleichberechtigten, als primus inter pares, der Papst eingesetzt ist.

Das Episkopalsystem geht von dem Satze aus, daß Christus den Aposteln insgesamt die Macht zu binden und zu lösen übertragen habe (Ev. Mt 18, 18). In der Erteilung der Gewalt habe der Herr keinen bevorzugt, er habe jedem das gleiche Maß gegeben; nur um die Einheit aller auszudrücken und zu erhalten, werde Petrus an die Spitze gestellt und mehrfach ausgezeichnet (Ev. Mt 16, 18; 17, 4 u. a. St.); insofern habe Petrus den Primat empfangen. Es ist dieses die Auffassung der älteren Kirche, wie sie sich namentlich bei Cyprian (de unitate ecclesiae) findet, wo es unter anderem heißt: Loquitur Dominus ad Petrum: Mt 16, 18. Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis Apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: Sicut misit etc. Joann. 20, 21, tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique ceteri Apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis. Sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia una monstretur (c. 18. Can. XXIV, qu. I). Petrus wurde der primus inter pares weniger um der Apostel selbst willen, als für die Zukunft: denn „daß der Primat mit Petrus wieder absterben sollte, läßt sich nicht annehmen, wenn man auf den Zweck sieht, wozu Christus denselben anordnete; vielmehr muß dann geurteilt werden, daß Christus den Primat mehr für die folgenden Zeiten, als für die Zeit der Apostel, wo derselbe wegen der persönlichen Unfehlbarkeit eines jeden einzelnen Apostels nicht so nötig war, berechnet habe" (s. Sauter, Fundamenta juris ecclesiastici Catholicorum [ed. III. Rotwilae 1825] § 62; Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie [Köln 1832] Heft IV, S. 121, 122). Durch das Beispiel Petri hat Christus nur im allgemeinen bezeichnet, daß ein Bischof den Primat fortsetzen solle, keineswegs aber den Bischofssitz selbst bestimmt. Die Umstände vereinigten sich indessen zu Gunsten Roms, dessen Bischöfe schon zeitig vorzugsweise als Nachfolger Petri anerkannt wurden und zu dem Besitze des Primats gelangten. Die römischen Bischöfe haben den Primat durch göttliche Anordnung nur mittelbar, so daß auch, wenn es das Heil der Kirche erfordert, die Übertragung auf einen anderen Bischof stattfindet (Sauter a. a. O. § 63, 64 und daselbst citierte Litt.). Darüber, welche Rechte zum Primat gehören, hat der Verlauf der Geschichte entschieden. Die Episkopalisten unterscheiden solche Gerechtsame, ohne welche der Primat überhaupt nicht bestehen kann (jura essentialia, primigenia, naturalia), von denjenigen, die damit zwar nach und nach verbunden sind, deren Besitz aber nicht unumgänglich notwendig ist, um die Zwecke des Primats zur Vollziehung zu bringen (jura accidentalia, acquisita, secundaria). (Sauter a. a. O. §§ 466; v. Droste-Hülshoff, Grundsätze des gemeinen Kirchenrechts, Bd II, Abt. I, § 132 f.) Als essentiell werden genannt der Primat der Ehre und der Jurisdiktion, und in dieser das Recht der höchsten Aufsicht, der allgemeinen Regierung, namentlich der Disziplin, des Devolutions- und Protektionsrechtes, der Gesetzgebung. Zu den erworbenen Rechten zählt man die Verfügung über causae arduae ac majores, die Gerichtsbarkeit in vorbehaltenen Sachen in erster Instanz, in den übrigen in appellatorio, und mannigfache Reservationen.

Als kirchenrechtliche Doktrin bildete sich das Episkopalsystem, indem das papale in den Theorien Papst Bonifaz' VIII. die Höhe seiner Entwicklung überschritt. Schon diesem Papste gegenüber sprach sich (zuerst 1297) ein bischöfliches Selbstbewußtsein dahin aus, das Generalkonzilium der rechtgläubigen Bischöfe stehe als Appellationsinstanz noch über dem Papste, G. Voigt, Enea Silvio de Piccolomini als Papst Pius II., Bd 1 (1856) S. 25 f. Die Kämpfe zwischen dem Hofe von Avignon und Kaiser Ludwig dem Baiern gaben demselben weitere Nahrung; vorzüglich aber gestaltete es sich während des großen Schismas seit 1378 aus, wo das Papsttum sich unfähig zeigte, den Schäden der Kirche zu steuern, und wo diese Arbeit zuletzt von den weltlichen Gewalten und dem Episkopate in die Hand genommen ward. In jene Zeit fällt die Lehrthätigkeit von Peter d'Ailli, Joh. Gerson, Nikolaus von Clemanges u. a., welche Hauptvertreter des Episkopalsystemes wurden. Vgl. die vortreffliche Darstellung der hierhergehörigen Dogmen- und Litterärgeschichte bei Hübler, Die Constanzer Reformation und die Concordate von 1418 (1867) S. 360 ff. Vorzüglich wichtig wurde das offizielle Gutachten der Pariser Universität über die Mittel das Schisma zu heben vom 6. Juni 1394, bei Gieseler, Kirchengeschichte II, § 104, Note e. S. überhaupt daselbst II, § 97 Not. n; § 98 Not. m; § 99 Not. a;

Digitized by Google

§ 105 Not. d, f, g; § 110 Not. c; § 131 Not. a, sowie Voigt a. a. O. Die Generalkonzilien von Pisa und namentlich die von Konstanz und Basel (s. die betr. Artikel) haben dem Episkopalsysteme alsdann unmißverständlichen Ausdruck gegeben (Conc. Constant. sess. 5, sess. 31, Basil. sess. 2), und haben beide auch eine episkopalistische Praxis auszuüben versucht, jedoch die Zustimmung des Papstes weder für das eine, noch für das andere erlangen können; vielmehr ließ der römische Stuhl auf dem als ökumenisches berufenen 5. Laterankonzilium (1512 f.), das indes als solches sich nicht zur Anerkennung gebracht, jenes System feierlich verwerfen. Nichtsdestoweniger waren reformatorische Dekrete des Baseler Konziliums sowohl in Frankreich (Pragmat. Sanktion vom Jahre 1438), wo eine ältere Tradition nationalkirchlicher, unter königlichem Einflusse stehender Selbstständigkeit bestand, wie in Deutschland (Mainzer Fürstentag i. J. 1439), wo Kaiser und Reich sich in dem Streite zwischen Papst und Konzilium neutral erklärten, angenommen und für Deutschland durch Eugen IV. in vier Bullen (Fürstenkonkordate) bestätigt worden. Aber in einer fünften Bulle hatte sich der Papst seine Rechte vorbehalten und diese wurden vom Reiche im Konkordate von 1448 anerkannt (s. den A. Konkordate). Die kirchliche Opposition blieb hier konziliar gesinnt, und die vielfachen Forderungen, daß ein Konzilium, sei es ein allgemeines, sei es ein nationales, berufen werde, die zu Anfang der reformatorischen Bewegung des 16. Jahrhunderts hervortraten, beruhten auf solcher episkopalistischer Gesinnung. Aus derselben ging auch die Selbstständigkeit, mit welcher die deutschen Erzbischöfe und Bischöfe demnächst bei Abschluß des Augsburger Religionsfriedens und des westfälischen Friedens auf eigene Verantwortung, unabhängig vom Papste handelten, hervor; während andererseits die römische Kurie streng ihr papales System festhielt und auf dem tridentinischen Konzilium (s. d.) zwar den Ausdruck des Episkopalsystemes verhinderte, aber den des kurialen nicht durchsetzte. Unterdessen gewann in Frankreich der Episkopalismus eine neue Gestalt. In den Kämpfen zwischen der guisischen, papal und jesuitisch gesinnten — die Jesuiten waren stiftungsmäßig absolute Verteidiger des Papalsystemes — und der protestantischen Partei hatte sich allmählich eine zwischen beiden in der Mitte stehende dritte erhoben, die zwar katholisch, aber nationalkirchlich-episkopalistisch gestimmt den Frieden des Vaterlandes der Ausrottung der Ketzer vorzog, und dann, indem sie die Thronbesteigung K. Heinrichs IV. durchsetzte und in seinem anfänglichen Streite mit Rom ihm zur Seite stand, ihre Anschauungen in einer von Pierre Pithou stammenden Schrift Les libertés de l'Eglise Gallicane (1594) zusammenfaßte, die für die weitere Entwickelung grundlegend geworden ist. Indem sie in Anwendung der aus dem Humanismus stammenden historischen Methode, deren juristische Bethätigung in Frankreich viele an den Namen des Cujacius zu knüpfen gewöhnt sind, die Kirchenverfassungszustände während der ersten vier Jahrhunderte darlegt, sowohl in betreff der Selbstständigkeit der Bischöfe und Erzbischöfe, wie hinsichtlich des Einflusses, welcher von den ersten christlichen Kaisern auf das Kirchenregiment geübt wurde, und indem sie dem gegenüber die nachherige Entwickelung des päpstlichen Primates als eine Mißentwickelung auffaßt, behauptet sie, Frankreich habe sich von dieser Degeneration mehr als alle anderen katholisch-christlichen Gebiete frei gehalten, und findet eben hierin jene gallikanische „Freiheit". Über die weitere Ausbildung dieser Gedanken s. d. A. Gallicanismus. Was hier als besonderer Vorzug von Frankreich angesehen wurde, ließ sich auch generalisieren, wenn man jene Zustände der ersten kirchlichen Jahrhunderte als göttliche Ordnung, ihre spätere geschichtliche Umgestaltung als menschliche Entstellung derselben, durch welche das ausschließliche Recht der gottgeordneten Einrichtungen als solches niemals beseitigt werden könne, ansah. Diese Auffassung wurde, wie von den Schriftstellern der nichtfranzösisch-bourbonischen Höfe, die, dem französischen sich anschließend, den Gallicanismus als offizielle Doktrin behandelten, so und noch mehr von dem Löwener Professor Zeger Bernhard von Espen (s. d.) und seinem Schüler, dem Weihbischof zu Trier, Joh. Nikolaus von Hontheim (s. d.) vertreten. Namentlich des letzteren unter dem Pseudonym Justinus Febronius 1763 darüber publiziertes Buch de statu Ecclesiae etc. wurde für weite Kreise bestimmend, so daß von da an die episkopalistische Theorie in Deutschland den Namen des Febronianismus trug. Der Josephinismus — von Kaiser Joseph II. so genannt, obwohl in seinen Anfängen schon unter Maria Theresia durch den Fürsten Kaunitz wirksam — ist die österreichische Form desselben, welche sich vom gewöhnlichen Febronianismus durch stärkere Betonung des landesherrlichen Einflusses in Kirchensachen unterscheidet. Sie steht in dieser Beziehung unter dem auch schon bei Febronius, aber weniger, wirksamen Einflusse der aus humanistischer Quelle seit Hugo Grotius ausgebildeten und durch die sog. naturrechtliche Schule repräsentierten Anschauungen des Territorialismus (s. d.), so daß man den Josephinismus kurz als terri-

Digitized by Google

torialistischen Febronianismus bezeichnen kann. In dieser Gestalt beherrschte das Episkopalsystem zu Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts in Deutschland Wissenschaft und Praxis, und auch als seit der Säkularisation von 1803 und der Wirksamkeit erst der romantischen, dann der jesuitischen Schule und dem seit den Freiheitskriegen erfolgten religiösen Aufschwunge das Papalsystem wieder zu Kräften kam, hielt es sich neben demselben mächtig bis etwa 1840. Von der römischen Kurie war es in seiner neueren Gestalt so wenig, wie in seiner älteren anerkannt worden; vielmehr hatte der Papst sowohl die vier sog. gallikanischen Artikel von 1682 (s. d. A. Gallicanismus), wie die sog. Utrechter Kirche (s. d. A. Jansenist. K.) oder den von den vier deutschen Erzbischöfen auf dem Emser Kongreß von 1786 entworfenen Plan einer episkopalistisch-selbstständigen deutschen Nationalkirche (s. o. S. 442, 23 ff.) ausdrücklich verworfen; speziell an die ausführliche Erörterung, in welcher von Papst Pius VI. letzteres geschah — S. S. Pii P. VI responsio ad Metropolitanos Mogentinum, Trevirensem, Coloniensem et Salisburgensem super nuntiaturis apostolicis Romae (24. November) 1789, 2° — und an eine gleiche Verwerfung ähnlicher auf einer Synode zu Pistoja formulierter Absichten für Toskana — Bulle Auctorem fidei vom 28. August 1794 — sowie an den Kampf wider die episkopalistisch-territorialistischen Einrichtungen, die für Frankreich in der sog. Civilkonstitution des Klerus vom 12. Juli 1790 getroffen waren, und die nächsten Jahre hindurch mit Gewalt aufrecht erhalten wurden, schloß sich zu Rom ein Aufschwung der kurialistischen Jurisprudenz an.

Zunächst hatte derselbe keinen Erfolg. Die Praxis der napoleonischen Zeit blieb in Frankreich wie in Deutschland episkopalistisch; die der Restauration ging nicht hiervon ab; in Österreich wurden noch bis in den Anfang der vierziger Jahre die alten josephinischen Lehrbücher angewendet, in Frankreich waren bis in den Beginn der fünfziger Jahre die gallikanischen in Gebrauch, in Deutschland machte der Kölner Streit über die gemischten Ehen, seit die Regierung in demselben zurückwich (1838), der ultramontanen Reaktion Raum; aber mit vollem Erfolge begann sie hier wie anderwärts erst seit dem Umschwunge des Jahres 1848 und seit dieser Umschwung den Papst Pius IX. in die Hände der Jesuiten geführt hatte. Allerdings war sie nicht unvorbereitet. Seit der absolute Polizeistaat von dem konstitutionellen allmählich abgelöst und in dem letzteren mehr und mehr für freie Bewegung der Gesellschaft gesorgt ward, faßten die verschiedenen sozialen Verbände sich, um ihre Interessen selbstständig wahrnehmen zu können, naturgemäß in sich zusammen; es begann die moderne genossenschaftliche Entwickelung, von der getragen auch die katholische Kirchengenossenschaft ihre Mittel zu energischerer Betreibung ihrer sozialen Ziele konzentrierte. Beherrscht von dieser Strömung scharten sich daher die Bischöfe wieder fester und fester um den Papst, acceptierten die jesuitische ihnen von Rom aus entgegengebrachte Leitung, ließen durch dieselbe, unter systematischer Beseitigung der episkopalistischen Traditionen, ihre Diöcesen schulen, und sahen in der aus solcher Schule hervorgegangenen jüngeren Geistlichkeit bald eine Macht erwachsen, die unmittelbar unter römischer Direktion stand, und mittelst deren sie nun ihrerseits, wo sie noch selbstständige Velleitäten zeigten, gezwungen wurden. Die Bewegung vollzog sich, unter der Gunst von mancherlei mitwirkenden Umständen, so schnell, daß Pius IX. selbstständig ein neues Dogma verkünden konnte, welches die Kirche allgemein recipierte, und endlich auf dem vatikanischen Konzil (s. d. A.) in der Constitut. dogmatica I de ecclesia Christi, Pastor aeternus cap. 3 mit Zustimmung des Konzils das Papalsystem für das ausschließlich in der Kirche berechtigte erklären konnte. Das Episkopalsystem war damit offiziell überwunden, und augenblicklich existieren die episkopalistisch gesinnten Elemente der katholischen Kirche in Deutschland greifbar nur in Gestalt der altkatholischen Kirchengenossenschaft.

Über die Entwicklung des Episkopalismus seit der gallican. Ausgestaltung siehe Mejer, Zur Gesch. der röm.-deutschen Frage, Tl. I (1871); über seine neuere Bekämpfung und für den Augenblick Beseitigung s. Friedrich, Gesch. des Vatican. Concils, Bd 1 (1877). An beiden Stellen die Litteratur. **(Mejer †) Sehling.**

Episkopat, Entstehung desselben, s. d. A. Verfassung, urchristliche und vorkatholische.

Episkopat in der englischen Kirche s. Bd I S. 536, 45 — 538, 29.

Episkopat in der katholischen Kirche s. Bd III S. 245, 1 — 246, 21.

Epistelu s. Perikopen.

Digitized by Google

Epistola ad Zenam et Serenum s. Justin d. M.

Epistolae formatae, paschales s. Litterae formatae.

Epistolae obscurorum virorum. 1514 und 1517. — BÖCKING, ED. VLRICHI HVTTENI EQVITIS OPERVM SVPPLEMENTVM. EPISTOLAE OBSCVRORVM VIRORVM CVM INLVSTRANTIBVS ADVERSARIISQVE SCRIPTIS. TOM. I: TEXTVS. TOM. II: INDICES. COMMENTARIVS. LIPSIAE, 1864—70. Durch diese klassische Ausgabe, die im folgenden überall gemeint ist, wo einfach Band- und Seitenzahlen angeführt werden, ist alle frühere Litteratur antiquiert. — Dav. Friedr. Strauß, Ulrich von Hutten, 2. Aufl., Leipzig 1871, S. 176—211.

Die Epist. obsc. vir. sind hervorgerufen durch den Streit, in den Johannes Reuchlin (s. d. A.) auf Veranlassung des Joh. Pfefferkorn mit den Kölner Dominikanern, besonders dem Ketzermeister Jakob Hochstraten (gest. 1527) verwickelt wurde (die Akten des Streites: II, S. 117—156; das Verzeichnis der gewechselten Schriften: II, S. 53—115; Strauß, Hutten S. 146 ff.; Ludw. Geiger, Joh. Reuchlin, sein Leben und seine Werke, Leipzig 1871, S. 205 ff.). Sie sind Seitenstücke zu den Clarorum virorum epistolae ... ad Joannem Reuchlin Phorcensem (Tubingae MDXIIII; 2. Ausg. mit dem Titel: Illustrium vir. ep. Hagenoae MDXIX), die den stattlichen Anhang Reuchlins zeigen sollten, und zu dem wahrscheinlich von Hutten und Hermann v. d. Busche stammenden Gedicht: Triumphus Doctoris Reuchlini (Böcking, Hutteni op. III, S. 413—448). Während dieses in edelster Form mit den Waffen der Wahrheit für Reuchlin kämpfte, stritten die Ep. obsc. vir., die den Clar. vir. ep. die Idee entlehnten und im Gegensatz zu ihnen den Namen erhielten („Briefe unbekannter Männer"), mit den Waffen der Satire: sie erdichteten einen Briefwechsel der Gegner, um so ihre sittliche Finsternis und ihre geistige Armut vor aller Welt bloßzustellen.

Der erste Teil erschien 1514 unter dem Titel: „EPISTOLAE OBSCVRORVM VIRORVM AD VENERABI | lem virum Magistrum Ortuinum Gratium Dauentriensem | Coloniae Agrippinae bonas litteras docentem: | varijs & locis & temporibus missae: | ac demum in volumen | coactae" und bestand aus 41 Briefen (I, S. 1—62); in der dritten Ausgabe (1516) bekam er einen Anhang von 7 Briefen (I, S. 63—77), zu welchen in einer Ausgabe von 1556 noch eine epistola, ein späteres Machwerk, von Böcking als „rustice obscena" bezeichnet, hinzutrat (I, S. 77—79). Der zweite Teil, 1517 erschienen unter dem Titel: „Epistole Obscurorū virorū ad Magistrū Ortuinū | Gratiū Dauentriensem Colonie latinas litteras pro | fitentē nō illeq dē veteres et prius visae: sed et noue et illis prioribus | Elegantia argutijs lepore ac venustate longe superiores" enthielt 62 Briefe (I, S. 183—284) und hatte in seiner zweiten Ausgabe — mit verändertem Titel — ebenfalls einen Anhang von 8 Briefen (I, S. 284—300). 1689 erschienen die Ep. obsc. vir. um einen dritten Teil vermehrt (I, S. 515—534), der aber mit dem ursprünglichen Werke nichts mehr zu thun hat (s. die genaue Bibliographie: II, S. 1—37; der Kommentar: II, S. 515—784).

Der Hauptadressat der Briefe, Ortwinus Gratius (geb. um 1481 in Holtwick bei Coesfeld in Westfalen, gest. 1542), in Deventer als Schüler des Hegius erzogen, hatte seit 1501 in Köln studiert und lehrte seit 1506 die schönen Wissenschaften und die Philosophie an der Kölner Universität; seine humanistische Bildung in den Dienst der Scholastiker stellend, hatte er — wohl gerade, weil er nicht untüchtig war (vgl. II, S. 383; ZhTh 1843, Heft 3, S. 114 ff.) — den Haß und die Verachtung der Humanisten auf sich gezogen — auch Luther nennt ihn „poetistam asinum . . . lupum rapacem, si non potius crocodilum (E. L. Enders, Luthers Briefwechsel I, S. 20) — und bot durch sein Verhältnis zu Pfefferkorns Frau zugleich ihrem Spott einen willkommenen Anlaß. Unter den Briefschreibern finden sich ebenfalls einige historische Namen, so einmal Hochstraten selbst, neben ihm Arnold von Tongern, der Doktor der Theologie und Kanoniker zu Köln (gest. 1540); die meisten Namen sind Fiktionen, vielfach durch ihre derbe Komik — z. B. Schaffsmulius, Mistladerius — sich auch gleich als solche manifestierend.

An den Briefen dieser obscuri viri ist nun schon die Sprache, die das schlechte Latein der Scholastiker in ergötzlichster Weise karrikiert, von vernichtender Satire; gleich der erste Brief mit seiner Schilderung eines Magisterschmauses (kuit hic prandium Aristotelis u. s. w.) enthält besonders charakteristische Proben. Und dieser Sprache entspricht der Inhalt der Briefe. Höchst naiv offenbaren die Briefschreiber Seite für Seite ihre Unwissenheit, Homer ist ihnen ein unbekannter Name, griechische Buchstaben kennen sie über-

Digitized by Google

haupt nicht, das klassische Latein halten sie für eine verderbliche Neuerung, die Reuchlin und Erasmus einführen wollten, dabei sind sie von ihrer Gelehrsamkeit fest überzeugt und üben ihren Scharfsinn an den nichtigsten Subtilitäten: bei dem schon erwähnten Schmause disputieren die Magister, ob ein angehender magister noster (d. h. Doktor der Theologie) magister nostrandus oder noster magistrandus zu nennen sei; es macht ihnen Gewissensbedenken, ob befruchtete Eier oder wurmiger Käse noch als Fastenspeise gelten können; sie streiten, ob das Merkmal Israels bei einem getauften Juden wohl verschwinde — und holen über alle diese Fragen die Entscheidung des Ortwinus ein. Auch ihre zahlreichen Vergehen gegen das sechste Gebot gestehen sie ihm ohne Scheu und rechtfertigen sie mit einer Frivolität, die nach heutigen Begriffen selbst für eine Satire zu weit geht und den Leser zuletzt anwidert. Doch darf man nicht vergessen, daß diese Art des Witzes dem Zeitgeschmack entgegenkam. Übrigens läßt die Satire oft genug den ernsten Hintergrund erkennen. Der Reuchlinsche Handel zieht sich durch die ganze Zahl der Briefe hindurch und giebt den Briefschreibern Gelegenheit, auf ihre Gegner weidlich zu lästern, zugleich aber auch von deren Erfolgen zu berichten, die ihnen natürlich unbegreiflich sind. Namentlich im zweiten Teil der Briefe kommt zuweilen der ganze Ernst des welthistorischen Moments zum Ausdruck, so wenn I, S. 254 von den Predigten des Würzburger Dompredigers Johann Reyß (er hatte in Erfurt studiert; gest. 1517?), von seiner Polemik gegen das Mönchswesen und gegen den Ablaß und I, S. 264 ff. davon berichtet wird, daß ein Prediger in Frankfurt a. O. für die Theologie ein reinigendes Strafgericht und eine gründliche Reformation verkündigt habe.

Überhaupt zeigen die beiden Teile der Briefe, so sehr sie sich auch gleichen, doch in mancher Weise verschiedenen Charakter, den Böcking II, S. 647 treffend durch die Worte kennzeichnet: veterum illarum [epistolarum d. i. des ersten Teils der Briefe] scriptor terebro non minus acri sed minus inquieto ac stridulo minusque ramenti circuminicienti pro stilo in exercenda naturali sua deridendi satirasque scribendi arte usus est. Die Briefe stammen denn auch nicht von einem, sondern haben mindestens zwei, vielleicht drei (so Erasmus in Spongia s. Böcking, Hutt. op. II, S. 278 Z. 12 f.; als dritten Verfasser neben den gleich zu nennenden vermutet der Bamberger Domherr Laur. Behaim, der Freund Pirckheimers, seinen Kollegen D. Jakob Fuchs: ebenda I, S. 133 Z. 7 ff.) oder noch mehr Verfasser (weitere Vermutungen bei Strauß a. a. O. S. 206). Den „geräuschvolleren Bohrer" des zweiten Teils, der aber auch schon im Anhang des ersten bemerkbar wird, scheint Ulrich von Hutten geführt zu haben, für den auch noch andere Gründe sprechen, z. B. die häufigen Ausfälle gerade gegen ihn im zweiten Teil, die sich mehrfach offenbarende, bei Hutten, der eben dort gewesen war, erklärliche genaue Kenntnis römischer Verhältnisse. Geraten hat man auf Hutten als Verfasser von Anfang an, auch schon beim ersten Teil (Böcking Hutt. op. II, S. 277 Z. 37; I, S. 133 Z. 16 ff.), aber während er bei einem berühmten Stück des zweiten Teils, dem Carmen rythmicale des M. Schlauraff (I, S. 198 ff.) seine Urheberschaft durch scherzhaftes Ablehnen zugestand (Böcking, Hutt. opp. I, S. 126 Z. 10 ff.), verneint er sie bei den alten Stücken des ersten Teils ausdrücklich (ebenda I, S. 125 Z. 28 ff.).

Als Hauptverfasser des ersten Teils und zugleich als Erfinder der ganzen Idee der ep. obsc. vir. ist denn auch ein anderer, Johannes Jäger, als Humanist Crotus Rubeanus genannt (s. E. Einert, Johann Jäger aus Dornheim, Jena 1883), erwiesen. Etwa 1480 in Dornheim in Thüringen geboren, scheint er die ersten Kenntnisse bei den Benediktinern in Fulda sich erworben zu haben; 1498 bezog er die Universität Erfurt, wo er auch mit Luther in oberflächlichen Verkehr trat; 1500 wurde er Baccalaureus und nach vorübergehendem Aufenthalt in Köln, wohin er dem mit seiner Hilfe aus Fulda entflohenen Hutten folgte, 1508 Magister und bald Professor der Theologie. Als Lehrer zweier jungen Fuchs ging er 1517 nach Italien. 1520 nach Erfurt zurückgekehrt, wurde er am 18. Oktober Rektor der Universität und holte als solcher Luther auf seiner Reise nach Worms 1521 feierlich ein. Als die Erfurter Hochschule in Verfall geriet, ging er nach Fulda und später nach Preußen, wurde Kanonikus zu Halle, trat für Luthers Gegner, den Erzbischof Albrecht von Mainz 1531 mit einer Apologia auf und mußte sich nun von Justus Menius (nicht von Justus Jonas; vgl. Böcking, Ed., Drei Abhandlungen über reformationsgeschichtliche Schriften, Leipzig 1858) in dessen Schrift: Ad Apologiam Joannis Croti Rubeani Responsio 1532 (Böcking, Hutt. op. II, S. 456—465) an seine frühere Stellung erinnern lassen, wobei sein hervorragender Anteil an den ep. obsc. vir. ans Licht gebracht wurde. Seitdem ist er verschollen; sein Todestag ist unbekannt. Ihm neben Hutten in den Werdejahren der Reformation großen Einfluß auf Luthers

Digitized by Google

Entwickelung zuzuschreiben (F. W. Kampschulte, Die Universität Erfurt in ihrem Verhältnisse zu dem Humanismus und der Reformation, II, Trier 1860, S. 43—105; derselbe Comment. de J. Croto Rub. Bonn. 1862), hat keine Berechtigung (Knaake in Luthers WW WA VI, 1888 S. 382 ff.; W. Reindell, Luther, Crotus und Hutten, Marburg 1890).

Die Ep. obsc. vir. fanden nicht bei allen humanistisch Gesinnten die gleiche begeisterte Aufnahme. Wie Reuchlin sie beurteilt hat, wissen wir nicht. Erasmus, anfangs sehr durch sie belustigt (Böcking, Hutt. op. II, S. 277) wurde später bedenklich und sprach sich unwillig gegen die Briefschreiber aus (ebenda I, S. 149). Luther billigte die Absicht, aber nicht die Ausführung und nannte den Verfasser einen Hanswurst (Enders, Luthers Briefw. I, S. 62). Unter den obscuri viri ließen sich manche anfangs dermaßen durch die Briefe täuschen, daß z. B. ein Dominikanerprior in Brabant eine Anzahl von Exemplaren kaufte, um seinen Oberen ein Geschenk damit zu machen (so bezeugt Erasmus an Mart. Lipsius am 5. Sept. 1528 bei Böcking, Hutt. op. II, S. 442; der betreffende Brief ist zuerst gedruckt in Op. Epist. Erasmi Rot. per autorem dilig. rec. Basil. 1529 S. 918 und deshalb wohl sichere Quelle). Die direkt Angegriffenen erwirkten ein päpstliches Breve gegen die Verfasser, die Drucker und die Besitzer der Briefe, versuchten sich aber auch in Gegenschriften. Pfefferkorns Defensio (I, S. 81—176; Geiger, Reuchlin S. 378 ff.) wurde die Veranlassung zum zweiten Teil der Ep. obsc. vir. Ortwinus Gratius wollte in den Lamentationes obs. vir. (I, S. 323—418; Geiger, Reuchlin S. 387 ff.) die Humanisten mit ihren eigenen Waffen schlagen, indem er sie, die nicht mit ihrem Namen hervorgetreten seien, für die rechten obscuri viri erklärte und sie nun über ihr angeblich so schlecht gelungenes Unternehmen lamentieren ließ; doch hätte er über den Witz seiner Gegner gebieten müssen, um auf diesem von vorneherein ziemlich aussichtslosen Wege etwas zu erreichen. **Ferdinand Cohrs.**

Epistolarium s. Evangeliarium.

Epitrachelion s. Kleider und Insignien, geistliche.

Equitius. — Einzige Quelle: Gregorii Magni Dialogi l. I c. 4; Litteratur: A. S. Mart. I. 647 ff.; Baronius, Annales ecclesiastici ad annum 581 n. 9—12; Mabillon, Annales Benedictini I, l. 6 n. 62 u. 63 und Appendix I S. 655 ff.; E. Spreitzenhofer, Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien bis auf den hl. Benedikt, Wien 1894.

Was wir von Equitius wissen, ist uns durch Gregor den Großen aufbehalten. Dieser verdankte die Nachrichten über das Leben und Wirken des E. einem Freunde des E., Fortunatus, dem Abte des Klosters Balneum Ciceronis (Dial. I, 4, 1), dem Valentio, der früher ein Kloster in der Provinz Valeria und später das von Gregor d. Gr. gegründete Andreaskloster zu Rom leitete (Dial. I, 4, 11; III, 22; IV, 21), und einem gewissen Castor, dem Sohn eines Adeligen aus Nursia, der zur Zeit der Abfassung der Dialoge 593 in Rom lebte.

Die Zeit des E. läßt sich nur dahin bestimmen, daß er am Anfang und um Mitte des 6. Jahrhunderts gelebt hat. Der Versuch des Baronius seine Lebenszeit genauer durch Hinweis darauf zu fixieren, daß der von E. aus seinem Kloster vertriebene Mönch Basilius, der sich mit Zauberei beschäftigte (Dial. I, 4, 3), mit dem von Cassiodor erwähnten Mönche (Var. l. IV, ep. 22 ad Argolicum praefectum de iudicio adversus magos) identisch sei, führt auch nicht weiter, als daß E. bereits um 511 Abt gewesen ist.

Für die Zustände des italienischen Mönchtums im 6. Jahrhundert sind die Nachrichten über diesen Zeitgenossen Benedikts von Nursia nicht ohne Bedeutung. E. war Abt vieler Klöster der Provinz Valeria, die in der Nähe des Fuciner Sees im sabinischen Bergland lagen. Wichtig ist, daß er nicht nur eine große Zahl Mönchs-, sondern auch Nonnenklöster leitete (Dial. I, 4, 3; I, 4, 5). Die Mönche seiner Klöster beschäftigten sich mit Feldarbeit, an der er selbst teilnahm, daneben wurde das Abschreiben alter Bücher in seinen Klöstern betrieben (Dial. I, 4, 9). Obwohl er als Abt Laie blieb und keine Weihe besaß, scheute er sich nicht in Kirchen, Städten, Flecken und Häusern das Wort Gottes zu predigen (Dial. I, 4, 7). In ärmlichster Kleidung, auf einem schlechten Tier reitend, die hl. Schriften an seiner linken Seite in Pelzsäckchen stets mit sich führend, unternahm er seine Missionsreisen, zu denen er sich durch eine himmlische Vision berufen wußte (Dial. I, 4, 8). Dies führte zu einem Konflikt mit dem Klerus, der den Papst bestimmte, den E. zur Untersuchung nach Rom zu laden. Der Papst — den Namen nennt Gregor

Digitized by Google

nicht — stand aber bald von der Citation des E. nach Rom ab, angeblich durch eine schreckliche Vision bestimmt, in Wirklichkeit wohl, weil er sich von der Harmlosigkeit des Heiligen überzeugt hatte (Dial. I, 4, 10). — Baronius hat die Behauptung aufgestellt, daß Gregor d. Gr. vor seinem Pontifikat als Mönch nach der Regel des E. im Andreaskloster gelebt habe, während ihm Mabillon entgegengetreten ist und Gregor von Beginn seines Mönchslebens c. 575 die Regel Benedikts von Nursia befolgen läßt. Die letztere Annahme besteht allerdings nicht zu Recht, da erst 580 die Benediktinerregel in Rom bekannt wurde (Grützmacher, Benedikt v. N. S. 56), aber auch von einer schriftlichen Regel des Equitius wissen wir nichts; wenn es eine solche gab, so hätte Gregor sie sicher erwähnt, wir werden vielmehr annehmen müssen, daß in den Klöstern des E. wie damals vielfach in Italien (Reg. Bend. c. 1) der Wille des Abtes die Regel ersetzte. Am 7. März wird der Heilige verehrt, die angebliche Verwandtschaft des E. mit Benedikt von Nursia, die ihm das Kalendarium Benedictinum andichtet, ist völlig apokryph.

Grützmacher.

Erasmus d. H. s. Nothelfer

Erasmus, Desiderius, gest. 1536. — Litteratur: Eigene Angaben des Erasmus über seinen Lebensgang finden sich in den Briefen an Servatius und an Lambertus Grunnius Opp. III, 1527 f. 1823 f., sowie im catal. lucubr. Opp. I am Anfang, die ausführlichsten in der epistola secretissima ad Goclenium, zuerst 1607 herausgegeben von Paulus Merula und Opp. I abgedruckt, deren Echtheit aber nach der Kritik von J. B. Kan (Nieuwe Roterdamsche Courant 1877, deutsch in Bibliographie der Schweiz 1878, Nr. 3—6 (vgl. dessen Schulprogramm: Erasmiana 1881 u. Roterdamsch Jaarboekje II 1881, S. 43–70) kaum mehr aufrechterhalten werden kann. Eine kurze Darstellung seines Lebens gab Beatus Rhenanus als Einleitung zu der ersten Gesamtausgabe seiner Werke 1540, in der Leydner Ausg. Opp. I am Anfang. Ausführliche Verzeichnisse der späteren Biographien bei Erhard, Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung, II, 1830, S. 461; F. L. Hoffmann Essai d'une liste d'ouvrages et dissertations concernant la vie et les écrits d'Erasme (1518—1866) Brux. 1867; Ludw. Geiger in Sybels hist. Ztschr. 1875, S. 71ff.; Jules Dukas, Revue critique 1877, Nr. 16. Als die wertvollsten sind hervorzuheben: Bayle im Dict. histor.; die englischen Biographien von Knight 1726 u. von Jortin 1758, 1760; L. v. Burigny, Das Leben d. Desiderius Erasmus von Roterdam. Mit Berichtigungen und Zusätzen von H. P. Henke 1782; (Heß, Sal.) Erasmus von Roterdam, 2 Bde 1790; Ad. Müller, Leben des Erasmus von Roterdam, 1828; Erhard a. a. O. u. Encykl. von Erich u. Gruber Art. Erasmus; Fred. Seebohm, The Oxford Reformers, 2. ed. 1869; Durand de Laur, Erasme, précurseur et initiateur de l'esprit moderne, 1872 2 Vol.; Drummond, Erasmus, his life and character as shown in his correspondences and works, 1873 2 vol.; G. Feugère, Erasme étude sur sa vie et ses ouvrages, 1874; Pensington, Life of Erasmus, 1875; Gilly, Erasme, de Roterdam. Sa situation en face de l'église et de la libre pensée, Arras 1879; Schlottmann, Erasmus redivivus 1882. 1886; Richter, Arthur, Erasmusstudien. Inauguraldiss., Dresden 1891; F. Lezius, Zur Charakteristik des religiösen Standpunktes des Erasmus, 1895; J. A. Froude, Life and lettres of Erasmus 1895; AdB VI, S. 160—180. Ueber seine Schriften hat Erasmus selbst mehrfach einen Ueberblick gegeben, den ausführlichsten 1524 im catalogus lucubrationum (Opp. I am Anfang), vgl. Naumanns Serapeum 1862. Die erste Gesamtausgabe erschien 1540 in 3 vol. von seinem Freund Beatus Rhenanus, eine zweite, ausführlichere von J. Clericus, Leyden 1703—1706 in 10 Bden.

Über Erasmus' Geburt und erste Kindheit fehlen fast durchweg die sicheren Nachrichten. Sein Geburtstag war der 28. Oktober, sein Geburtsjahr wahrscheinlich 1466 (vgl. darüber bes. A. Richter a. a. O. Anhang: Das Geburtsjahr des Erasmus. Die Grabschrift zu Basel nennt ihn bei seinem Tode septuagenarius. Erasmus sagt selbst in einem Brief an Capito von 26. Februar 1517 (nicht 1516, s. Richter a. a. O. S. XI) annum ingressus primum et quinquagesimum, womit auch die meisten anderen der bei Richter a. a. O. gesammelten Angaben übereinstimmen, während einzelne allerdings eher auf 1465 schließen lassen. Erasmus selbst war offenbar über das Jahr nicht ganz sicher. Vgl. Stern, ZKG IX, 1888, S. 181f.). Er wurde wahrscheinlich als der Sohn eines in Rotterdam wohnenden Priesters Namens Rogerius in dem benachbarten Gouda geboren, wohin dieser die Mutter, um die Geburt zu verheimlichen, gebracht hatte. Sein eigentlicher Name war Erasmus, während Desiderius erst später als latinisierte Übersetzung von ihm selbst hinzugefügt worden zu sein scheint. In einer päpstlichen Bulle wird er Erasmus Rogerii genannt, in der Kölner Matrikel von 1496 Erasmus de Roterodamis, pauper (vgl. Vischer, Erasmiana, Basel 1876, 4° S. 30; Krafft, Zeitschr. f. preuß. Gesch. u. Altertumsk. V, 1868 S. 471). Der Knabe wurde mit seinem älteren

Digitized by Google

Bruder Peter von seiner Mutter in Rotterdam erzogen und scheint auch von seiten des Vaters in seinem Unterricht überwacht worden zu sein. Mit neun Jahren wurde er auf die Schule von Deventer geschickt, die unter Hegius' Leitung damals in Blüte stand (vgl. Kämmel, Erasmus in Deventer. Neue Jahrbb. für Philologie und Pädagogik, 1874 S. 305 ff.). Der dortige Aufenthalt dauerte allerdings nicht lange genug, um ihn den Unterricht des berühmten Humanisten selbst genießen zu lassen, aber er war doch hinreichend, um jenes Verständnis und jene Liebe zum Altertum in ihm zu wecken, die von nun an seinem Leben und Streben die entscheidende Richtung geben und ihn nicht ruhen lassen sollten, bis er die Denkmale desselben in ihrem ganzen Umfange kennen gelernt und ihren Geist, wie kein anderer der Zeitgenossen, in sich aufgenommen hat. Schon hier staunten seine Lehrer über seine wunderbare Leichtigkeit im Auffassen und Darstellen und über sein sicheres Gedächtnis, welches ihm das einmal Gelesene für immer gegenwärtig hielt. Mit dem Tode seiner Eltern, die ihm in seinem dreizehnten Jahre kurz nach einander entrissen wurden, erhielt sein Lebensgang eine ungünstigere Wendung. Ein gewissenloser Vormund betrog ihn um sein Erbgut und beraubte ihn damit auch der Möglichkeit, auf einer Universität, wie sein Vater es gewünscht hatte, seine humanistischen Studien zu betreiben; statt dessen wurde er Anfang 1481 auf die völlig ungenügende Klosterschule zu Herzogenbusch geschickt, wo er beinahe drei Jahre „nicht verlebte, sondern verlor", und ließ sich, nachdem er noch einige Zeit unstät sich umhergetrieben, mittellos und verlassen wie er war, trotz seinem entschiedenen Widerwillen gegen das mönchische Leben schließlich überreden, in ein Kloster von regulierten Kanonikern zu Steyn in der Nähe von Gouda, Emaus genannt, einzutreten. Erasmus hat diesen Schritt später als das größte Unglück seines Lebens dargestellt (Brief an Servatius vom Jahre 1514 in Opp. III, p. 1527), und in der That hatte er sein Leben lang an den Folgen desselben schwer zu tragen. Nicht nur der Grund zu seiner späteren Kränklichkeit ist hier gelegt worden, auch manche seiner Charakterschwächen mußten hier mehr als anderswo Nahrung finden, und vor allem war ihm die freie Geistesentwickelung und Lebensstellung nun für immer unmöglich gemacht, welche bei einem geordneten humanistischen Studium sich ihm geöffnet hätte; aber er ist doch auf der anderen Seite durch diesen Eintritt ins Kloster viel unmittelbarer mit der Kirche und ihren Interessen in Verbindung gebracht, der Blick für ihre Bedürfnisse und Notstände ist ganz anders in ihm geschärft, das Bestreben, denselben entgegenzuwirken, viel kräftiger in ihm lebendig erhalten und also die große Aufgabe seines Lebens, das Hineinziehen des Humanismus in den Dienst der kirchlichen Reformation, eben hier ihm viel näher gelegt worden, als dies bei einem anderen Lebensgang der Fall gewesen wäre. Schon hier im Kloster vertiefte er sich mit ganzer Seele — diu noctuque in literis (Beat. Rhen.) — in das Studium der klassischen Schriftsteller, deren Geist ja auch, dem schalen Treiben gegenüber, in welchem er sich zu bewegen hatte, wirklich als eine sittlich reinigende und erhebende Macht von ihm empfunden werden mußte. Er bezeugt selbst, daß er „ohne Führer velut occulta naturae vi in das Heiligtum der Musen hineingezogen" worden sei. Auch seinen Stil wußte er schon damals ohne äußere Anleitung durch eigene Arbeiten, Gedichte und Aufsätze zu der ihn auszeichnenden Eleganz auszubilden (vgl. Catal. lucubr. und Opp. X, p. 1691. Einen lehrreichen Überblick über sein Jugendleben giebt die Schrift: Erasmi Roterodami silva carminum. Par M. Ch. Ruelens, Bruxelles 1864). Für seine religiöse Richtung waren besonders die Schriften von Hieronymus und von Laurentius Valla von Einfluß. Natürlich mußte ihn aber eine derartige Geistesrichtung dem Mönchsleben immer mehr innerlich entfremden (die Belege bei Ruelens p. XLI), und so empfand er es dankbar, als ihn 1493 der Bischof von Cambrai in seine Umgebung zog. Die dabei zu Grunde liegende Absicht, daß er den Bischof auf einer Reise nach Italien als sein Sekretär begleiten sollte, wurde allerdings nicht erreicht; doch blieb er von da an für immer aus der Verbindung mit seinem Kloster befreit, und statt nach Italien ließ ihn der Bischof nach Paris gehen, um seine Studien zu vollenden. Er ließ sich hier zuerst in das Kollegium zu Montaigu aufnehmen (Scotista factus est, B. Rhen.); aber die schlechte Verpflegung daselbst zog ihm eine Krankheit zu, von der er sich erst in Holland bei einem Freunde wieder erholen konnte. In Bezug auf sein theologisches Studium heißt es im Comp. Vitae: „er sah voraus, daß er durch dasselbe zu einem Ketzer gemacht werden könnte und fühlte sich doch nicht dazu berufen, die Grundlagen der christlichen Lehre umzustürzen" (vgl. seinen Spott über die Scholastik im Enc. Mor.). Auch in Köln, wo er sich am 6. Juni 1496 in der artistischen Fakultät immatrikulierte (vgl. oben), scheint er keine Befriedigung gefunden zu haben. Er kehrte nach einem kurzen Besuch in den Niederlanden noch im gleichen Jahre nach Paris zurück und erwarb

Digitized by Google

sich hier, wahrscheinlich im Herbst 1498 (vgl. Richter a. a. O. S. 28) die Würde eines Baccalaureus in der Theologie, während er sich durch den Unterricht einiger junger Engländer seinen Lebensunterhalt sicherte, deren Hilfe ihm bald darauf die für seine geistige Entwickelung so wichtige Reise nach England ermöglichte. Auch trat er mit den berühmten Humanisten der Hochschule in Verkehr und arbeitete rastlos daran fort, sich die Sprache, das Wissen und den Geist des Altertums, zunächst des lateinischen, zu einem sicheren und lebendigen Besitztum zu machen. Die erwähnte Reise nach England sollte ihm dann auch zu einem klaren Bewußtsein darüber verhelfen, wie diese humanistischen Bestrebungen auch der Kirche und Theologie und der Erneuerung des religiösen Lebens dienstbar gemacht werden könnten. Sie fiel zwischen den Frühling 1499 und Anfang 1500 und brachte ihn besonders in Oxford mit Männern wie John Colet und Thomas Morus zusammen, deren Bekanntschaft und Freundschaft ihn von da an treuer als jede andere durchs Leben begleitet und auch seinem wissenschaftlichen Streben und Arbeiten eine bestimmtere und für die Kirche fruchtbarere Richtung gegeben hat. Namentlich Colet, der kurz vorher als theologischer Lehrer aufgetreten war, griff bestimmend in dasselbe ein. Von ihm lernte er, wie das Christentum in seiner Wahrheit verstanden, mit der neuen Geistesbildung durchaus nicht unverträglich sei, wie statt der Scholastik die Schrift wieder in den Mittelpunkt der Theologie gestellt, aber nicht als ein Inbegriff von Dogmen, sondern als eine praktische Weisheitslehre aufgefaßt werden müsse; zugleich war er ihm aber auch das Vorbild für jene schonende Rücksicht und jene schmiegsame Unterwürfigkeit unter die bestehenden kirchlichen Ordnungen, durch welche der Unterschied zwischen den erasmischen und den protestantischen Reformationsbestrebungen bezeichnet wird (vgl. über dieses Verhältnis Opp. I, 653 und Ep. 435; Fred. Seebohm a. a. O.). Von Colet wurde er auch dazu angeregt, daß er in den nun folgenden Jahren seine Hauptarbeit auf das bisher vernachlässigte Studium des Griechischen richtete, und zwar mit dem schon damals ausgesprochenen Zweck, jener Zurückführung des theologischen Studiums auf die Schrift, in welcher Colet ihn das Heil desselben erblicken gelehrt hatte, dadurch Vorschub zu leisten (Ep. 102 u. Cat. luc.). In solcher Beschäftigung, wiederum zugleich lehrend und lernend, verbrachte er die nächsten Jahre abwechselnd bald in Paris, bald bei Freunden in Frankreich und Holland. Zugleich begann er jetzt auch als Schriftsteller bekannt zu werden. 1500 erschien, um kleineres zu übergehen, die erste Auflage seiner **Adagia**, 1502 sein **Enchiridion militis Christiani**, „um damit, wie er selbst schreibt, dem Irrtum derer entgegenzuwirken, welche die Frömmigkeit in Ceremonien und in die Beobachtung äußerlicher Dinge setzen und daher ihr wahres Wesen vernachlässigen" (Ep. 102). 1505 gab er die **Annotationes** des Valla zum NT heraus mit einer Vorrede an den päpstlichen Protonotarius Christof Fischer, worin er, damals noch fast allein stehend, den Rückgang auf den Grundtext und die grammatische Auslegung als die Grundbedingung des wahren Schriftverständnisses forderte und für das NT, ähnlich wie gleichzeitig Reuchlin für das alte, „zu einer geistvolleren und genaueren Behandlung die Bahn brach" (Erhard). **In minimis versatur, hält er den Verächtern der Grammatik entgegen, sed sine quibus nemo evasit maximus; nugas agitat, sed quae seria ducunt** (Ep. 103). Nach einem zweiten Aufenthalt in England gelangte endlich 1506 auch sein lange gehegter Wunsch einer Reise nach Italien zur Ausführung. Sie dauerte etwa drei Jahre und hob ihn auf die Höhe wie seiner geistigen Bildung, so auch seines Ruhmes und Einflusses. In Turin ließ er sich September 1506 die theologische Doktorwürde erteilen (Vischer a. a. O. S. 7). In Bologna, Venedig, Padua, wo er jeweilen längere Zeit sich aufhielt, brachten ihm die gefeiertsten Humanisten ihre Huldigung entgegen. Auch seine bedeutendste humanistische Leistung, sein Werk über die Sprichwörter, erhielt erst in Venedig diejenige Erweiterung und Ausstattung, durch die es in den folgenden Jahren für die Verbreitung der klassischen Bildung so wichtig werden sollte (vgl. über die verschiedenen Auflagen bes. Drummond I, 271 ff. Die darauf verwandte Arbeit schildert Er. selbst in: **Herculis labores. Surinagr, Erasmus over nederlandsche Spreekwoorden en spreekwoordelijke Uitdrukkingen**, Utrecht 1873). In Rom erhielt er von den hervorragendsten Kardinälen Zeichen hoher Gunst und Verehrung, u. a. auch von Joh. v. Medicis, dem nachmaligen Papst Leo X. — freilich Verbindungen, die ihm in der Folge zu hemmenden verhängnisvollen Fesseln werden sollten (vgl. Ep. 587 p. 654 A.). Auch an Anerbietungen, seinen bleibenden Wohnsitz in Rom zu nehmen, fehlte es nicht, aber der Regierungsantritt Heinrichs VIII. in England gab ihm die Hoffnung, daß er unter diesem Fürsten am ehesten zu einer seinen wissenschaftlichen Bestrebungen entsprechenden Lage gelangen könnte; er verließ 1509 Italien und konzipierte während der Reise sein berühmtes satyrisches Zeitgemälde „das Lob der Thorheit", welches er dann in Eng-

Digitized by Google

land im Hause seines Freundes Morus binnen einer Woche ins Reine schrieb und schon 1509 in erster, 1512 in zweiter Auflage mit einer Widmung an diesen Freund drucken ließ (vgl. Kämmel a. a. O. S. 282).

Mit der Rückkehr aus Italien im J. 1509 beginnt die zweite Periode in Erasmus' Leben, die Zeit seines höchsten, in der Geschichte der Wissenschaft fast beispiellosen Ruhmes und seines freudigsten und fruchtbarsten schriftstellerischen Wirkens. Äußerlich blieb seine Lebensstellung auch in dieser Periode sich gleich — das Lebens eines von beruflichen Verpflichtungen unabhängigen, aber dafür an die Unterstützung seiner Gönner gebundenen Gelehrten. In England hielt er sich, von einigen Reisen nach dem Festlande abgesehen, noch etwa 5 Jahre auf, eine Zeit lang auch als öffentlicher Lehrer des Griechischen an der Universität Cambridge. Aber die Hoffnungen, die er auf Heinrich VIII. gesetzt hatte, gingen nicht in Erfüllung, und als die Mittel des Königs vollends noch durch einen Krieg mit Frankreich in Anspruch genommen waren (1514), begab sich Erasmus wieder in sein Vaterland Brabant, wo er bald mit einem ansehnlichen Jahrgehalt zum Hofrat des Erzherzogs und späteren Kaisers Karl V. ernannt wurde und wo er von nun an, 1515 bis 1521, abwechselnd in Brüssel, in Antwerpen, am meisten in Löwen seinen Wohnsitz hatte (vgl. Ep. 354 p. 367 D.). Um bei diesem Aufenthalt etwaigen Zumutungen seines Klosters gegenüber gedeckt zu sein, verschaffte er sich durch seinen Freund, den Legaten Ammonius, ein besonderes päpstliches Breve, welches ihm nicht bloß die schon früher erhaltene Erlaubnis, sein Mönchsgewand mit einer gewöhnlichen geistlichen Kleidung zu vertauschen, bestätigte, sondern ihn überhaupt von allen Verpflichtungen seines mönchischen Standes lossprach und für die bisherigen Versäumnisse derselben ihm volle Absolution zusicherte (s. hierüber bes. Vischer a. a. O. S. 16 ff.). Ihre eigentümliche Bedeutung erhielt aber diese Periode seines Wirkens vor allem dadurch, daß in ihr nun auch Deutschland von demselben tiefer berührt und nachhaltiger befruchtet wurde. Seit 1514 ließ er seine meisten Schriften bei Froben in Basel drucken, dessen Werkstätte teils durch die sorgfältige Ausstattung der Bücher, teils durch die von Froben beschäftigten bedeutenden Gelehrten sich ihm empfahl. Schon dadurch erlangten seine Schriften auch in Deutschland größere Verbreitung, und noch mehr scheinen die öfteren Reisen durch Deutschland, zu denen seine Verbindung mit Froben ihn nötigte, und der hier entfaltete Zauber seines persönlichen Umgangs ihm Freunde und Verehrer gewonnen und seinen Schriften zur Wirkung geholfen zu haben. Ihr Absatz steigerte sich in überraschender Weise. Seine Reisen, besonders durch das südliche Deutschland, waren wahre Triumphzüge; Gelehrte, Behörden, Bischöfe wetteiferten bei seiner Durchreise, ihm ihre Verehrung zu bezeugen. Am meisten wird seine dominierende Stellung in dem wissenschaftlichen Leben seiner Zeit und seine Bedeutung als belebender Mittelpunkt des ganzen über Europa hin zerstreuten humanistischen Bundes durch seinen Briefwechsel veranschaulicht, wie derselbe zuerst 1518 und später noch oft und mit immer neuen Zusätzen herausgegeben worden ist (bei Clericus Tom. III. Als Ergänzung: Herzog, Epistolae familiares ad Bon. Amerbachium, Bas. 1779; Horawitz, Erasmiana, 1878, 1880; derselbe, Erasmus v. Roterdam und Martinus Lipsius, 1882. Doch sind die Daten in allen Ausgaben sehr unzuverlässig und hinsichtlich des Inhaltes vgl. z. B. Ep. 507: Quaedam expunxi . . . mitiora reddidi. Stockmeyer im Schweiz. Museum 1839 III. S. 13 ff.). Wir sehen da nicht nur die hervorragenden Gelehrten aller Nationen, sondern auch die Fürsten und die höchsten Prälaten bis hinauf zum Papst in Bewunderung und Dankbarkeit sich um ihn sammeln, und bereits hat sich auch besonders in Deutschland eine bestimmte Partei der „Erasmianer" gebildet, die in ihm den Führer nicht bloß zu einer wissenschaftlichen, sondern auch zu einer kirchlichen und religiösen Erneuerung, den Befreier von irreleitenden Vorurteilen und den Wiederhersteller des ursprünglichen Christentums verehren, und in deren Reihen außer Luther fast alle bedeutenderen Männer der späteren Reformation sich befinden (vgl. den Brief des Faber Stapulensis vom 23. Oktbr. 1514 bei Herminjard, Corresp. des réformateurs I, 19. Über die Erasmianer z. B. Ep. 303. Zum Ganzen: Kampschulte, Die Universität Erfurt I, 226 ff.; Strauß, Ulrich von Hutten, 2. Aufl. S. 117 f., 141 f., 480 ff.).

Unter den in diesem Zeitraum verfaßten Schriften sind außer dem schon erwähnten Encomium Moriae als besonders viel gelesen und einflußreich hervorzuheben: einmal die pädagogischen De duplici copia verborum ac rerum (zuerst 1512), ein ursprünglich für die Schule von Colet geschriebenes, bald aber auch auf dem Festland vielgebrauchtes stilistisches Lehrbuch, — und die Colloquia familiaria, in ihrer ersten Gestalt 1518 und 1522, dann sehr erweitert 1526 und später unzählige Male veröffentlicht, wohl die beliebteste und am meisten gelesene Schrift des Erasmus. Unter der harmlosen und außer-

Digitized by Google

ordentlich geschickt gehandhabten Form eines Übungsbuches für die lateinische Umgangssprache enthält sie die kühnsten und witzigsten Ausfälle über das Klosterleben, das Fasten, die Wallfahrten, die Heiligenverehrung, daneben freilich auch Stellen von wirklich frivolem oder unzüchtigem Geiste. Sodann die zahlreichen Ausgaben und Übersetzungen der alten Klassiker und der Kirchenväter, unter denen diejenige des Hieronymus die wichtigste ist (1516—1518, freilich unter starker Mitwirkung von anderen Gelehrten erschienen). Endlich das Hauptwerk, die für die Reformation grundlegende Ausgabe und Erklärung des griechischen Neuen Testamentes, ein Werk, zu dem er schon seit seinem ersten Aufenthalt in England seine Vorarbeiten gemacht hatte, und in dem wie in keinem anderen die in ihm geschlossene Verbindung des Humanismus mit der Theologie in ihrer segensreichen Wirkung sich darstellte. Es erschien im Februar 1516 bei Froben unter dem Titel: Novum instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum et emendatum u. s. w. fol. Es enthält neben dem griechischen Text auch eine selbstständige, von der Vulg. mannigfach abweichende lateinische Übersetzung und kurze Anmerkungen, Annotationes, in denen die Abweichungen vom überlieferten Wortlaut gerechtfertigt, einzelne schwierige Stellen erklärt, gelegentlich auch die apostolischen Zustände und Ermahnungen mit der kirchlichen Gegenwart verglichen und besonders die Theologen und Mönche in ihrer Anmaßung und Unwissenheit bloßgestellt werden. Dem ganzen Werke ist eine Widmung an Papst Leo X. vorangestellt, um ihm von vornherein das Siegel kirchlicher Approbation aufzudrücken, wie denn der Verfasser schon vorher als Sicherung gegen die erwarteten Angriffe es durch einen Brief voll unwürdiger Schmeichelei unter die Protektion dieses Papstes gestellt hatte. In der Widmung an Leo X. ist umgekehrt die freimütige Sprache bemerkenswert, in welcher dem Papst die Förderung der christlichen Frömmigkeit zur Pflicht gemacht und die Notwendigkeit ans Herz gelegt wird, „die Christen wieder aus den evangelischen und apostolischen Schriften selbst mit den Geboten ihres Meisters bekannt zu machen". Als allgemeine Einleitung folgen noch drei Abhandlungen, Paraclesis ad lectorem, Methodus und Apologia betitelt (die zweite Abhandlung ist in der zweiten Auflage bedeutend erweitert und seit 1522 auch als besondere Schrift herausgegeben). Alle drei enthalten neben der ernsten Aufforderung zum Studium der Schrift treffliche Winke über die Art, wie dasselbe im Gegensatz zu dem gewöhnlichen scholastischen Verfahren gedeihlich getrieben und zur Grundlage einer neuen lebensvollen Theologie gemacht werden könne. Der Zweck, dem Erasmus mit diesem Werke dienen wollte, war also weniger ein wissenschaftlicher als ein praktisch reformatorischer, und darin liegt auch in der That seine geschichtliche Bedeutung. Nach ihrem textkritischen Werte beurteilt, bietet die Arbeit manche Blößen. Erasmus selbst nennt das Werk praecipitatum verius quam editum, und Beatus Rhenanus giebt zu verstehen, daß an dieser raschen Herausgabe auch das buchhändlerische Interesse Frobens stark beteiligt war, und so steht sie denn auch sowohl in der Textesrezension wie an Korrektheit des Druckes der zwei Jahre vorher gedruckten komplutensischen Ausgabe bedeutend nach (vgl. Franz Delitzsch, Handschriftliche Funde, 2 Hefte). Dies wirkte um so nachteiliger, als auch in den folgenden Ausgaben der Text fast ganz unverändert geblieben und nur die Druckfehler korrigiert worden sind, eben diese erasmische Textgestalt aber im wesentlichen zum textus receptus geworden ist (vgl. Reuß, Bibliotheca Novi Test. gr. p. 27 sq. und Geschichte der heil. Schrift NT § 400 ff.). Aber jene komplutensische Polyglotte, von welcher das NT den 5. Teil bildet, wurde, wenn auch früher gedruckt, doch erst 1520 wirklich veröffentlicht und zwar in einer sehr beschränkten Anzahl von Exemplaren, so daß das erasmische NT demnach das erste wirklich erschienene und auf lange Zeit hinaus das einzige dem allgemeinen Gebrauch dienende war und für die ganze Reformationszeit faß ausschließlich den biblischen Grundtext repräsentierte. Es erschienen in den nächsten Jahrzehnten über 30 Nachdrucke, und Erasmus selbst mußte in der Folge noch vier weitere Ausgaben veranstalten; auf der zweiten (1519) ruht Luthers Übersetzung, und in die dritte (1522) hat er, bezeichnend genug für seine damals beginnende Schwenkung, den früher fallen gelassenen Spruch 1 Jo 5, 7 wieder aufgenommen, „ne cui foret ansa calumniandi". Fast eben so wichtig für die von Erasmus erstrebte Verbreitung und Wirkung des neutestamentlichen Schriftworts in der Kirche waren aber auch die Paraphrasen, die er von 1517 an zuerst zu den Briefen, dann zu den Evangelien herausgab; nur die Apokalypse ist unbearbeitet geblieben. Sie haben zur Verdrängung der scholastischen Behandlungsweise der Schrift und zur Anbahnung eines freieren und lebensvolleren Verständnisses derselben gleichfalls viel beigetragen und bei vielen, welche später der evangelischen Kirche sich anschlossen, zuerst den kritischen Blick geweckt und das gute Recht einer

Digitized by Google

Reformation zum Bewußtsein gebracht. Leo Jud hat sie deshalb auch bald nach ihrem Erscheinen ins Deutsche übersetzt, während Luther gerade sie recht ungenügend fand (Briefe, de Wette 2, 353). In den Vorreden, mit welchen er die einzelnen Bücher seinen Gönnern zusandte (die Evangelien sind Karl V., Franz I., Heinrich VIII. und Erzherzog Ferdinand, die Briefe hochstehenden Prälaten gewidmet), tritt Erasmus wieder mit großem Ernste für das Recht der christlichen Gemeinde an die Schrift ein und für die Notwendigkeit, sie durch Übersetzung in die Volkssprachen allen zugänglich zu machen (vgl. besonders Vorrede zu Matthäus und Johannes).

Die Berührungspunkte aller dieser Arbeiten mit der späteren Reformation sind unverkennbar. Sein Encomium Moriae, einzelne Partien seiner Adagien und seine Gespräche gehören zu den keckſten und wirksamſten Angriffen, die vor und neben Luther überhaupt gegen Scholastik, Mönchstum, Ceremoniendienst, Verweltlichung der Bischöfe und der Päpste gerichtet worden sind, und es giebt keine von der Reformation später verworfene kirchliche Institution, die nicht auch von ihm wäre angezweifelt, erschüttert, verspottet worden (vgl. hierüber bes. Stichart, Erasmus von Rotterdam. Seine Stellung zu der Kirche und zu den kirchlichen Bewegungen seiner Zeit, Leipzig 1870). Ebenso scheint er mit ihr einverstanden in Bezug auf das Heilmittel gegen diese Schäden und Notstände. Schon vor Luther hat er die Schrift zum kritischen Kanon für Lehre und Leben in der Kirche gemacht, in ihrer Vernachlässigung die Ursache von deren Entartung aufgewiesen und sie wieder als die Quelle der kirchlichen Erneuerung in den Mittelpunkt gestellt (so besonders nachdrücklich neben den schon erwähnten Stellen im NT und den Paraphrasen in der Auslegung des ersten Psalmes 1515). Sie hat schon ihm Vorurteile wie die Behauptung der spezifischen Heiligkeit des klösterlichen und ehelosen Lebens zerstört und den sittlichen Maßstab als den allein über den absoluten Wert oder Unwert des Menschen entscheidenden in die Hand gegeben, lange bevor dies durch Luther zu einem unterscheidenden Merkmale der Reformationskirche gemacht worden war (vgl. das Enchiridion 1502, dann Ep. 150 seine Behauptung aus dem Jahre 1511, daß ein Lehrer, welcher Kinder unterrichtet, vor Gott höher geachtet sei als ein Mönch, seinen Brief an Servatius 1514, das Dringen auf Freigebung der Priesterehe im Encomium matrimonii 1516 und in der Paraphrase zu 1 Ti 3). Echt reformatorisch lautet auch die Vorrede, die er 1518 seinem Enchiridion beifügte und an den ihm befreundeten Abt Paulus Volzius richtete, wie denn auch sie Luthers Billigung in besonderem Maße gefunden zu haben scheint (Ep. 329, vgl. Luthers Br., de Wette I, 129). Und direkt klingt es an bekannte Aussprüche Luthers an, wenn Erasmus, die scholastische Überlieferung von einer Inspiration des Buchstabens durch freie Kritik durchbrechend, in der Schrift vor allen Dingen Christus suchen lehrt, wie z. B. Oekolampad gesteht, von Erasmus gelernt zu haben nihil in sacris literis praeter Christum quaerendum (Ep. 238, vgl. Urbanus Rhegius App. Ep. 318). Christus ist ihm sanctus sanctorum et sanctificator omnium (Paraphr. zu Mt Vorr.); ihn rein zu lehren ist die Aufgabe der christlichen Predigt (Ep. 148). In der Handhabung der biblischen Kritik ging Erasmus noch über den Standpunkt der Reformation hinaus. Der Epheserbrief ist ihm wohl in den Gedanken, aber nicht im Stil paulinisch, der Hebräerbrief wahrscheinlich von Clemens von Rom abgefaßt; der Jakobusbrief non referre videtur majestatem et gravitatem apostolicam. Auch die Apokalypse würde er für unecht halten, nisi me consensus orbis alio moveret, praecipue vero autoritas ecclesiae (vgl. Berger, La bible au seizième siècle, 1879 p. 63 ff.). Aber der tiefe Unterschied zwischen Erasmus und den Reformatoren enthüllt sich sofort, wenn gefragt wird, was sie beiderseits an Christus zu haben sich bewußt waren? und worin ihnen der Kern und wesentliche Inhalt des biblischen Christentums bestand. Für die Reformatoren war es die Versöhnung des Sünders mit Gott und die aus ihr fließende Gewißheit der Sündenvergebung; für Erasmus ist Christus dagegen hauptsächlich das Vorbild der rechten Gott wohlgefälligen Gesinnung und Tugend, der Begründer der wahren sittlich-religiösen Lebensordnung. Christi Lehre und Vorbild wieder zur Geltung zu bringen, seiner Ehre und der Wohlfahrt des Nächsten das ganze Leben zu weihen, haec est illa theologia vera genuina efficax quae olim et philosophorum supercilia et principum invicta sceptra Christo subegit (Ep. 329). „Seine Kritik des katholischen Dogmas wurzelte nicht in seinem Gewissen, sondern in seinem Verstande und pflegte zu verstummen, sobald ihn abergläubische Stimmungen überwältigten oder wenn sein Opportunismus es ihm gebot, irgend ein Stück der katholischen Lehre mit gewundenen Worten zu bekennen, um als zuverlässiger Papist zu erscheinen" (Lezius, Der Verfasser des pseudocyprianischen Traktates de duplici martyrio, NJbTh

Digitized by Google

1895 S. 185). Man braucht nur Melanchthons Loci mit Erasmus' Enchiridion oder mit seinem für seine theologische Richtung gleichfalls wichtigen Brief an Slechta(Ep. 478) zu vergleichen, um die Verschiedenheit der beiderseitigen Denkweisen bei aller Gemeinsamkeit des Gegensatzes gegen die Scholastik sich zum Bewußtsein zu bringen. Der Grundzug von Erasmus' Theologie ist pelagianisch. Die Lehre von der Erbsünde wird in den Annot. zu Rö 5 als bloße Hypothese behandelt, die menschliche Willensfreiheit schon in der Paraphr. zu Rö 9 in Schutz genommen, und noch unverhüllter tritt dieser Pelagianismus in den pädagogischen Schriften hervor, wo die sittliche Entwickelung des Menschen ganz von seiner Erziehung abhängig gedacht ist (vgl. für diese Punkte A. Lange in Schmids Pädag. Encykl. Art. Erasmus; Scholz, Die pädagogischen und didaktischen Grundsätze des Erasmus, 1880, 4); R. Becher, Die Ansichten des Erasmus über die Erziehung und den ersten Unterricht der Kinder, 1890; J. Glöckner, das Ideal der Bildung und Erziehung bei Erasmus, 1890). Will man also seinen theologischen Standpunkt mit späteren Erscheinungen vergleichen, so wird man viel eher als an die Reformation an die Aufklärung des 18. Jahrhunderts denken müssen, an die ja auch seine Erziehungslehre erinnert. Wie diese, legt auch er das Hauptgewicht auf die praktischen Momente des Christentums, während das Dogma mit einer an Skepticismus streifenden Indifferenz behandelt wird. Über das apostolische Glaubensbekenntnis hinaus soll alles der freien theologischen Diskussion überlassen sein (Opp. I, 653). Dem Hilarius macht er in der Vorrede zu dessen Werken geradezu den Vorwurf, daß er sich keinen besseren und fruchtbareren Stoff als die Trinitätslehre zur Behandlung gewählt habe (Ep. 613). Seine Wertschätzung der antiken Sittlichkeit und Frömmigkeit führt ihn mehr als einmal dazu, die Grenze zwischen ihr und der „christlichen Philosophie" ganz zu verwischen (vgl. Enchir. c. 2, wo das AT mit Livius auf eine Linie gestellt ist; Coll. fam. Opp. I, p. 682, wo in Bezug auf Cicero gesagt ist: fortasse latius se fundit spiritus Christi quam nos interpretamur, et multi sunt in consortio sanctorum, qui non sunt apud nos in catalogo. Andere Stellen bei Stichart S. 271 ff.). Wie die ernsteren Männer der Aufklärung, so meinte endlich auch er, ohne Bruch mit den bestehenden kirchlichen Ordnungen seinen Standpunkt festhalten und für die Kirche fruchtbar machen zu können. Mit dem dieser Geistesrichtung eigenen Optimismus sieht er, sobald die ersten Strahlen der humanistischen Bildung sich verbreiteten, bereits „das goldene Zeitalter der allgemeinen Wohlfahrt und Bildung" im Anbruch (Ep. 207); im Reformationsjahr 1517 widmet er seine Paraphrasen zum Römerbrief dem Kardinal Grimani mit der Hoffnung, daß Rom unter Leo X. aufs neue der Mittelpunkt des Friedens und der Frömmigkeit für die Welt sein würde.

Zu dieser Verschiedenheit dogmatisch-religiöser Art traten bei Erasmus noch besondere Charaktereigenschaften und Charakterfehler, die ihm sowohl das Verständnis der reformatorischen Bewegung wie den persönlichen Anschluß an dieselbe doppelt erschweren mußten. Seine kirchliche Oppositionsstellung war von vornherein mehr aus einem ästhetischen Mißfallen als aus ethischer Entrüstung hervorgegangen und ermangelte deshalb auch der rechten Hingebung und des nachhaltigen Mutes. Er wollte nur für die Gelehrten, nicht für das Volk geschrieben haben und wehrte überall ängstlich ab, wo er seine Freunde mit der Übersetzung seiner Schriften in die Landessprache beschäftigt sah. „Manches," meint er, „gestehen die Theologen einander zu, was das Volk nicht zu wissen braucht" (Opp. III, p. 596). Über dem Interesse an der Wahrheit stand ihm das des Friedens und der persönlichen Wohlfahrt, zu welcher nicht zum mindesten auch die Fortdauer der ihm zufließenden Geschenke und Jahresgehalte gehörte; bis zu dem Maße, sagte er einmal, sei er ein Freund des Friedens, daß er im Notfall lieber einen Teil der Wahrheit preisgeben, als die Einigkeit stören wollte (Ep. 643, 25. Dez. 1522). Nach längerem Schwanken, in welchem seine Menschenfurcht und seine Zweizüngigkeit oft recht widerlich sich bemerklich machten, trat er denn auch ganz auf die Seite der Gegner der Reformation und diese Lossagung von ihr, verbunden mit den Kämpfen, in die sie ihn hineinzog und mit den moralischen Schwächen, die dabei zu Tage treten, ist es, was der nun beginnenden letzten Periode seines Lebens ihren besonderen Charakter verliehen hat (die mit Luther gewechselten Briefe und Schriften sind zusammengestellt bei Walch Bd XVIII, S. 1944 ff.; vgl. S. 106 ff. Über Erasmus' Stellung zur Reformation s. bes. G. Plitt in ZlThK 1866, III, S. 479 ff. und R. Staehelin, Erasmus' Stellung zur Reformation, 1873 und ThStK., 1875, III, S. 755 ff.; F. Lezius a. a. O. S. 46 ff.).

In ihren Anfängen schien ja freilich die Reformation, indem sie die einzelnen kirchlichen Mißbräuche angriff, dem religiösen Leben wieder seine Richtung auf das Unsichtbare

Digitized by Google

und seine religiös-sittliche Bestimmtheit zurückgab und als Norm derselben die Schrift wieder zur Geltung brachte, bloß das offen auszusprechen oder doch die Konsequenz dessen zu ziehen, was auch in Erasmus' reformatorischer Thätigkeit die Hauptsache gewesen war. Ihre hervorragenden Führer hatten sich an seinen Werken gebildet und verdankten ihm ihre Befreiung von der Herrschaft der kirchlichen Satzung und ihr erstes Verständnis der evangelischen Wahrheit; in Volksschriften aus jener Zeit steht sein Name neben Hutten und Luther als einer von denen, welchen das deutsche Volk in erster Linie seine geistige Befreiung verdankte und auf welche es für den weiteren Kampf mit dem größten Vertrauen hinblickte (vgl. Schade, Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit I, S. 23; II, 121, 153, 163; III, 48f.; er heißt z. B. Der heiligen Gschrift müllerknecht, So uns das Mehl lert beutlen recht Mit seinen Gschriften manigfalt, Daß es sein süßen gschmack behalt). Er selbst konnte noch 31. Aug. 1523 an Zwingli schreiben: videor mihi fere omnia docuisse, quae docet Lutherus, nisi quod non tam atrociter quodque abstinui a quibusdam aenigmatibus et paradoxis (in Zwinglis Werken VII, S. 310; vgl. dessen eigenes Geständnis ebenda III, 544). Einzig Luther blickte schärfer. Auch er scheint den Schriften des Erasmus lebhafte Teilnahme geschenkt zu haben, wie aus gelegentlichen Erwähnungen derselben in seinen Briefen hervorgeht, und besonders sein NT machte er, sobald es erschienen war, zum Gegenstand seines sorgfältigen Studiums; aber eben hier erregte es schon sein Mißfallen, wie Erasmus in seinen Annot. sich über die Erbsünde aussprach und den paulinischen Begriff der Werkgerechtigkeit auf die Beobachtung des Ceremonialgesetzes beschränkte. Er äußerte sich darüber in Briefen an seine Freunde Spalatin und Lange (bei de Wette Nr. 22, 29). Ich fürchte, schreibt er an letzteren, daß er Christus und die Gnade Gottes nicht hoch genug stellt. — Das Menschliche ist bei ihm dem Göttlichen übergeordnet. — Anders muß der urteilen, der der Freiheit des Menschen einiges zuschreibt und anders der, welcher außer der Gnade nichts weiß". Doch will er nicht, daß die Freunde dieses sein Urteil über Erasmus weiter bekannt machen, um nicht damit die Partei seiner Gegner zu verstärken, und so richtete er 28. März 1519 an Erasmus selbst ein Schreiben, in welchem sich noch tiefste Verehrung gegen ihn ausspricht (Br. 129). Er entschuldigt sich, daß er überhaupt ihn anzureden wagt, bittet: agnosce et hunc fratereulum in Christo tui certe et amantissimum et studiosissimum; er nennt ihn decus nostrum et spes nostra und bezeugt: quis est cujus penetralia non penitus occupet Erasmus, quem non doceat Erasmus, in quo non regnet Erasmus? Die Antwort des Erasmus entspricht ganz dem Verhalten, das er in Luthers Sache bis dahin beobachtet hatte. Es war das einer wohlwollenden, aber vornehmen und reservierten Anerkennung. Er munterte Luther auf, in seinem Werke fortzufahren, ermahnt ihn angelegentlich zur Mäßigung und zur rücksichtsvollen Schonung des Papstes und der Vorgesetzten, Ermahnungen, die den mitten im Kampfe Stehenden tief kränken mußten, ebenso wie auch die Gleichgültigkeit, die sich in Bezug auf seine Sache ausspricht in der Versicherung seine Bücher noch nicht gelesen zu haben, oder in dem Vorsatze „sich so viel als möglich unversehrt zu erhalten, um den humanistischen Studien um so mehr dienen zu können". Luther hat deshalb auf diesen Brief auch nicht weiter geantwortet und die Beziehungen zu Erasmus abgebrochen, bis er sie dann 1524 in anderem Ton wieder aufnahm. In einem Brief aus Wittenberg an Beatus Rhenanus vom 29. Juni 1521 heißt es: Quo majoris isthie (sc. zu Basel) fit Erasmus in re theologica, tanto minoris hic fit. Ajunt Erasmum nondum eum spiritum nactum esse quem habeat Lutherus. In enchiridio militis christiani eum Platonem magis imitari dictitant quam Christum (Briefwechsel des Beatus Rhenanus S. 281).

Nach außen beobachtete Erasmus Luther gegenüber die gleiche vorsichtige Neutralität, die er schon im Reuchlinschen Streite eingenommen hatte. Er lehnt, und zwar mit jedem Jahre angelegentlicher, die Solidarität mit Luther ab und läßt auch dessen Schriften ungelesen, um ja kein Urteil über dieselben fällen zu müssen; aber am geeigneten Ort unterläßt er es auch nicht, ein ernstes Wort für ihn einzulegen, vor gewaltsamem Vorgehen gegen ihn zu warnen und auf das Wahre und Berechtigte in seinen Angriffen hinzuweisen. In diesem Sinne schrieb er an den Kurfürsten von Sachsen, den Papst und den Erzbischof von Mainz. Besonderes Aufsehen machte ein Brief an den letzteren vom 1. Nov. 1519 (Ep. 477), den er dem damals am erzbischöflichen Hofe befindlichen Hutten zur Einhändigung übersandte, dieser aber noch vor der Übergabe durch den Druck öffentlich bekannt machte. Schon der Umstand, daß dieser Brief ohne sein Vorwissen zur Veröffentlichung kam, verstimmte ihn. Er sah sich durch das Bekanntwerden derartiger Urteile über die kirchlichen Zustände in Streit verwickelt und als der eigentliche Urheber der reformatorischen

Digitized by Google

Bewegung angeklagt. Lutheranorum signiferum ac principem nannte ihn sein spanischer Gegner Stunica (vgl. Opp. IX, p. 372); aus seinen Brüsten, meinten andere, habe Luther sein Gift gesogen (Ep. 562), und als er einmal auf einer Reise schwer erkrankt war und die falsche Nachricht von seinem Tode sich verbreitet hatte, jubelten die Kölner Dominikaner, daß er sine lux, sine crux, sine Deus dahingestorben sei (Ep. 412). Andererseits erschreckte ihn der Ton, den Luther in seinen großen Streitschriften von 1520 anschlug. „Möge Christus ihm Griffel und Geist mäßigen", schrieb er am 6. Juli 1520 an Spalatin. „Ein böser Dämon ist über ihn gekommen; wer kann noch mit ihm sein?" Er mahnte zwar immer noch dringend von jeder Verfolgung ab und verhehlte selbst dem Papst gegenüber sein Mißfallen an der gegen ihn erlassenen Bannbulle nicht, und als ihn bei einem Zusammentreffen in Köln im Dezember 1520 Kurfürst Friedrich von Sachsen vertraulich um seine Ansicht über Luther befragte, gab er Luther in Bezug auf seine Lehre recht und meinte nur, daß er in seinen Schriften die nötige Sanftmut vermissen lasse. Seine Hauptsünde habe darin bestanden, quod tetigit coronam pontificis et ventres monachorum, und bestärkte dadurch den Fürsten in seinem Entschluß, seinen Schutz ihm offen zu halten (Spalatins Annalen, herausg. von Cyprian 1718, S. 29; vgl. Walch a. a. O. S. 109 Anm.; Melanchthon, Vita Lutheri § 9). Aber zu einer offenen Zustimmung ließ er sich nicht bewegen. Als der Erlaß der Bulle bekannt wurde, schrieb er am 9. September 1520 einem Freund: „In die Tragödie mische ich mich nicht ein". Er beeilte sich in einem Schreiben an Leo X. (13. Sept.) sich von jeder Gemeinschaft mit dem Gebannten und jeder Bekanntschaft mit seinen Schriften reinzuwaschen und die Erklärung abzugeben, daß nur die Erkenntnis seiner Unfähigkeit und die Furcht, den Streit zu vergrößern, ihn davon abhalte, gegen Luther zu schreiben (Ep. 529). Eine ähnliche Erklärung gab er bald darauf den Theologen zu Löwen (Ep. 603); er bemühte sich, noch Unentschiedene, wie Justus Jonas und Capito, von Luther zu trennen und zur Unterwerfung unter die Kirche zu bewegen; Luther hätte, meint er naiv, ohne anzugreifen die Philosophie des Evangeliums vortragen und Christi Sache so führen sollen, daß er sich dadurch den Leitern der Kirche, wenn auch nicht beliebt, doch nicht mißfällig machte. Satius erat, bene tacere quam sinistra remedia tentare (Ep. 572, 603). Ihn soll weder Tod noch Leben von der Gemeinschaft mit der Kirche trennen (Ep. 621, 645).

Das alles genügte freilich nicht, das Mißtrauen und den Haß der Mönchspartei von ihm abzuwenden. Als infolge der Vollstreckung der Bannbulle in den Niederlanden die Verfolgung ausbrach, hielt auch Erasmus sich nicht mehr für sicher und begab sich 1521 zu bleibendem Aufenthalt nach Basel, wo er schon längst bei dem Bischof und der Bürgerschaft in hohem Ansehen stand und wo er auch den Druck seiner Schriften am besten besorgen konnte (vgl. W. Th. Streuber, Erasmus von Rotterdam in Basel. Basler Taschenbuch 1850, S. 45—80). Aber der Streit wurde ihm auch hier nicht erspart. Ende 1522 kam Ulrich von Hutten nach Basel und appellierte an seine alte Freundschaft. Erasmus verleugnete sie, vermied sorgfältig jedes Zusammentreffen mit ihm und stellte dann doch in einem für die Öffentlichkeit bestimmten Briefe an Laurinus die Sache so dar, als hätte die Schuld davon an Hutten, nicht an ihm gelegen (Ep. 650, ganz anders der vertrauliche Brief an Melanchthon Ep. 703). Das empörte Hutten und seine Rache war die Schrift: Expostulatio cum Erasmo — wohl das Schärfste und Empfindlichste, was dieser über sein zweideutiges, unzuverlässiges und abhängiges Wesen, seine imbecillitas und parvitas animi je zu hören bekommen hatte. Vergebens suchte er dem Eindruck dieser Schrift durch seine Zwingli gewidmete Spongia adversus adspergines Hutteni (Sept. 1523) zu begegnen (Opp. X, 1631 ss.); dieselbe war durch ihre Schmähungen und Spötteleien auf den früheren Freund und jetzt so unglücklichen Verfolgten sowie durch ihre Ausfälle auf die Evangelischen vielmehr dazu geeignet, die letzten Hoffnungen, welche die Freunde der Reformation etwa noch auf ihn setzen mochten, zu zerstören und den Bruch mit ihnen zu vollenden.

In der That hören von da an die freundschaftlichen Beziehungen zur Reformation auf und der offene Streit mit Luther bereitet sich vor. Vergebens suchte ihn dieser noch davon abzuhalten durch Briefe, in denen das Verdienst des Erasmus um die kirchliche Erneuerung ebenso treffend gewürdigt, wie seine Unfähigkeit, dieselbe ihrem gottgewollten Ziele entgegenzuführen, gekennzeichnet ist (Brief 505 an Oekolampad und dann besonders Brief 592 vom April 1524 an Erasmus selbst); Erasmus schrieb, „den vom Papst, vom Kaiser, von den angesehensten Fürsten und Gelehrten an ihn ergangenen Aufforderungen" endlich gehorsam, seine Diatribe de libero arbitrio (Sept. 1524), die denn auch sofort mit dem Wahlspruch: jacta est alea den vornehmsten Gönnern übersandt und von diesen

Digitized by Google

zum Teil durch Geldgeschenke honoriert wurde. Gegenüber von Luthers Leugnung jeglicher Willensfreiheit wird darin die Verteidigung derselben unternommen und der Beweis versucht, daß Luther sowohl das moralische Urteil, wie die Schrift und die Autorität der Väter gegen sich habe. Die Wahl des Streitpunktes war nicht ungeschickt getroffen. Alle irgendwie kompromittierenden Fragen konnten vermieden, dagegen von vornherein auf die Zustimmung des oberflächlichen sittlichen Urteils gerechnet werden. Dafür ist die Behandlung um so schwächer. Erasmus zeigt sich dem Problem in keiner Weise gewachsen; als Lösung desselben wagt er den Satz hinzustellen, daß Gottes Wille als causa principalis, der menschliche Wille als causa minus principalis des Heils betrachtet werden müsse und benimmt der Untersuchung vollends alle Würde durch die mancherlei persönlichen Anspielungen und Sticheleien auf Luther, die in die Schrift eingestreut sind, rechtfertigt aber eben damit auch den Widerwillen, den Luther beim Lesen dieser Schrift empfunden zu haben bezeugt (Brief 629), sowie die Entrüstung und das Betwußtsein von Überlegenheit, die sich in seiner Ende 1525 erschienenen großen Gegenschrift De servo arbitrio aussprachen. Die ausführliche aber an Gehalt durchaus unbedeutende Verteidigung, welche Erasmus 1526 unter dem Titel Hyperaspistes in zwei Büchern derselben entgegenstellte, würdigte Luther nicht einmal mehr einer Antwort. Er ist ihm fortan „ein Skeptiker und ein Epikureer, ein Feind aller Religionen, der es nicht einmal mit dem Glauben an Gott ernst meint" (vgl. Heß, Leben des Erasmus, II, 451 ff.). In weiteren Streit sich mit ihm einzulassen, verschmähte er; erst als 1533 Erasmus seinen Katechismus (Explanatio Symboli) hatte erscheinen lassen, warnte Luther noch einmal öffentlich vor ihm (Briefe IV, 497, 507 ff. ZKW 1884, S. 55, 103 f.) und veranlaßte ihn zu einer Verteidigung Adversus calumniosissimam epistolam Martini Lutheri, worin er bezeugt: utinam in vita tam obtemperassem divinis praeceptis, quam de his quae sunt fidei liberam et quietam habeo conscientiam apud Deum (Opp. X, p. 1538), aber doch auch wieder durch seine widerliche Erörterung über die jungfräuliche Geburt Christi Luthers Mißtrauen nur allzusehr rechtfertigt. — Gleichzeitig wie mit Luther hatte sich auch der Bruch mit den schweizerischen Reformatoren vollendet. Der briefliche Verkehr mit Zwingli bricht 1523 ab, als der letztere dem flüchtigen Hutten ungeachtet seiner Ausfälle gegen Erasmus Zuflucht bei sich gewährt, und Erasmus den Zürcher Rat vergebens zur Ausweisung des verhaßten Feindes aufgefordert hatte (R. Stähelin, Huldreich Zwingli I, 314 ff.). Auch Oekolampad, der gleichzeitig mit Hutten nach Basel gekommen und hier bald an die Spitze der reformatorischen Bewegung getreten war, klagte über seine feindselige Haltung (Zwingli VII, 417, 421). Erasmus befürwortete zwar in einem 1525 vom Rat abgeforderten Gutachten gewisse Konzessionen in Bezug auf die Fasten und die Priesterehe, daneben aber auch eine strengere Bücherzensur und erklärte bald darauf in einem zweiten Gutachten, das er dem Rat in Bezug auf Oekolampads Abendmahlslehre einzureichen hatte, auch in dieser Frage seine Unterwerfung unter das Urteil der Kirche. Die Beteiligung am Religionsgespräch zu Baden, zu dem er von der eidgenössischen Tagsatzung als Schiedsrichter eingeladen worden war, lehnte er mit Berufung auf seine Kränklichkeit ab, dagegen richtete er, als Leo Jud in Zürich zur Empfehlung der Zwinglischen Lehre einige seiner Äußerungen über das Abendmahl in deutscher Übersetzung veröffentlicht hatte, an die gleiche Tagsatzung einen Brief, in welchem er sich von jeder Gemeinschaft mit Zwingli und Oekolampad lossagte und zum Einschreiten gegen den „zügellosen Leichtsinn solcher Unruhstifter" aufforderte (Ep. 848, 865, vgl. Opp. X, 1580 f.; Heß a. a. O. II, 271 ff.). Im persönlichen Verkehr zog er sich auf den Kreis seiner nächsten Freunde wie Glarean, Beatus Rhenanus, Bonifacius Amerbach zurück. Der Reformation warf er vor, daß sie die Auflösung aller kirchlichen Ordnung, sittliche Verwilderung und den Untergang der schönen Wissenschaften herbeiführe (Ep. 906. 1007). Die früher von ihm verteidigte Priesterehe wird jetzt, wo sie durch die Reformatoren wieder zur kirchlichen Sitte gemacht wurde, von ihm verspottet, und in gleichem Widerspruch mit seinen früheren Bestrebungen wird der Reformation gegenüber das Recht der Kirche, Ketzer mit dem Tode zu bestrafen, verteidigt, das Mönchstum verherrlicht, ja die Behauptung aufgestellt: Si Paulus hodie viveret, non improbaret praesentem Ecclesiae statum, modo in hominum vitia clamaret (s. bes. s. Schrift gegen Gerhard von Nymwegen und seine Antwort gegen die Straßburger Prediger Opp. X, 1574 ff.). War er 1521 nach Basel übergesiedelt, um sich den Angriffen der Mönchspartei zu entziehen, so wurde ihm 1529 die Durchführung der Reformation in dieser Stadt zur Veranlassung, dieselbe wieder zu verlassen und in dem streng katholischen Freiburg im Breisgau seinen Wohnsitz zu nehmen, und bei der Nachricht vom Tode Zwinglis und Oekolampads konnte er einem Freunde

Digitized by Google

schreiben: Bene habet, quod duo Choryphaei Evangelicorum perierunt. Wäre es ihnen gut gegangen, actum erat de nobis (Ep. 1206).

Immerhin war für Erasmus die Lossagung von der Reformation nicht in dem Maße wie für viele andere die Zurücknahme seiner eigenen früheren Reformbestrebungen. Nach wie vor betrachtete er die Pflege der humanistischen Studien und deren Verwertung für die Kirche als seine hauptsächlichste Aufgabe; gerade in diesem letzten Jahrzehnt sind die meisten von ihm edierten Kirchenväter erschienen; nach dem schon erwähnten Hilarius 1523, Irenäus 1526, Ambrosius 1527, Augustinus 1528, Epiphanius 1529, Chrysostomus 1530 und endlich, nachdem während der folgenden Jahre einige wichtige Profanschriftsteller zur Behandlung gekommen waren, Origenes, über dessen Bearbeitung Erasmus gestorben ist (über den Wert und Charakter dieser Ausgaben vgl. Durand de Laur: Erasme II, 181 ff.). Ebenso fruchtbar zeigte er sich auch auf dem unmittelbar erbaulichen Gebiete. In seiner Schrift Modus confitendi (1525) stellte er der protestantischen Bekämpfung der Beichte eine Rechtfertigung und eine Anweisung zur rechten Handhabung derselben entgegen, und sein Ecclesiastes (1535) enthält eine in manchen Teilen treffliche Homiletik und Pastoraltheologie (beide Opp. tom. V). Nach wie vor arbeitete er ferner darauf hin, die streitenden Parteien zu gegenseitiger Nachgiebigkeit zu bewegen. Er blieb auch nach seiner Entscheidung für die alte katholische Kirche der scharfe Tadler ihres Aberglaubens und ihrer Mißbräuche und hörte nicht auf, darauf hinzuweisen, wie in ihnen ein wesentlicher Grund des protestantischen Abfalls enthalten sei (vgl. Ep. 1129 an Campeggi); er galt als das Haupt der Vermittlungspartei am kaiserlichen Hofe; während des Reichstages zu Augsburg bat ihn Melanchthon um seine Verwendung beim Kaiser (Ep. 1125) und noch 1533 verfaßte er, durch Melanchthon und Julius von Pflug dazu aufgefordert, eine längere Schrift De sarcienda Ecclesiae concordia, die allerdings im Ton der tiefsten Unterwürfigkeit gegen die römische Kirche, eine ernste Mahnung zur Beseitigung ihrer Mißbräuche und zur Nachgiebigkeit in den streitigen Lehren ist (vgl. über diese ganze Thätigkeit Woker, De Erasmi studiis irenicis, Paderb. 1872). Nach wie vor blieb er endlich der Mönchspartei verdächtig; die Schriften, in denen seine Rechtgläubigkeit in Zweifel gezogen, er selbst als der eigentliche Urheber des Abfalles, „als derjenige, der das Ei gelegt", dargestellt wird, mehren sich gerade in dieser Periode; der leidenschaftlichste unter seinen Gegnern, der Syndikus der Sorbonne Natalis Beda, wußte es sogar durchzusetzen, daß 1527 die Pariser Sorbonne 32 aus seinen Schriften gezogene Sätze als irrtümlich verdammte, nachdem schon vorher seine Colloquia in Frankreich verboten worden waren. (Die Sätze samt dem Urteil der Sorbonne, das ein höchst bezeichnendes Denkmal des dort herrschenden theologischen Geistes ist, sind abgedruckt Opp. IX, p. 814 ss.) Dem gegenüber blieb ihm die Freundschaft des Papstes bis zum Tode ungeschmälert. Paul III. wollte ihn sogar 1535 zum Kardinal erheben, was er jedoch in Rücksicht auf sein Alter ablehnte.

Mit dem zunehmenden Alter hatte sich auch Erasmus' Kränklichkeit bedeutend gesteigert. Sein Hauptleiden waren Steinschmerzen, deren Anfälle immer häufiger wurden. Trotzdem entschloß er sich auf die Bitten der Statthalterin der Niederlande nach Brabant zurückzukehren. Vorher sollte in Basel, wo die Herausgabe seiner Schriften seine Anwesenheit nötig machte, ein längerer Aufenthalt gemacht werden. Allein nachdem er im Herbst 1535 daselbst angelangt war, befiel ihn sein altes Leiden mit gesteigerter Heftigkeit und zu demselben gesellte sich noch eine Dysenterie, die ihm die Weiterreise unmöglich machte und seinen gebrechlichen Körper vollends aufzehrte. Er starb im Kreise einiger ihm nahestehender Freunde, bis zum Ende mit seinen gelehrten und erbaulichen Arbeiten beschäftigt, den 12. Juli 1536, ohne priesterlichen Beistand, unter Anrufung der Barmherzigkeit Christi. Seine Leiche wurde mit großen Ehren im Münster zu Basel beigesetzt. Sein Vermögen hatte er, abgesehen von einigen Legaten an Freunde, wohlthätigen Stiftungen vermacht (Kan, Erasmiana 1891). **R. Stähelin.**

Erastus, Thomas, gest. 1583. — Vierordt, Geschichte der Reformation im Großherzogthum Baden. 1847, S. 456 ff.; ADB 6, 180 ff.; A. Bonnard, Thomas Eraste et la Discipline ecclésiastique. Thèse, Lausanne 1894.

Der eigentliche Name des Erastus war Thomas Lüber oder Lieber, sein Geburtsort wahrscheinlich Baden in der Schweiz, wo er 1524 als Sohn armer Landleute geboren wurde (vgl. Bonnard a. a. O. S. 15, 201 f.). 1540 war er in Basel, um Theologie zu studieren, wo er denn auch, der gelehrten Liebhaberei seiner Zeit folgend, seinen Namen in den griechischen, Erastus, umwandelte. Die Pest vertrieb ihn von Basel; nun begab

Digitized by Google

er sich nach Bologna, widmete sich aber dort und in Padua der Philosophie und Medizin. Nach neunjährigem Aufenthalt in Italien wurde er Leibarzt der Grafen von Henneberg, 1558 des Kurfürsten Otto Heinrich von der Pfalz und zugleich Professor der Medizin in Heidelberg. Im Jahre 1580 verließ Erastus Heidelberg wieder, und begab sich nach Basel als Professor der Medizin, wo ihm kurz vor seinem Tode außerdem auch der Lehrstuhl der Moral übertragen wurde. Er starb daselbst 1. Januar 1583, nachdem er ein Kapital von 4000 Baseler Pfund zu Stipendien, zwei für Basel, zwei für Heidelberg, gestiftet hatte.

Man schätzte ihn als praktischen Arzt sowie als einen Mann von biederem Charakter. Als denkender Naturforscher trat er gegen die astrologischen, alchymistischen und magischen Verirrungen des Paracelsus und anderer als einer der ersten in besonderen Streitschriften auf. Andererseits aber entrichtete er der Zeit seinen Tribut, indem er die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe an Hexen in einigen Schriftchen (1577 f.) zu begründen suchte. In die theologische Realencyklopädie gehört er aber darum, weil er auch in die kirchlichen Angelegenheiten seines Zeitalters praktisch und theoretisch so eingegriffen hat, daß sein Name (wenigstens in Großbritannien) heute noch zur Bezeichnung einer kirchlichen Richtung gang und gäbe ist.

Erastus hielt nämlich in Hinsicht der Lehre und der praktischen Kirchenfragen standhaft und nachdrücklich zu der schweizerischen, insbesondere zu der zwinglischen Richtung, wozu nächst seiner eigenen Gemütsart teils seine Heimat und seine zu Basel betriebenen theologischen Studien, teils sein ärztlicher und Naturforscherberuf das Ihrige beigetragen haben mögen. Namentlich in Heidelberg machte er seinen Einfluß von Anfang an in dieser Richtung geltend, indem er bereits unter dem Kurfürsten Otto Heinrich dem Generalsuperintendenden und ersten Professor der Theologie Heßhus gegenübertrat und schweizerisch gesinnte Männer in die theologische Fakultät zu bringen suchte, was jedoch erst unter Friedrich III. (1559—1576) gelang. Dieser ernannte ihn zum Mitglied des Kirchenrates, und Erastus wohnte auf dessen Befehl den Religionsgesprächen zwischen lutherischen und reformierten Theologen in Heidelberg 1560, sowie 1564 im Kloster Maulbronn bei. In dem Abendmahlsstreit verfocht er die schweizerische Ansicht, zuerst in einer Schrift: „Vom Verstand der Wort Christi: Das ist mein Leib u. s. w." und sodann in einer kurzen Verteidigung dieses Büchleins gegen Dr. Joh. Marbach in Straßburg, der dasselbe heftig angegriffen hatte. Diese Verteidigungsschrift ist betitelt: „Bestendige Ableinung der vngegründten Beschuldigung, damit Dr. J. Marbach das Büchlein Thomae Erasti Medici vom Verstand der Wort Christi, Das ist mein Leib ꝛc. vnterstehet verdechtig zu machen", Heidelberg 1565, 12°, 69 S.. Die Anschauung des Erastus erhellt aus folgenden Stellen: S. 29 f. „Das Sacramentlich brot ist ein zeichen, damit diejenigen, die es niessen, offentlich bezeugen, daß sie glieder Christi seien, und jr vertrawen auff den bittern todt Christi allein setzen, im dafür danksagen, und in summa, wie Christen gesinnet seien. Wie solchs glaubige und unglaubige eusserlich bezeugen, also seind sie auch eusserlich ein leib, Die aber nicht allein eusserlich vom heiligen brot essen, sonder auch innerlich den gecreutzigten leib Christi essen, wie uns denselbigen Christus am 6. cap. Joh. gelert hat essen, seind nit eusserlich allein sonder auch innerlich und wahrhafftig glieder des leibs, dessen haupt Christus ist". Ferner erklärt Erastus den Begriff „Gemeinschaft des Leibs Christi", 1 Ko 10, 16, S. 40: „nit daß das brot die Gemeinschaft, die wir an dem leib Christi haben, selbst wesentlich sey, sonder daß es solcher Gemeinschaft des Leibs Christi ein unleugbar warzeichen, sigill oder Pfand ist". Erastus hielt also unverkennbar an der zwinglischen Ansicht vom hl. Abendmahl fest, und war sogar von der calvinischen Anschauung, welche schon seit 15 Jahren bei den Reformierten der Schweiz die herrschende geworden war, weit entfernt.

Ebenso vertrat Erastus die zwinglische Richtung in bestimmtem Gegensatz gegen die streng calvinische in betreff der praktischen Fragen über Kirchengewalt, Verfassung und Zucht. Während nämlich die calvinische Partei in Heidelberg, an deren Spitze der berühmte Kaspar Olevian stand, seit 1560 nach Einführung der presbyterialen Verfassung und calvinischer Kirchenzucht strebte, war unter den Gegnern dieser Richtung, neben mehreren Predigern und einigen Professoren der philosophischen Fakultät, Thomas Erastus einer der entschiedensten und bedeutendsten. Er vermochte zwar nebst seinen Gesinnungsgenossen nicht durchzudringen, denn im Jahre 1570 führte Friedrich III. wirklich Presbyterien zum Behuf der Kirchenzucht ein, doch erzielte der Widerstand dieser Männer so viel, daß die Genfer Kirchenzucht nur mit Milderungen in der Kurpfalz heimisch wurde. Indessen hatte sich Erastus durch seine energische Opposition nicht nur die Ungnade seines Fürsten zu-

Digitized by Google

gezogen, sondern er wurde auch selbst eines der ersten Opfer der neu eingeführten Kirchenzucht: man beschuldigte ihn wegen seines Briefwechsels mit siebenbürgischen Unitariern und wegen der nahen Beziehungen, in denen er mit deren Freunden in Heidelberg stand, ketzerischer Ansichten über die Person Christi und die göttliche Dreieinigkeit und exkommunizierte ihn förmlich, jedoch ohne ihm den Grund des Verfahrens offen mitzuteilen; erst nach mehreren Jahren wurde er (1576) infolge einer eingereichten Erklärung vom Banne wieder losgesprochen. Er selbst versichert übrigens einmal in einem Brief, er sei in seinem ganzen Leben von keinem Irrtum weiter entfernt gewesen, als vom Arianismus, und kein Mensch könne weniger, als er, an der Lehre von der hl. Dreieinigkeit zweifeln.

Was den Namen des Erastus am bekanntesten gemacht hat, das ist seine Opposition gegen Kirchenzucht und Presbyterialverfassung. Nachdem er, wie gesagt, zum Nachdenken über diese Gegenstände praktisch veranlaßt worden war, ließ er sich später in einen Briefwechsel darüber mit Theodor Beza ein, mit dem er befreundet war, allein er ließ nichts dahin einschlagendes drucken. Erst nach seinem Tode gab der Gatte seiner Witwe, Castelvetro, einen Aufsatz, den er unter dem Nachlaß gefunden hatte, heraus mit dem Titel: Explicatio gravissimae quaestionis, utrum excommunicatio mandato nitatur divino, an excogitata sit ab hominibus. Diese Schrift bekämpfte sodann Beza in den Abhandlungen De presbyteris und De excommunicatione, und nun erst wurde Erastus auch in Großbritannien bekannt, wo im 17. Jahrhundert unter anderen Sekten auch die der Erastianer auftauchte. Und noch heutzutage bezeichnet man sowohl in England als in Schottland diejenige Richtung, welche die kirchliche Autonomie bekämpft und die Kirche der Staatsgewalt schlechthin unterwerfen will, mit dem Namen Erastianismus. Erastus selbst hielt wenigstens den Kirchenbann für unbiblisch und tyrannisch und fürchtete, die Presbyterien, mit den Mitteln der Kirchenzucht ausgerüstet, möchten zu einer Hierarchie, ähnlich der römischen, heranwachsen und eine Gewissensbeherrschung wie die spanische Inquisition herbeiführen. Positiv schwebte ihm die zürcherische Ordnung vor, wo die christliche Obrigkeit im Namen der Gemeinde zugleich das Kirchenregiment handhabte (vgl. Bonnard a. a. O. S. 107 ff.). **G. B. Lechler † (R. Stähelin).**

Erbauung. Litteratur: Alexander Schweizer, Homiletik d. Evangelisch-Protestantischen Kirche (1848) S. 160 f.; K. Fr. Gaupp, Praktische Theologie, II (1852), § 10, S. 36 f.; H. Cremer, Ueber den biblischen Begriff der Erbauung, 1863; F. M. Zahn, Etwas über den biblischen Begriff der Erbauung, 1864; H. Bassermann, Ueber Erbauung (Ztschr. f. prakt. Theologie, 1882 S. 1 f.); E. Chr. Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie[2] (1898) I § 8.

Erbauung, erbauen (sich erbauen): *οἰκοδομή, οἰκοδομεῖν, ἐκοικοδομεῖν* in übertragener Bedeutung ist ein dem Christentum eigentümlicher Begriff. Er findet sich im NT (das Subst. = *οἰκοδόμημα* nur 1 Ko 3, 9; 2 Ko 5, 1; Eph 2, 21, sonst stets = *οἰκοδόμησις*) außer Mt 16, 18; Act 9, 31 [20, 32]; 1 Pt 2, 5; Jud 20 nur bei Paulus, in dessen Briefen er eine hervorragende Stellung einnimmt. Der Paulinische Sprachgebrauch hat seinen Ursprung in dem Begriff der Gemeinde als *ναὸς θεοῦ*, in dem Gott (Christus) durch den heiligen Geist wohnt. Allein die „Erbauung" in metaphorischer Bedeutung geht über die Grenze der ursprünglichen, sinnlichen Bedeutung insofern hinaus, als das Subjekt, welches erbaut wird, in der sinnlichen Bedeutung erst durch die Erbauung entsteht, in der übertragenen Bedeutung jedoch bereits vor der Erbauung vorhanden ist. Auch 1 Pt 2, 5 macht keine Ausnahme: „auch ihr als lebendige Steine, ein geistliches Haus, lasset euch erbauen zum heiligen Priesterdienst" u. s. w. Nicht Heiden werden zur Gemeinde Christi erbaut, auch nicht bauen vereinzelte Christen durch ihre Vereinigung die Gemeinde, sondern die vorhandene Gemeinde Christi wird erbaut zur Gemeinde Christi, das Glied der Gemeinde zum Gliede der Gemeinde, durch die Erbauung wird die Gemeinde, wird der Christ das, was sie (oder er) bereits ist, ihre Idee, besser: ihr Wesensgehalt oder das, was sie zur Gemeinde Christi macht, wird durch die Erbauung verwirklicht. „Erbauung giebt es nur vom Christentum aus. Sie ist aber auch nur für schon Christen Gewordene vorhanden. Der missionar oder katechetisch Angeredete kann noch nicht oder wenigstens nur insoweit erbaut werden, als schon Christentum, d. h. christliche Frömmigkeit und innere Beziehung zum Gottesreich, in ihm geweckt worden ist. Ich bin erbaut worden, sagt nur, wer sich vorher schon als Christen ansehen kann. Dies ist so entschieden im Begriff des Wortes enthalten, daß selbst der ganz entschiedene Christ vom Erbautsein doch vorzugsweise dann redet, wenn er gesunde Elemente, welche schon in ihm waren, lebendiger angeregt fühlt, seien sie nun mehr erleuchtet oder mehr für Gefühl und

Digitized by Google

Entſchluß belebt worden; weniger nennt er es Erbauung, wenn Unchriſtliches in ihm aufgedeckt, Widerchriſtliches in ihm erſchüttert wurde" (Alex. Schweizer 161). Dem Pauliniſchen Begriff der Erbauung liegt der Gedanke der Perfectio christiana seu evangelica, wie ihn die Augustana Art. 16 und 27 ausführt, zu Grunde. Durch den Glauben an Chriſtus iſt die Gemeinde wie der einzelne Chriſt in den Status perfectionis eingetreten; mehr als Gemeinde Chriſti kann ſie nicht werden, wie der einzelne Chriſt nie mehr werden kann als ein Kind Gottes. Aber die Aufgabe iſt, das vollkommen zu werden, was ſie ſind, und das Prinzip des neuen Lebens durchzuführen; die Thätigkeit, wodurch dies geſchieht, iſt die Erbauung. Man kann das Wort umſchreiben durch „Förderung des neuen Lebens" oder, um den Zweckbegriff deutlicher zu bezeichnen, „Beſtimmung des Willens (der Erkenntnis und des Gefühls) zur Gerechtigkeit des Reiches Gottes" (ſ. Gaupp, II 36).

Es liegt im Begriff der neuteſtamentlichen *ἐκκλησία*, daß das Ganze nicht aus Teilen, ſondern aus Ganzen beſteht; die ideelle Geſamtgemeinde (Chriſtenheit, Kirche) wird in der Einzelgemeinden real, und das Glied der Einzelgemeinde bringt den Weſensgehalt des Ganzen zu ſelbſtſtändiger Erſcheinung. So iſt der *ναὸς ἅγιος ἐν κυρίῳ* nach Eph 2, 21. 22 die Chriſtenheit, nach 1 Ko 3, 9. 16 die Einzelgemeinde, nach 1 Ko 6, 19 (Ga 2, 20; Eph 3, 17) der einzelne Chriſt. Nach Mt 16, 18 iſt Chriſtus das Subjekt, die Chriſtenheit das Objekt der Erbauung, nach Eph 4, 16 iſt die Chriſtenheit, nach Rö 14, 19 die Einzelgemeinde ſowohl Subjekt als Objekt der Erbauung. Nach 1 Ko 14, 4 iſt ein einzelner Chriſt (*ὁ προφητεύων*), nach Eph 4, 29 jeder Chriſt in jedem Wort, das er redet, das Subjekt, die Gemeinde das Objekt der Erbauung, und Rö 15, 2 (1 Th 5, 11; 1 Ko 14, 17) wird die Vorſchrift gegeben, daß der Einzelne den Einzelnen (ſeinen Nächſten) erbaue. Endlich fehlt es auch nicht an einer Ausſage, daß der Einzelne ſich ſelber (nur ſich ſelber) erbaut; aber es iſt *ὁ λαλῶν γλώσσῃ* (1 Ko 14, 4), und gerade der Umſtand, daß das Charisma des *γλώσσῃ λαλεῖν* Andern nicht zu gute kommt, bedeutet (1 Ko 12, 7) ſeine Minderwertigkeit.

Dieſem Thatbeſtand zufolge dürfte es nicht richtig ſein, mit Alex. Schweizer und H. Baſſermann den Begriff der Erbauung auf den Einzelnen zu beſchränken und ihn „auf die innige Zuſammengehörigkeit des Gottesreiches und der Frömmigkeit des Einzelnen zu beziehen, ſo daß Erbauen das Befeſtigen der Einzelnen als lebendiger Bauſteine ins Gebäude, die Belebung, Stärkung, Läuterung jenes Zuſammenhanges bezeichnet." Nicht vom Gottesreich, ſondern von der *ἐκκλησία* iſt im NT bei dem Begriff der Erbauung die Rede; und nicht in der Feſtigung des Zuſammenhangs des Einzelnen mit der *ἐκκλησία* beſteht die Erbauung des Einzelnen, ſondern in der Förderung, Stärkung, Befeſtigung des ihm als Chriſten, als Mikrokosmos der Gemeinde, eigentümlichen Lebens; erſt als Folge und in zweiter Linie kommt die Beziehung auf die Gemeinde, deren organiſches Glied er iſt, in Betracht.

Oberſtes Subjekt aller Erbauung iſt Chriſtus. Auch wo die Gemeinde ſich ſelbſt, der Einzelne die Gemeinde, der Einzelne den Einzelnen, der Einzelne ſich ſelbſt erbaut, iſt es Chriſtus, der die erbauende Thätigkeit übt durch ſein Evangelium, durch die Gaben ſeines Geiſtes, durch das neue Leben (vorzugsweiſe durch die Liebe 1 Ko 8, 1), das er in ſeiner Gemeinde geweckt hat und erhält; er ſelbſt führt ſeine Gemeinde und deren einzelne Glieder der Vollendung entgegen.

Luther kennt das Wort „Erbauung" nicht; das *οἰκοδομή* des NT überſetzt er durch „Beſſerung" oder durch verbale Umſchreibung. Das Verbum *οἰκοδομεῖν* giebt er durch „beſſern" wieder; nur wo das Bild von der Gemeinde als Tempelgebäude zu Grunde liegt, wagt er den Ausdruck „erbauen" (Act 20, 32; Kol 2, 7; Eph 4, 12; Jud 20), oder „bauen" (Act 9, 31; 1 Pt 2, 5); die einzige Ausnahme bildet 1 Th 5, 11 (bauet einer den andern). Im 16. Jahrh. ſcheint der Sprachgebrauch in den Grenzen Luthers ſich gehalten zu haben; man findet: „auffbawung des leibes Chriſti" (z. B. Vorrede zu Butzers Straßburger Katechismus von 1534 bei Adam und Ernſt: Katechetiſche Geſchichte des Elſaſſes bis zur Revolution [1897] S. 44), „die gemeyn Gottes auffzuerbawen im Glauben" (Caſſeler KO von 1539 bei Richter: Evangeliſche KO [1846] 1, 295). Allein die Angabe der Deutſchen Wörterbücher von Jak. und Wilh. Grimm (1862), Daniel Sanders (1860), Moriz Heyne (1890), daß erſt im letzten Viertel des 18. Jahrh. (durch Schillers Räuber, Adelung, Goethe) der chriſtlich-religiöſe Sprachgebrauch von „Erbauung, erbaulich, ſich erbauen" eingeführt ſei, beruht auf Irrtum; in Phil. Jak. Speners „Theologiſche Bedencken" (1702) iſt der Sprachgebrauch bereits vollſtändig fixiert (Titel und 1, 631; 2, 471; 3, 157 f. 179. 708 f. 802; 4, 548 f.; vgl. Speners Katechismus: Einfache Erklärung der chriſtlichen Lehre [Ausgabe von Detzer 1845 S. 458], Frage 1215). Es iſt zu vermuten,

Digitized by Google

daß wir dem Pietismus die Einführung des Sprachgebrauchs zu verdanken haben, aber auch die Beschränkung desselben auf Anregung des frommen Gefühls.

E. Chr. Achelis.

Erbe, Erbrecht s. Familie und Ehe bei den Hebräern.

Erbkam, Wilhelm Heinrich D., Konsistorialrat und ordentlicher Professor der Theologie in Königsberg i. Pr., wurde am 8. Juli 1810 in Glogau in Schlesien geboren, wo sein Vater Oberamts-Regierungsrat war. Wenige Jahre nach seiner Geburt wurde der Vater als Geheimer Regierungsrat nach Berlin versetzt, welches er nunmehr als seine Vaterstadt betrachten konnte. Seine Mutter war eine Tochter des Bischofs Friedrich Samuel Gottfried Sack und eine Schwester des Oberkonsistorialrats Professor D. K. H. Sack, welcher 1875 in Poppelsdorf bei Bonn starb (s. d. A.), wie auch der Gattin des Ministers von Eichhorn. Der durch drei Generationen in der Sackschen Theologen-Sippe fortgeerbte Familiengeist wurde besonders durch die geistvolle und edel gesinnte Mutter Erbkams repräsentiert und übte seinen Einfluß auch auf den Sohn aus, der von ihr eine sorgfältige Erziehung genoß, und durch die Erinnerung an die hochangesehenen und würdigen Vorfahren und deren einflußreiche und segensvolle Wirksamkeit schon früh darauf geführt wurde, sich einst dem Dienst der Theologie und der Kirche zu widmen. Kurz vor dem Abschluß der Gymnasialzeit wurde er seinem Oheim, dem Prof. K. H. Sack in Bonn, behufs abschließender Vorbereitung auf das theologische Studium überwiesen. Nachdem er dort 1828 das Abiturientenexamen bestanden hatte, begann er ebendaselbst unter der Leitung Sacks seine theologischen Studien, bei denen er sich vorzugsweise durch Nitzsch's und Bleeks Einfluß bestimmt fühlte. Aber noch stärkeren und bestimmenderen Einfluß übte auf ihn Schleiermacher aus, dessen Vorlesungen er, nachdem er von Bonn nach Berlin zurückgekehrt war, mit besonderer innerer Befriedigung hörte, und dessen näheren persönlichen Umgang er infolge der Verbindung, in der die Sacksche Familie mit dem Hause Schleiermachers stand, in der Gestalt eines intimeren Verkehrs genoß, so daß er auch an den Familienfesten desselben teilnahm und mit Gelegenheitsgedichten dieselben erhöhen half, wie ein Brief Schleiermachers an ihn erkennen läßt. Neben diesem seinen großen Lehrer, dessen Predigten seinem inneren religiösen Leben zur Vertiefung und Förderung gereichten, trat er, während er unter Neanders Leitung weiter in die Kirchengeschichte eindrang, auf dem Gebiet der systematischen Wissenschaften noch in ein besonders nahes Verhältnis zu Marheineke, dessen Vorlesungen er mit großem Fleiß hörte. Nachdem er seine Studien vollendet und sich nunmehr für die akademische Laufbahn entschieden hatte, besuchte er nach Schleiermachers Tode 1834 doch zunächst noch das Predigerseminar in Wittenberg, um sich unter Rothes Leitung, der damals Direktor und Ephorus desselben war, auf dem Gebiet der praktischen Theologie weiter zu fördern. Rothe hat einen bleibenden Einfluß auf seine theologische Richtung gewonnen und seine Studien auf dem Gebiete der Kirchengeschichte und des kirchlichen Lebens besonders dahin gelenkt, daß er sich mit den Erscheinungen der protestantischen Mystik und dem daraus entsprungenen Sektenwesen näher befaßte. Diesem Gebiet gehörte schon der Stoff an, mit dessen Bearbeitung er sich, als er nach Vollendung des Wittenberger Seminarkurses 1837 in Berlin das Licentiatenexamen bestanden hatte, in Breslau habilitieren wollte: Leben und Lehre des Kaspar Schwenckfeld. Aber statt in Breslau, wo die Verhandlungen darüber ohne Erfolg waren, habilitierte er sich in dem heimatlichen Berlin 1838 als Privatdocent der Theologie. Hier war er, zuletzt als außerordentlicher Professor, fast 10 Jahre thätig, indem er sich zuerst vorwiegend mit dogmenhistorischen Studien, und dann mit Vorlesungen teils über Kirchengeschichte, teils über systematische Disziplinen befaßte.

Erbkam blieb bei diesen wissenschaftlichen Arbeiten doch mit dem kirchlichen Leben in beständiger Verbindung. Der Unterzeichnete hat als Student seinen Namen oft in der Reihe der Prediger gefunden, welche der Berliner Kirchenzettel aufführte, und wiederholt, namentlich in der Werderschen Kirche, seine lichtvoll disponierten sorgfältig ausgearbeiteten und mit viel Wärme und Innigkeit, leider nicht mit hinreichend starkem Organ gehaltenen Predigten zu seiner wirklichen Erbauung gehört. Er trat gegen rationalistischen Unglauben und gegen das Ja und Nein einer halbgläubigen Theologie mit dem Zeugnis von der ganzen vollen Offenbarungswahrheit des Evangeliums ein. Zu solch einem Ein- und Auftreten durch eine öffentliche Kundgebung sah der sonst so still und bescheiden sich zurückhaltende Mann sich innerlich genötigt durch das Treiben der sog. „Lichtfreunde" am Anfang der vierziger Jahre, die gegen alles, was in der Kirche bibelgläubig und bekenntnistreu war, als gegen orthodoxe Finsternis ihre zahlreichen, von nichtssagenden Phrasen

Digitized by Google

angefüllten Proteste erhoben, und namentlich gegen die „Evang. Kirchenzeitung" und deren Herausgeber Dr. E. W. Hengstenberg, als den „Führer der Partei von Dunkelmännern, welche die evangelische Kirche wieder unter die Knechtschaft der Symbole bringen wolle", ihren wüsten Lärm erhoben. Leider konnte es diesem Treiben der Lichtfreunde nur Vorschub leisten, daß auch zwei evangelische Bischöfe a. D., Eylert und Dräseke in Potsdam, den von Berlin aus im August 1845 erhobenen Protest mitunterzeichneten. Erbkam ließ gegen diesen Protest 1845 seine erste litterarische Arbeit erscheinen: „Beleuchtung der Erklärung von 1845." Sine ira et studio, war ihr Motto. Er weist darin klar und bündig nach, wie das ganze lichtfreundliche Treiben gegen die ewigen Fundamente des christlichen Glaubens, insbesondere gegen die Grundthatsachen und Grundwahrheiten des Evangeliums und gegen die positive Glaubenswahrheit des kirchlichen Bekenntnisses gerichtet sei, und legt somit, entschieden auf die Seite der angegriffenen evangelischen Kirchenzeitung tretend, ein kräftiges Bekenntnis von der positiven biblischen Heilswahrheit und von dem in den Symbolen bezeugten evangelischen Glauben ab. Er läßt es aber auch nicht an ernsten Warnungen vor der maßlosen Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit fehlen, mit welcher der Streit auch von dieser Seite öfters geführt wurde.

Im Herbste des Jahres 1847 folgte Erbkam einem Rufe nach Königsberg, wo er, nachdem Dorner nach Bonn berufen worden, dessen Fächer, Kirchen- und Dogmengeschichte, übernahm. Er trat auch dort zunächst als außerordentlicher Professor ein. Im Jahre 1849 vermählte er sich mit Klara von Harlessem in Hildesheim, der Tochter eines dortigen Arztes aus einer althannöverschen Adelsfamilie. Bald nach seinem Eintritt in diesen neuen Wirkungskreis ließ er sein schon durch die oben erwähnte Arbeit für seine Habilitation vorbereitetes Werk über „die Geschichten der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation," Hamburg und Gotha bei Perthes, 1848, erscheinen. Nach seiner eigenen Erklärung in der Einleitung war der Hauptgesichtspunkt, der ihn bei der Ausarbeitung leitete, die Beziehung der Sekten zur Kirche der Reformation. Er schloß die Socinianer und die Antitrinitarier von der Darstellung aus, weil er nur die Sekten zu behandeln beabsichtigte, die von einem eigentümlichen religiösen Prinzip ausgegangen sind, welches jenen fehlte. Da aber die eigentlich religiösen Sekten der Reformationszeit mit Erscheinungen der Mystik in naher Berührung standen, so sind auch diese in den Bereich der Betrachtung gezogen. So wird in der Einleitung nach Darlegung der Bedeutung der Sektengeschichte für die Würdigung des Protestantismus überhaupt und insbesondere im Verhältnis zur katholischen Kirche das Wesen und die Erscheinung der Mystik in ihren Hauptformen, sowie die Entwicklung derselben bis zur Reformation dargestellt. Dann werden im ersten Buch ausführlich Karlstadt, Sebastian Frank, v. Schwenkfeld als Vertreter der protestantischen Mystik, behandelt und im zweiten wird die Wiedertäuferei als Äußerung dieser Mystik dargestellt. Das Buch ist ein wichtiger, auf den gründlichsten Studien beruhender Beitrag zur Reformationsgeschichte und von bleibendem Wert. — Erst unter dem 11. Juli 1855 nach der Berufung D. J. Jakobis von Königsberg nach Halle erfolgte Erbkams Beförderung zum ordentlichen Professor, und ein Jahr später wurde er von der Königsberger theologischen Fakultät zum Doktor der Theologie kreiert. Am 30. Oktober 1856 habilitierte er sich nach dem dortigen akademischen Brauch mit einer Vorlesung über „den Wert kirchengeschichtlicher Arbeiten für die theologische Wissenschaft und das kirchliche Leben," nachdem er durch eine Festschrift de Irenaei principiis ethicis dazu eingeladen hatte. Außer den Vorlesungen über die historische Theologie, in denen er mit dem Unterzeichneten als seinem damaligen Kollegen abwechselte, und einzelnen exegetischen Kollegien las er auch über Dogmatik, Ethik und Symbolik, indem er in den beiden ersteren Disziplinen mit Konsistorialrat Prof. D. Sieffert abwechselte. Auch war er Dirigent des kirchenhistorischen Seminars, in welchem er vorzugsweise patristische Schriften traktierte. Neben einer vor den Studenten öfters fast zu weit gehenden Gründlichkeit und Genauigkeit in der Erforschung und Darstellung des Einzelnen zeugten seine Vorlesungen über die systematische Theologie von hoher spekulativer Befähigung und selbstständiger Ausgestaltung seines Gedankensystems.

Außer den genannten Schriften hat er noch zwei Festreden von nicht gewöhnlichem Wert herausgegeben, die eine über „Melanchthons Verhältnis zu Herzog Albrecht von Preußen und zur Königsberger Universität," gehalten an Melanchthons 300jährigem Todestage, 19. April 1860, die andere „zu Schleiermachers hundertjähriger Geburtstagsfeier am 21. November 1868". Diese letztere Rede gehört unstreitig neben Twestens Rede zu den gediegensten und trefflichsten Kundgebungen über Schleiermachers epochemachende Bedeutung für die Entwicklung der neueren Theologie, die durch jene Gedenkfeier veranlaßt wurden.

Digitized by Google

Noch ist zu erwähnen seine Beteiligung an Sammelwerken, besonders an der Herzogschen theologischen Realencyklopädie. In dieser ist besonders wichtig sein Artikel über Schönherr, worin dessen theosophisch-mystisches System und die darauf gegründete Ebel-Dieselsche Bewegung (das fälschlich sog. „Muckertum") auf Grund tief eingehender sorgfältiger Forschung in ein helles Licht gestellt wird. Die Neubearbeitung dieses umfangreichen Artikels, der für die Geschichte der kirchlichen und religiös-sittlichen Bewegung, die in Königsberg und weit darüber hinaus für die ganze Provinz Preußen auf Grund der Schönherrschen Ideen entstand, von abschließender Bedeutung ist, sollte die letzte Arbeit des trefflichen Mannes sein.

Noch ist zu erwähnen, daß Erbkam als Nachfolger des aus dem Königlichen Konsistorium in Königsberg ausgeschiedenen Konsistorialrats D. Sieffert im Februar 1857 als Konsistorialrat in dessen Stelle trat, um zugleich, wie jener, in dem Konsistorium die reformierten kirchlichen Angelegenheiten zu vertreten, wozu er insofern berufen erschien, als er nach seiner Familientradition reformierter Herkunft war, wenn er auch als entschiedener Vertreter der Union das reformierte Bekenntnis keineswegs so betonte, daß er dadurch sich verpflichtet gefühlt hätte, das heil. Abendmahl nur nach spezifisch reformiertem Ritus zu empfangen. Im Zusammenhang mit den Kandidatenprüfungen, auf die sich ein Hauptteil seiner Arbeit als Konsistorialrat bezog, ließ er es sich besonders angelegen sein, befähigten und strebsamen Kandidaten aus der Provinz Preußen den Eintritt in das Predigerseminar zu Wittenberg zu ermöglichen. Als Mitglied der Kirchenbehörde mitten im kirchlichen Leben stehend, wurde er von der theologischen Fakultät als Vertreter derselben für die außerordentlichen Generalsynoden von 1875 und für die erste ordentliche Generalsynode 1879 gewählt.

Der Grundzug seines Wesens und Charakters war tiefes inniges Glaubensleben, unwandelbare Treue gegen das Wort Gottes und Bekenntnis der Kirche, unentwegter Wahrheitssinn, rückhaltlose Offenheit, stets gleiches ehrliches, aufrichtiges, wahrhaftiges Verhalten Freunden und Gegnern gegenüber. Sein Gedächtnis wird bei allen, die ihm näher gestanden, auch bei dem Unterzeichneten, stets im Segen bleiben. — Vgl. Evangel. Gemeinde-Blatt von Konsistorialrat D. Eilsberger, 1884, Nr. 4. **D. Erdmann.**

Erbsünde s. Sünde.

Eremit s. Mönchtum.

Eremitenorden s. Einsiedlerorden oben S. 276,34.

Erfahrung, religiöse s. Dogmatik Bd IV S. 742,1 — 743,21. und Erkenntnisprinzip, theologisches, unten S. 451,30 — 457,12.

Erfurt, Bistum. — Rettberg, KG. Deutschlands 1. Bd S. 351; Hauck, KG Deutschlands 1. Bd 2 Aufl. S. 497.

Unter den deutschen Stämmen hatte allein der thüringische kein eigenes Bistum, indem das ganze Land zur Diöcese Mainz gehörte. Das war der ursprünglichen Absicht bei der Bekehrung des Stammes zuwider. Denn Bonifatius begründete im Sommer 741 ein eigenes Bistum für Thüringen mit dem Sitze in Erfurt. Bischof wurde wahrscheinlich jener Dadanus, der als Teilnehmer der austrasischen Synode von 742 genannt wird (MG Cap. I S. 24). Es scheint nun, daß nach seinem Tode das Bistum nicht von neuem besetzt wurde, sondern daß Bonifatius die Verwaltung selbst übernahm. Ob das geschah, ehe ihm das Bistum Mainz übertragen wurde, oder nachher, läßt sich nicht vermuten. Doch wird sich daraus die spätere Verbindung Thüringens mit Mainz erklären. **Hauck.**

Ergebung s. Geduld.

Erhaltung der Welt s. Schöpfung und Erhaltung.

Erhöhung Christi s. Stand Christi, doppelter.

Erkenntnisprinzip, theologisches. — A. Ritschl, Theologie u. Metaphysik 1881, ²1887; Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluß an Luther dargestellt, 1886, ²1896 und andere Schriften u. Abhandlungen desselben; Kaftan, Glaube u. Dogmatik, ZThK

Digitized by Google

I, 1891, 479—549; Reischle, Der Glaube an Jesus Christus und die geschichtliche Erforschung seines Lebens. Hefte zur „Christlichen Welt" Nr. 11. 1893; derſ., Der Streit über die Begründung des Glaubens auf den „geſchichtlichen" Jesus Christus, ZThK VII, 1897, 171—264; O. Ritſchl, Der geſchichtliche Chriſtus, der chriſtliche Glaube und die theologiſche Wiſſenſchaft, ZThK III, 1893, 371—426; Kähler, Der ſogenannte hiſtoriſche Jeſus und der geſchichtliche, bibliſche Chriſtus, ²1896; derſ., Die Wiſſenſchaft der chriſtlichen Lehre, ²1893, S. 11 ff.; Ecke, Die theologiſche Schule Albrecht Ritſchls und die evangeliſche Kirche der Gegenwart. 1. Bd 1897; Kölbing, Die heilige Schrift als oberſte Norm der chriſtlichen Glaubenserkenntnis, 1896.

„Das iſt die größte Reform," ſagt Harnack, Dogmengeſchichte III ³, 752 ¹, „die Luther, wie für den Glauben ſo für die Theologie, aufgerichtet hat, daß er den geſchichtlichen Chriſtus zum einzigen Erkenntnisprinzip Gottes gemacht hat." Aber wie lange habe es gedauert, da ſei die ſcholaſtiſche Gotteslehre zurückgekehrt; „man ſpekulierte auch im Proteſtantismus wieder wie ‚der Papſt, die Juden, Türken und Rotten', ſtatuierte, wie Origenes, zwei Offenbarungsquellen Gottes, das Buch der Natur und das Buch der hl. Schrift, und ſtellte Chriſtus als einen Abſchnitt in beide Bücher ein". Darüber, wie ‚der Papſt', die Juden und Araber ſpekulierten, vgl. Dilthey, Einleitung in die Geiſteswiſſenſchaften, 1. Bd, 1883, 2. Buch, 3. Abſchnitt: „Metaphyſiſches Stadium der neueren Völker". Hiſtoriſch genauer iſt übrigens zu ſagen, Luther hat den geſchichtlichen Gottmenſchen zum einzigen Erkenntnisprinzip Gottes gemacht, ſofern gerade die Menſchheit des ſünderfreundlichen Gottmenſchen nütze iſt, über die unverhüllt von ihr fürchterliche, weil richterlich gerechte Gottheit zu berubigen, erkennen zu laſſen, daß ſie gnädig gegen uns geſinnt iſt (vgl. Form. Conc. VIII, 87). Denn Luther iſt an die Krippe, vor den Sünderfreund und unter das Kreuz getreten mit dem Glauben: Dieſer Menſch iſt ſelber auch Gott. Aber auch ſchon die gläubige Vorausſetzung, „daß es keinen Gattungsbegriff, ſei es der des Reformators, Propheten, Religionsſtifters u. ſ. w. giebt, unter den man Jeſus Chriſtus ſubſumieren darf" (Harnack, Chriſtl. Welt 1897, 895; vgl. das Chriſtentum und die Geſchichte 1895, 9/10), macht die Theologie flott zu ſelbſtſtändiger einzelwiſſenſchaftlicher Fahrt ins Reich des Wirklichen, um „Gott und die göttlichen Dinge" der Erkenntnis zu erobern.

Das Gebiet des Wirklichen, wozu Jeſus Chriſtus gehört, iſt die Menſchengeſchichte, „Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat." Die geſchichtliche Einzelperſönlichkeit יְשׁוּעָה גִּבּוֹרָה gilt als das einzige Erkenntnisprinzip der unſichtbaren, himmliſchen Wirklichkeit. Das einzige? Daß dieſe durch Innewirkungen in den Gemütern ſich zu erfahren gebe, wird bei jener Reform Luthers anerkannt; aber behauptet wird, daß eigentliche d. h. klare, gewiſſe, gemeinſame Erkenntnis davon allein aus dem Medium quillt, wodurch die ſubjektiven Erlebniſſe der Chriſten vermittelt ſind, aus dem überlieferten Chriſtus. Natur und außerchriſtliche Menſchengeſchichte gelten als zweideutige, rätſelvolle Quellen ohne Chriſtus: er allein ſchneidet die epikuräiſche (fataliſtiſche, peſſimiſtiſche, dualiſtiſche) Deutung des Weltlaufs ab (vgl. Luther WW EA ² 18, 82. var. arg. 7, 364/5. exeg. 23, 400). Selbſt die praktiſche Vernunft kann es nur zu Moralitätsreligion mit fiat iustitia bringen und nicht erkennen, daß im Himmel fiat remissio peccatorum gilt, was allein Chriſtus erkennen läßt (vgl. Luther EA ² 5, 152 f. 46, 83 ff.). Ihn hielt Luther bei jener Reform für bekannt ſchon im alten Bunde: „Chriſtus das einzige Erkenntnisprinzip Gottes" bedeutete ihm nicht nur das NT. Uns, die wir das AT geſchichtlich auszulegen gelernt haben, kann freilich viel weniger davon mit Chriſtus zuſammengehören.

Aber was von Chriſtus, ſo iſt weiter zu fragen, läßt die himmliſchen Wirklichkeiten erkennen? Wenn wir erſtens ſeinen in der urchriſtlichen Überlieferung von ihm erkennbaren Glauben daran nennen, ſo iſt Glaube im vollſten Sinne gemeint, der alle geiſtigen Beziehungen dazu, auch die Gottesgemeinſchaft, umfaßt. Dazu kommt ſein Selbſtbewußtſein und ſein ſittlicher Charakter, wie er in der Richtung auf die Welt wirkt, vor allem im Verhalten zu den Menſchen und den Leiden. Die urchriſtliche Überlieferung von Jeſu Worten, Gebärden, Handlungen, woraus er nach ſeiner Innerlichkeit erkannt wird, erzählt von ihm auch Handlungen, die ihr als Wunder gelten, und iſt beherrſcht von dem Glauben an den unendlichen Wert ſeines Todes, an ſeine Auferweckung aus dem Tode und Erhöhung zu Himmel zur Herrſchaft und an ſeine Wiederkunft. Dieſer Glaube der Chriſten, die Kraft der „exitiabilis superstitio", gehört nach aller Urteil (vgl. Lagarde, Deutſche Schriften ¹1892, 228; Wellhauſen, Iſraelitiſche u. jüd. Geſch. ²1897 385) als ein Faktum, woran man ebenſowenig zu glauben braucht wie an ſein supplicium, noch mit hinzu zum wirklichen, geſchichtlichen „auctor nominis eius" als ſeine perſönliche Wirkung, alſo auch jene im NT geſammelte Überlieferung, ſoweit ſie Bekenntnis, Verkündigung dieſes Glaubens

Digitized by Google

ist. „Christus das einzige Erkenntnisprinzip Gottes" das bedeutet zwar auch Luther nicht das ganze NT, aber jedenfalls mehr als den von der Auferstehungspredigt seiner Jünger isolierten Jesus der Evangelien minus ihrer Wunder- und Auferstehungsberichte. Ich bemerke dabei, daß Luthers Maßstab „Christum treiben" ihm in erster Linie ein rein geschichtlicher ist, den er vom geschichtlichen Amt der Apostel, gerade jenen Glauben zu predigen, abstrahiert hat (WW EA 63, 156/7. 170). Das Faktum der apostolischen Predigt von Jesu Heilstod und Auferstehung, Herrschaft und Wiederkunft kann aber keineswegs als der einzige urkirchengeschichtliche Thatbestand gelten, der zur geschichtlichen Größe Jesus Christus noch mit hinzugehört. Sein einzelpersönliches inneres Leben, das er darlebte, sein Geist, d. h. sein Glaube und sittlicher Charakter, ward in gewissem Maße der Gesamtgeist seiner Jüngergemeinde, während sie ihm nachfolgte. Also muß auch die urchristliche Erkenntnis von Gott selbst, göttlichen Dingen und sittlichen Verhältnissen in irgendwelchem Umfange allgemein als Wirkung des irdischen Christus gelten, deren Untersuchung dessen Verständnis in irgendwelchem Grade fördert. Nicht als ein neues, zweites Erkenntnisprinzip Gottes kann „der heilige Geist" in Betracht kommen, der aus der mündlichen und schriftlichen Verkündigung der Urchristen sprach und spricht. Denn wenn wir auch wie diese selbst ihre religiöse und sittliche Erkenntnis nicht etwa nur als Nachwirkung des irdischen Christus begreifen, so beurteilen wir sie doch als Wirkung Christi selbst — des gen Himmel erhöhten. „Der geschichtliche Christus das einzige Erkenntnisprinzip Gottes" bedeutet uns freilich auch den vom Himmel her sich als auferstanden manifestierenden, dadurch einen Saulus bekehrenden, seine Wiederkunft verzögernden Christus. Rechnen wir auch mit einem im heiligen Geiste die Urchristen inspirierenden Christus? Jene lutherische Anschauung, daß die Inspirationen an äußere Medien gebunden sind, woraus die eigentlichen Erkenntnisse quellen, wird wohl auch die Wahrheit über das des Geistes volle und frohe Urchristentum sein: seine gemeinsamen Erkenntnisse werden aus den pneumatischen Manifestationen des erhöhten Christus und aus der Ueberlieferung des pneumatischen Lebens des irdischen Christus stammen. Paulus ist auch mit dieser bekannt genug gewesen und aus einem solchen Herrenwort wie 1 Ko 11, 25 (vgl. Bd 1, 33, 31 ff.) machte er, um ein Bild Luthers (WW EA[2] 11, 271) zu verwenden, als aus einer Blume eine ganze Wiese. Doch möchte ich nicht etwa empfehlen, 1 Ko 2, 10. 7, 40. 14, 37. 2 Ko 13, 3 mit Jo 14, 26 aufzuklären, um den „Enthusiasmus" des Paulus zu vermindern. „Es haben sich offenbar in der ältesten Christenheit ganz wunderbare Dinge ereignet, wovon wir keine Vorstellung mehr bilden können. Wohl aber darf man sein Urteil suspendieren" (Sell, ZThK V, 1895, 459[1]) und bei der Auffassung Jo 16, 12—15 bleiben, daß der Hodeget in die ganze Wahrheit nicht von sich selber redete, sondern nur den einzigen Exegeten Gottes (Jo 1, 18) verherrlichte, indem er ihn immer vollkommener erkennen lehrte (vgl. über jene johanneischen Stellen Bd 4, 18, 16—29).

Aber hat er denn nur die älteste Christenheit mit einem Male schon über alles unterrichtet und sie an alles erinnert? hat schon sie den Einen Meister und Herrn ganz ausstudiert und ausgeschöpft? war die Menschheit schon fertig mit ihrer Erkenntnis ihres Erlösers, als die Menschen Petrus und Paulus und Johannes starben? Es hat auch nach den hohen Aposteln der Christenheit nicht an großen Persönlichkeiten gefehlt, um von jenen etwa „unverarbeitetes Gestein" (Kattenbusch ThZ 3 1894, 166/7) in der evangelischen Überlieferung unter dem Eindruck neuer geschichtlicher Manifestationen entdecken zu können. Athanasius, Augustin, Luther — jeder von ihnen hätte alle seine Jahre für Einen Tag des Paulus oder Johannes gegeben. Sollten wir uns nicht auch eine Stunde eines jeden von ihnen hinzuwünschen dürfen, um Christum auch so zu erleben, wie sie ihn erlebt? Oder wenn die nachapostolische Christenheit nie auch nur im geringsten Punkt über die Christuserkenntnis der hohen Apostel hinauskommen sollte, so ist sie doch jedenfalls dank jener führenden Geister ins Verständnis der Apostel und ihrer Christuserkenntnis immer tiefer hineingekommen. Die Konsequenzen des einzelpersönlichen Geistes Jesu, des aus ihm entstandenen ersten, urkirchlichen Gesamtgeistes und auch mancher nur individuellen Geistesmomente urchristlicher Männer entfalten sich in der ganzen Kirchengeschichte. Den Einfluß alttestamentlichen Geistes darf man nur auch nicht vergessen. „Unter dem Eindruck neuer geschichtlicher Manifestationen" sagten wir oben. Welche Konsequenzen des sittlichen Geistes Jesu haben sich infolge des Ausbleibens seiner Wiederkunft entfaltet! Und erinnert es nicht an das, was er nach Mc 13, 32 gesagt hat? Auch der Fortschritt der weltlichen Wissenschaften bringt nicht Jesus selbst in Verlegenheit, der kein Natur- noch Geschichtsforscher sein wollte, sondern nur die in seine irdischen Kleider vermummt Bleibenden.

Digitized by Google

Darüber soll man sich freilich keiner Täuschung hingeben, daß wir die Trennung der zeitlichen Hüllen vom göttlich unfehlbaren Geiste Christi nicht nur aus einer innerkirchlichen Entwicklung gelernt haben. Glaubt man, daß der lebendige Christus die ganze Geistesgeschichte beherrscht, so kann man sagen, er interpretiere sich selbst, den irdischen Jesus, auch durch außerkirchengeschichtliche Ereignisse und Erkenntnisfortschritte; nicht nur durch die Zerstörung Jerusalems, sondern auch durch die Zerstörung des antiken Weltbildes habe er geredet. Der Acker, in den Jesus sein Wort säte, war die Zeit, seine Zeit, die künftigen Zeiten. Sein Geist war nicht aus der Zeit, sondern aus der Ewigkeit, sein Wort ein Keim, der seinen vollen Inhalt und seine Eigenart erst in der geschichtlichen Entwicklung erkennen läßt. Christus war dem innersten Gehalt seines geistigen Wesens nach mehr als von ihm hat erscheinen können (Schleiermacher, Der christl. Glaube § 93, 2; vgl. ZThK VII, 1897, 168). Nur aus der ganzen Entwicklungsgeschichte seiner Kirche heraus kann alles von ihm ganz verstanden werden. Daß ihr apostolischer Anfang, dessen Ertrag die Kirchengründung und das NT ist, dafür ganz einzigartigen Wert hat, ist selbstverständlich. Das im NT bekannte Verständnis Christi gehört als eine einzigartige Wirkung des erhöhten Christus mit ihm so einzigartig zusammen, daß man gut thut, den Intensitätsunterschied seiner Offenbarungswirksamkeit im apostolischen Zeitalter von der in späteren Perioden mit Hilfe des Begriffs des „biblischen" Christus auszudrücken. Er soll uns den einzigartigen Anfang der nachirdischen Offenbarungswirksamkeit Christi von seiner späteren abheben und mit seiner irdischen zusammenfassen. Dieser biblische Christus ist uns der geschichtliche Christus, der das einzige Erkenntnisprinzip Gottes ist. Freilich auch der nachbiblische d. h. auch nach jenem Anfang noch Manifestationen veranstaltende Christus fördert die Erkenntnis Gottes und des Ewigen, wozu z. B. die von ihm einst geglaubte Nähe seiner Wiederkunft nicht gehört. Aber wie dem Ignatius, der doch die Propheten anerkannte, Christus Gottes Wort ist, im Vergleich wozu er vorher geschwiegen hat (s. Bd 4, 30, 1 f.), so ist uns, die wir doch nachbiblische Manifestationen anerkennen, der biblische Christus Gottes Offenbarungswerk, im Vergleich wozu er nachher ruht. Das nachbiblische (wahre) Christentum als bloße Entfaltung der Konsequenzen des biblischen aufzufassen, könnte dogmatische Voreingenommenheit für den geschichtlichen Christus als das einzige theologische Erkenntnisprinzip zu sein scheinen. Nun hängt ja auch wirklich diese Auffassung mit jener Grundvoraussetzung der Theologie zusammen, daß Jesus Christus durch keinen religionsgeschichtlichen Gattungsbegriff bedingt, sondern in der Religion sui generis, absolut ist. Beweisbar ist das alles schon deshalb nicht, weil es zwar vielleicht absurd, aber nicht undenkbar ist, daß doch noch ein anderer vom Unendlichen her kommen kann. Aber die guten Gründe gegen skeptische Zuweifelsichtigkeit in Unahnbares s. bei Trötsch ZThK VI, 1896, 169. 215 ff., und auch jene Auffassung des Nachbiblischen im Verhältnis zum Biblischen wird durch den kritischen Rückblick auf die bisherige Kirchengeschichte nicht entgründet.

Dieser lehrt bekanntlich andererseits, daß nicht alles Nachbiblische christlich, reine Entfaltung bloß des Biblischen ist, sondern wie viel Nichtchristliches in die Entfaltung des Biblischen eingedrungen ist. Und nicht einmal alles im Urchristentum muß Luthers Söhnen als rein christlich gelten. Denn das soll uns der Begriff des „biblischen" Christus nicht etwa bedeuten, daß alles Urchristliche, Apostolische zum Ewigen gehöre, auch nur alles, was Christum verherrlichen soll. Mit jenem Begriff wollen wir nur „zu bedenken geben, welche Bedeutung, wenn wir anders wirkliche Offenbarung unseres Gottes in unserem Herrn glauben, das von ihm selbst als dem Herrn des Geistes hervorgerufene Verständnis seiner selbst in den ersten Zeugen für alle Nachfolgenden behält" (Häring, Ev. Kblatt f. Württemberg 1897, 61). Unterscheidet man dennoch im urchristlichen Christusverständnis Zeitgeschichtliches und einen aus Christi Geist gewachsenen ewigen Kern, so fragt sich, was als dieser erkannt werden kann. Auch Kählers „ganzer biblischer Christus" will „nicht die mechanische Festlegung aller berichteten Einzelheiten und aller Aussagen in ihrer zeitgeschichtlichen Form bedeuten. Damit ist nur die Verwahrung gegen die Abtrennung und Beiseitstellung solcher Stücke des biblischen Zeugnisses gemeint, welche ausscheiden, was in ihm einhellig als wesentlich bekundet wird, oder durch welche es selbst um Hauptteile verkürzt wird" (a. zuerst a. O. 194/5). Läßt sich auf jene Frage etwa einfach antworten: alles Zeitgeschichtliche ist unwesentlich und nur das Einhellige, was sich aus Christi Geist entfaltet hat, ist das Wesentliche d. h. das, was wirklich das Ewige offenbart? Häring hat ThStK 1893, 204—207 den Satz vertreten, daß der wesentliche Inhalt der Offenbarung aus nichts anderem zu entnehmen sei als aus der thatsächlichen Beschaffenheit der Schriftzeugnisse selbst; z. B. aus der unleugbaren Thatsache, daß die Form

Digitized by Google

und Farbe der johanneiſchen und pauliniſchen Ausſagen über den Erhöhten verſchieden iſt, folge, daß dieſe Form und Farbe nicht im gleichen Sinn zum Weſen der Offenbarung gehöre, wie das gemeinſame Grundbekenntnis des ganzen NTs, daß Jeſus der Herr iſt; ähnliches gelte von der pauliniſchen Rechtfertigungslehre im Verhältnis zu andern Ausprägungen desſelben Grundgedankens. Wird hiergegen der entſcheidende Wert Eines gewichtigen Zeugen erſten Ranges, die Bedeutung der führenden prophetiſchen Individualgeiſter mit originaler religiöſer Erfahrung und Luthers Lob der „rechten Hauptbücher“ (WW EA 63, 114 f. 157/8) betont, ſo kann das freilich nicht gegen die Thatſachen gleichgiltig machen, daß Glaubensgedanken zweier Zeugen wie Paulus und Johannes verſchieden ſind; daß ſich in den Glaubensgedanken eines und desſelben Ungleichmäßigkeiten finden; daß ein Paulus ſeine pneumatiſchen Produktionen den überlieferten Herrnworten nicht etwa gleichſtellt, ſondern dafür eine gewiſſe Deckung ſucht durch (das AT,) die evangeliſche Überlieferung und den Geſamtgeiſt der Gemeinden (zum letzten vgl. Bd 4, 277, 5 ff.; Weizſäcker, Apoſt. Zeitalter ²1892, 567. 590. 595. 597 und beſonders Heinrici in ThA Weizſäcker gewidmet 1892, 346 ff.). Aber wenn ſchon von Luther, der Ga 1, 12 in jenem Brief an den Kurfürſten (WW EA 53, 106) ſich anzueignen wagte, gelten muß, „daß es mit ihm eine beſondere Bewandtnis in der Geſchichte der chriſtlichen Religion hat“ (Harnack a. a. O. III³, 729¹), ſo muß es bedenklich ſcheinen, den Paulus ſelbſt, dem mehr als jenem Butzers Gruß „viro post Christum primo“ (Luther WW EA Briefwechſel 2, 298, 3) zukommt, dem urchriſtlichen Gemeingeiſt in jedem Falle regelmäßig zu unterwerfen. Sollte ein dem Paulus oder dem Johannes eigentümlicher Gedanke nur deshalb nicht im gleichen Sinn zum Weſen der Offenbarung gehören können wie der NTliche Geſamtglaube?

Wie uns die Gleichung: Das Weſentliche iſt das Einhellige nicht ganz zu ſtimmen ſcheint, ſo auch nicht die Behauptung, alles Zeitgeſchichtliche ſei unweſentlich. Sollte bei allen zeitgeſchichtlich bedingten NTlichen Anſchauungen mit der Beſtreitung ihrer ſelbſtſtändigen Neuheit auch ihr Offenbarungswert dahin fallen (vgl. Bd. 3, 195, 20—29)? Iſt z. B. der Glaubensgedanke der perſönlichen Präexiſtenz Jeſu ſchon deshalb gerichtet, weil er durch ein jüdiſches Schema bedingt iſt? Baldenſperger (Das Selbſtbewußtſein Jeſu ²1892, 213. 260) hat bekanntlich geurteilt, es ſei ſchon für Jeſus ſelbſt eine erklärende Formel ſeiner eignen Perſönlichkeit geweſen, die er als ein wunderbares Geheimnis erlebte. Eine derartige Stützung einer johanneiſchen Überlieferung ſcheint uns Chriſtum nicht zu tief ins Fleiſch zu ſenken. Auch darin beſteht ſeine Originalität, um mit Wellhauſen (a. a. O. 384) zu reden, daß er aus chaotiſchem Wuſte das Wahre und Ewige heraus empfunden, das Zufällige, Karikierte, Abgeſtorbene abgeſtoßen und das Ewiggiltige, das Menſchlich-Göttliche, in dem Brennſpiegel ſeiner Individualität geſammelt hat. Aber kann ſolches Sammeln nicht auch die pneumatiſche Leiſtung des urchriſtlichen Geſamtgeiſtes, eines Paulus geweſen ſein? Auf dieſe Weiſe könnte z. B. die ganze urchriſtliche Angelologie zur Offenbarung geſchlagen werden. Davon wird in der wiſſenſchaftlichen Theologie keine Rede mehr ſein. Aber ſie ſcheint uns doch konſervativer ſein zu müſſen, als wie Holtzmann (NTliche Theol. 1897, II, 225) das Kapitel über den Pauliniſmus ſchließt: das Jüdiſche und Helleniſtiſche ſei zugleich das Vergängliche, dagegen das von Haus aus Chriſtliche ſei für das Chriſtentum auch das Bleibende als die Reſonanz des Ewigen auf menſchlichem Seelengrund. Als unvergänglich hat vom zeitgeſchichtlich Bedingten im NT nicht nur dasjenige zu gelten, was der irdiſche Jeſus ſelbſt als ewiggiltig geſammelt hat, ſondern auch, was ſich aus dieſem von ihm Geſammelten unter den pneumatiſchen Manifeſtationen des Erhöhten neu entfaltet hat, ohne dem Geiſte Jeſu zu widerſprechen. So beurteilen wir z. B. Pauli Glaubensgedanken von der Menſchwerdung Chriſti Jeſu als einer ſittlichen That der ſelbſtverleugnenden Liebe, durch den er „ganz aus dem Rahmen der jüdiſchen Meſſiasſpekulation heraustritt“ (Pfleiderer, Der Pauliniſmus ²1890, 123), ohne dem demütigen Geiſt Jeſu zu widerſprechen. Dagegen die ganze gemeinurchriſtliche Angelologie kann natürlich nicht als Entfaltung des im Vergleich dazu ſchmalen und überjüdiſchen (Wendt, Die Lehre Jeſu II, 1890, 121/2. 154) Engelglaubens Jeſu aufgefaßt werden. Es geht auch nicht an, ſie bei Paulus mit 2 Ko 12, 1 ff. zu ſtützen (vgl. Weizſäcker a. a. O. 566). Nicht ſolche ganz ſubjektive Erlebniſſe kann man zu den Manifeſtationen des erhöhten Chriſtus rechnen, worunter ſein Geiſt in den Urchriſten ſich entfaltete.

Indem wir den Kanon: „Nur das Gemeinſame und das nicht zeitgeſchichtlich Bedingte im NT hat Offenbarungswert“ mit Kautelen umgaben, mußten wir zuletzt von dem im Urchriſtentum ſich verherrlichenden erhöhten Chriſtus aus zum irdiſchen zurückblicken. Jener und dieſer zuſammen iſt der bibliſche, der geſchichtliche Chriſtus, das einzige Erkenntnis-

Digitized by Google

prinzip Gottes und der göttlichen Dinge. Dies ist uns also das pneumatische Leben des irdischen Christus und was sich wirklich hieraus unter den pneumatischen Manifestationen des erhöhten in den Urchristen folgerichtig entfaltet hat. Bei dieser Bestimmung wird vorausgesetzt, daß das pneumatische Leben des irdischen Christus aus der evangelischen Überlieferung für uns erkennbar ist, um daran die urchristliche Verkündigung auf ihre Folgerichtigkeit hin zu prüfen. Erklärt man eine solche Prüfung für nötig, so erklärt man ebendamit den irdischen Jesus für das eigentliche Fundament der Gotteserkenntnis — nur gehört auch noch (s. Bd 4, 8, 22—31) seine Auferstehung mit hinzu, sie selbst, nicht auch ihre Erweisungen, die Erscheinungen des Auferstandenen, die zum erhöhten Christus gehören. Rö 1, 3 f. steht das Fundamentale des theologischen Erkenntnisprinzips, woran sowohl das v. 2 genannte AT als auch die Predigt sogar eines Paulus v. 1. 5 geprüft werden muß, der zwar kraft einer Offenbarungsthat des Auferstandenen sein größter Apostel und doch nicht absolut unfehlbarer Glaubensgesetzgeber ist. „Auch Paulus, der Jesu Lehre nicht selbst gehört hat, läßt kein anderes Evangelium gelten, als das eine ‚Evangelium Christi' d. h. ‚die Predigt Jesu'. Was nicht in dieser schon wesentlich enthalten ist, was nicht auf der Linie des von Jesus zuerst gepredigten ‚Evangeliums Gottes' sich bewegt und als eine durch die Entwicklung der Dinge gebotene Ausführung und Anwendung desselben sich erweisen kann, gilt ihm wie den anderen Aposteln als ein Zerrbild christlicher Lehre" (Zahn, Skizzen aus dem Leben der Alten Kirche, 1894, 28 f.).

Aber ist denn die Voraussetzung haltbar, daß Jesu πνεῦμα ἁγιωσύνης aus der geschichtlichen Überlieferung erkannt werden kann? Bei Wrede (Über Aufgabe und Methode der sogenannten NTlichen Theologie, 1897, 62) heißt es, in den NTlichen Darstellungen sei das Bild der Persönlichkeit wie der Predigt Jesu von zahlreichen späteren Anschauungen und Auffassungen überzogen und getrübt; demnach müsse, so gut es geht, die Übermalung entfernt werden; von einer Einigkeit im Bestimmen des Ursprünglichen und des Sekundären könne so wenig die Rede sein, daß es vielmehr wohl keinen zweiten Hauptpunkt im NT gebe, wo alles so im Flusse sei und gerade in den Kernfragen so diametral verschiedene Urteile möglich seien. Für das Gegenteil des letzten Satzes tritt z. B. Wendt ein, der, nachdem er sein zweiteiliges Werk über „die Lehre Jesu" (1886. 1890) geschrieben, diese als „die Norm des echten Christentums" (Hefte zur christlichen Welt Nr. 5, 1893, 34 ff.) und die alleinige Grundlage eines modernen Systems der christlichen Lehre bestimmt hat (die Aufgabe der systematischen Theologie, 1894, 6). Nun wird zwar jene große, dicke Wolke Lagardischen (a. a. O. 55/6) Skepticismus und Pessimismus auch wieder davonfliehen, aber ihr saures Angesicht kann nie vergessen werden. Dennoch wird auch nie das Unternehmen gescheut werden können, sich das Ursprüngliche kritisch aus den Berichten herauszuholen (vgl. Bd 4, 8, 13—21). Da es einmal Gott gefallen hat, uns auf den Namen nicht der Apostel sondern Jesu Getauften die evangelische Überlieferung von dessen Persönlichkeit und Predigt zu hinterlassen und Augen für Thatsachen wie z. B. den Unterschied der synoptischen und johanneischen Überlieferung zu machen, so wird es ihm auch nicht mißfallen, wenn wir z. B. das geschichtliche Recht der johanneischen Herrenreden an den Ausfagen Jesu in jener Überlieferung prüfen. Ja, wenn es Gott gefallen hätte, uns keine anderen Urkunden über den Anbruch der Heilszeit zu hinterlassen, als die apostolischen Briefe — „unser Glaube wäre darum kein anderer geworden, als er es heute ist", sagt B. Weiß, „hätte die Christenheit nie werden können, was sie geworden ist", sagt Haupt — wäre es jedenfalls unmöglich, das „Christentum Christi" erforschen zu wollen. Da es ihm aber gefallen hat, Urkunden darüber zu hinterlassen wie unsere Evangelien, die historisch beurteilt viel zu gut sind, als daß man diese Forschung von vornherein als aussichtslos verbieten dürfte, so wird sie eben von der Theologie nie gescheut werden können.

Aber die fatale Rede von der Uneinigkeit im Bestimmen des Ursprünglichen, von der Möglichkeit diametral verschiedener Urteile gerade in den Kernfragen!? Und wenn wir darin leidlich einig sind, kann denn von einer Einigkeit im Bestimmen dessen die Rede sein, was sich aus Jesu Geist unter jenen Manifestationen in den Urchristen folgerichtig entfaltet hat? Die Wissenschaft sieht sich furchtlos so schwierige Aufgaben gestellt, daß eine Einigkeit in ihrer Lösung fraglich erscheinen kann. Aber wie wirkt das bei der Wissenschaft, die Gott und die göttlichen Dinge erkennen soll? Ein moderner Philosoph, der das Christentum nicht für die abschließende Religion hält, Volkelt, äußert in „Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart" 1892, 157 f. folgendes Bedenken. „Besteht der Inhalt der göttlichen Offenbarung nicht in allem, was das NT enthält, sondern nur in dem, was über Leben und Lehre Jesu berichtet wird, so konnte

Digitized by Google

Gott seine Offenbarung kaum ungeschickter und zweckwidriger ins Werk setzen. Warum ließ er denn dann geschehen, daß seine Offenbarung, statt klar und rund sich uns darzubieten, in verdunkelter und entstellter Form, von fremden Bestandteilen in kaum zu sondernder Weise durchzogen und überwuchert auf uns gekommen ist?" Als die Jesuiten es mißlich fanden, wenn man eine Religion nicht auf eine vor Augen sitzende Persönlichkeit, sondern lediglich auf eine dunkle und vieldeutige Urkunde gründe, da prägte Gerhard den Gegensatz in den Worten aus: Breviter quod illis est pontifex ex cathedra pronuntians, id nobis Spiritus S. in scripturis loquens (s. Tröltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, 1891, 28). Wir unsererseits sagen: Was jenen der Papst ist, ex cathedra redend und Einigkeit kommandierend, das ist uns Jesus, der auferweckt worden ist, *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*, aus den Evangelien hervorleuchtend, uns Christen überwältigend, gefangenhaltend. Jawohl hervorleuchtend! Nach seiten der Gewalt, womit sein Wesen und seine Lehre auf unser Gewissen wirken, läßt sich der Jesus unserer Evangelien nicht nur schwer und unsgefähr erkennen, sondern in blendender Klarheit erleben. Wer fragt so wie jener Philosoph nach dem Warum? Sicherlich nur, wer sich nicht ans Weil halten kann. Wir Christen aber, weil wir von Jesu pneumatischer Persönlichkeit ergriffen sind, halten uns daran in den Gefahren der Wissenschaft und wissen auch auf jenes Warum zu antworten. So sagt Häring a. zuletzt a. O., was die Bedeutung der Offenbarung betreffe, Glauben an Gott als die höchste Realität zu wirken, so folge aus der thatsächlichen Beschaffenheit der Geschichte Jesu, aus der Unsicherheit so vieles Einzelnen und aus der Mehrdeutigkeit auch wichtiger Berichte, man denke z. B. an die Einzelfragen der Auferstehungsgeschichte, daß das Maß von Überzeugungskraft, das diese Realität haben soll, nicht groß genug ist, um sinnliche Gewißheit herbeizuführen, wohl aber um das Verlangen heilsbedürftiger Gemüter zu stillen, damit sie nicht, von eben dieser wunderbaren Geschichte voll ewigen Lebens angezogen wie sonst von nichts, zuletzt dennoch mit der erschütternden Ungewißheit scheiden, es möchte alles nur Wunsch und Traum des Wunsches sein; gerade dieses Maß aber von Überzeugungskraft, nicht mehr, nicht weniger, stimme zu der Eigenart unserer Religion.

Es fragt sich, wie das Ergriffenwerden vom Jesus der Evangelien geschieht und wie es von der Wissenschaft bedingt ist. J. Weiß sagt in „Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart" 1895, 166/7, es heiße zwar, Jesus Christus derselbe auch in Ewigkeit, aber damit könne nicht gemeint sein, daß es nur seine damals gesprochenen Worte sein sollen, nach denen die Welt sich in Ewigkeit zu richten hat; nur das sei gewiß, daß er, wenn er heute unter uns träte, denselben heiligen Ernst, dieselbe heiße Liebe zu den Menschen und denselben entschlossenen Willen haben würde, vor allem die Menschen zu Gott zu führen, wie er selbst in Gott lebt. Das sind wichtige Momente der ewiggleichen Gewalt Jesu. Wir wiederholen, Christus war seinem innern Wesen nach mehr als von ihm hat erscheinen können, aber verstehen das so, daß man doch im Verkehr mit dem historischen Christus ihm den Geist ablernen (Mt 11, 29; vgl. Bb 4, 576,16 ff.) kann, der in Ewigkeit als derselbe zur Norm reicht. Im Verkehr mit dem Jesus der Evangelien erleben wir Menschen ihn als den Herrn, der sich als ein erschreckliches Kehrt um! ans Gewissen absolut behauptet und aus Freude an den heilsbedürftigen Menschen als der wahrhaftige (auch wunderthätige) Heiland ihnen hingiebt. Wer sich aber mit ihm als dem Richter und dem Retter, als dem Halt in allen Lagen und der Triebkraft, von der schließlich alles Gute in ihm stammt, zusammenlebt und verwebt, der glaubt schon an Jesu allmächtigen Gott und heiligen Vater, in dessen Geist er richtet und rettet. Das sind die ewigen Heilswirkungen Jesu aus den Evangelien. Droht die vergleichende Religionswissenschaft mit Analogien (vgl. z. B. Tröltsch, GgA 1896, 673 ff.), so liegt das jenseits der theologischen Grundvoraussetzung (s. eingangs) und kümmert uns im Rahmen dieses A. nicht. Droht aber die Theologie mit Uneinigkeit über das geschichtliche Recht sogar einer solchen Charakteristik des wirksamen inneren Lebens Jesu, so freut sich Herrmann über die dadurch allen aufgedrängte Erkenntnis, daß der Grund des christlichen Glaubens nicht technisch gesichert werden kann, sondern von jedem in einem persönlichen Erlebnis gefunden werden muß; dadurch werde der Glaube zu immer neuen Kämpfen um sein Teuerstes genötigt; er lebe von der immer neuen Erfahrung, daß das persönliche Leben Jesu durch seine eigene Kraft uns über solche Gefahren hinweghilft (Verkehr ^{3}1896, IV; ThLZ 1898, 66; Christl. Welt 1898, 6 f.). Wir teilen diese Auffassung; sie hängt uns (vgl. Frank, NkZ V, 1894, 201 ff.) auch mit der Einsicht zusammen, daß jene Uneinigkeit der Gelehrten über Jesus sich mit aus ihren verschiedenen „Weltanschauungen" erklärt.

Digitized by Google

„Man kann sich von Jesu eigenartiger Erscheinung abwenden, sich über sie stellen, sie einordnen in den Lauf der Welt. Aber man thut das nicht mehr als ‚Historiker', man thut es von einer bestimmten Weltanschauung aus und lehnt die ab, die aus der Anerkennung jenes Befunds, aus der persönlichen Unterordnung unter ihn sich ergeben würde" (Häring, Ev. Kblatt f. Württ. 1897, 51 f.). Wir haben allen Grund dies zu betonen, weil wir von der Persönlichkeit Jesu, die aus den Evangelien auf die Gewissen wirkt, nicht den Nimbus seiner Heilandswunder, an die bei *πνεῦμα ἁγιωσύνης* mitgedacht ist, und seiner Auferstehung abgelöst haben. „Wenn der Glaube sich auf Christum gründet, so hält er sich nicht etwa nur an den Irdischen, sondern auch an den Eindruck seines Sieges über den Tod; und schon in dem Irdischen, der sich still und unscheinbar bethätigt, erblickt er den zur Auferstehung Bestimmten" (Häring und Reischle, Glaubensgrund und Auferstehung, ZThK, VIII, 1898, 132). **K. Thieme.**

Erlaßjahr s. Sabbathjahr.

Erlembald s. Pataria.

Erleuchtung (Illuminatio, *φωτισμός*) ein seit Hollaz in dem Ordo salutis der protestantischen Dogmatik häufiger Begriff, der eine besondere sich der Berufung anschließende Thätigkeit des heil. Geistes bezeichnet.

1. Um uns über den biblischen Begriff der Erleuchtung zu orientieren, bedarf es zunächst einiger Bemerkungen über den Begriff des Lichtes. Das Licht bezeichnet sehr oft im AT wie im NT das Leben und Glück, parallel etwa mit „Friede", „Heil", „Freude" (Job 18, 5 f.; 33, 28; Ps 49, 20 ck.; To 10, 5; 14, 10; Jes 45, 4; Thren 3, 2; Bar 3, 14; Sap 18, 4; Ps 97, 11; Esth 8, 16; Jes 49, 6), dann aber Gottes Sphäre und Art (1 Jo 1, 5. 7; Kol 1, 12; 1 Ti 6, 16; AG 26, 18; 22, 11; Ps 90, 8; Mt 17, 5), und zwar besonders das göttliche Wesen, das dem Menschen in der Offenbarung kund wird (Jes 9, 1. 2; 49, 6; 42, 16; Zeph 3, 5; Job 29, 3; Sap 18, 4; Ps 43, 3; Lc 2, 32; 36, 10; 4, 7), vor allem also in Christo (Jo 1, 4. 5. 7. 8. 9; 3, 19; 8, 12; 9, 5; 12, 35. 36. 46). Indem nun der Zustand des natürlichen Menschen Finsternis ist, dient das Licht zur Bezeichnung der neuen Sphäre, in die Gott den Menschen hineinversetzt hat (1 Pt 2, 9; AG 26, 18; 1 Jo 2, 8 ff.; Jo 3, 20; Nö 13, 12; 2 Ko 6, 14 ck.; Jes 2, 5; 5, 20; 60, 3). Die Christen sind gerufen worden aus der Finsternis in das wunderbare Licht Gottes (1 Pt 2, 9), daher sind sie *υἱοὶ τοῦ φωτός* (Lc 16, 8; Jo 12, 36; 1 Th 5, 5) und *τέκνα φωτός*, ja *φῶς ἐν κυρίῳ* (Eph 5, 8). — Das Verbum *φωτίζειν* bezeichnet im Sprachgebrauch der Septuaginta, abgesehen von der physischen Grundbedeutung, das Erhellen bezw. das Erstrahlen des Angesichtes oder des Auges dessen, dem Gewährung seiner Bitte oder sonstige Erweisungen der göttlichen Huld zu Teil wurden (Ps 34, 6 ck. Hi 29, 34; Ps 13, 4; 19, 9; Si 31, 20; Bar 1, 12). Wenn also Ps 19 davon redet, daß das göttliche Gebot die Augen erhelle, so bewirkt dies gemäß dem voraufgehenden Parallelausdruck (die Satzungen erfreuen das Herz) das freudige Erstrahlen der Augen. Weiter bezeichnet das Verbum Jes 60, 1 das Hellwerden von Jerusalem, das bewirkt wird von der es bestrahlenden göttlichen Offenbarung. Wie hier von der Erleuchtung durch Offenbarung, so kann es auch von der Belehrung gebraucht werden (Jud 13, 8 wo statt *φωτισάτω* auch *συμβιβασάτω* gelesen wird; 2 Kö 12, 2 und häufig Aquila Ex 4, 12. 15; 15, 25; Ps 24, 8; 31, 8; Job 12, 7; 2 Kö 17, 27), von der Beschaffung des Lichtes der Erkenntnis, Ps 18, 29; Hos 10, 12: *φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως* (Mißverständnis von יוֹרֶה לָכֶם יָרֶה). — Das Nomen *φωτισμός* hat sowohl den Sinn des Hellwerdens (Job 3, 9) als den des Lichtes und der Erleuchtung (Ps 27, 1; Ps 44, 4 *ὁ φωτισμὸς τοῦ προσώπου σου* bedeutet nichts anderes Ps 78, 14: *ἐν φωτισμῷ πυρός*).

Was nun den neutestamentlichen Sprachgebrauch von *φωτίζειν* und *φωτισμός* anbetrifft, bringt einerseits das Licht in den Kindern des Lichtes sittliche Früchte hervor (Eph 5, 9 f. vgl. Jes 2, 5; 60, 3), andererseits erleuchten diese aber auch, als Werkzeuge der göttlichen Sendung, die Welt und bekehren sie zu Gott und seinem Licht, Mt 5, 14. 16; 2 Ko 4, 5 f. vgl. Nö 2, 19, f. bes. AG 26, 18: *ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς αὐτῶν τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν*. Der aber, der den Menschen eigentlich erleuchtet, ist Christus, das wahre Licht (Jo 1 9 vgl. 2 Ti 1, 10). Die apostolische Verkündigung des Evangeliums ist selbst der *φωτισμός* und sie geschieht *πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ*

Digitized by Google

Χριστοῦ (2 Ko 4, 4. 6). Die Christen sind sonach *ἅπαξ φωτισθέντες* (Hbr 6, 4; 10, 32), sie haben *ὀφθαλμοὶ πεφωτισμένοι* und zwar: *εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ* etc. (Eph 1, 18; 3, 9). — Wir können also die neutestamentliche Anschauung folgendermaßen zusammenfassen: 1. Gottes Lichtwesen wird der dunkeln Welt offenbar in der Offenbarung, speziell in Christo, Christus erleuchtet die Welt und die Menschen. 2. Das Evangelium von Christo ist daher die Erleuchtung, es erleuchtet. 3. Wer das Evangelium hört und ihm glaubt, ist erleuchtet und ein Kind des Lichtes. 4. Versetzt sonach die Erleuchtung überhaupt in die Sphäre Gottes und seiner Offenbarung hinein, so erscheint dann doch auch als ihr besonderer Zweck die Erkenntnis des Heiles und der Heilsveranstaltungen.

2. Aus der weiteren Geschichte des Begriffes sei hier nur an seine Anwendung bei dem Areopagiten erinnert. Hier wird die „Erleuchtung" als zweite Stufe über die „Reinigung" gestellt (de eccl. hierarchia 5, 1, 5. 6; 6, 3, 5). Diese Anordnung ist von Wichtigkeit für die mystische Auffassung, daß die Erleuchtung und die Kontemplation erst auf Grund moralischer Reinigung eintreten. Für die protestantische Lehre war es von Bedeutung, daß Luther in dem kleinen Katechismus die Erleuchtung in die Heilsordnung aufgenommen hat („berufft, sammlet, erleuchtet, heiliget"), s. den Großen Kat. S. 456, 42 (Müller); Apol S. 154, 14 (deutsch), S. 277, 27 (deutsch). Konkordienformel S. D. p. 594, 24; p. 598, 42; 602, 58; 710, 29; 711, 34; 713, 40: ut spiritus sanctus electus per verbum vocet, illuminet atque convertat. Während nun aber Apologie und Konkordienformel diese Erleuchtung sich durch das Wort vollziehen lassen, wird es als schwarmgeistiger Irrtum verworfen, eine Erleuchtung ohne das Wort zu lehren (Apol. S. 203, 13; ΚΓ Epit. p. 525, 13; S. D. p. 607, 80). Dieser Gegensatz verleiht dem Begriff seine besondere Prägung: die Erleuchtung ist der Berufung untergeordnet und sie vollzieht sich nur durch das Wort. Aber hierin ist es auch begründet, daß die ältere protestantische Dogmatik den Begriff nur gelegentlich braucht, wie etwa Calov unter den cognata vocationis von ihm handelt. Erst Hollaz hat ihm einen eigentlichen Platz im Ordo salutis zugewiesen (Examen theolog. acroamaticae, 1741, p. 813 ff.). Das hängt mit der Bedeutung zusammen, welche die Erleuchtung in der mystischen und pietistischen Litteratur erhielt. Indem nämlich Hollaz den Begriff einführt, stellt er den Satz auf, daß die Erleuchtung als ein actus gratiae applicatricis successivus in unvollkommenem Grade im Intellekt des Menschen vorhanden sein kann, ohne eine Heiligung des Willens. Er weist dabei die mystische Reihenfolge: Reinigung, Erleuchtung zurück (S. 822 f.). Aber schon Spener hat der Erleuchtung eine besondere Stelle in der Heilsordnung angewiesen (die Evangel. Glaubenslehre, Frankfurt 1688, S. 167 ff.), doch er hat in ganz orthodoxer Weise sie in Abhängigkeit zum Wort gestellt (S. 175), und zwar weil dasselbe sowohl eine einfache Zusammenfassung der Glaubenswahrheiten enthalte, und „weil auch eine Göttliche erleuchtende krafft in solchem Wort ist" (S. 177). Zur Erleuchtung gehört also auch „daß die gläubigen in dem liecht Gottes je länger je mehr die Dinge selbst erfahren und bey sich gewahr werden, davon sie eine nachricht auß Gottes wort erlangt haben" (S. 180). Er tritt hiermit dem orthodoxen Intellektualismus entgegen. Allein bereits Joh. Arnd hat in den „Büchern vom wahren Christentum" die von Hollaz bekämpfte mystische Deutung der Erleuchtung vertreten, wornach der heil. Geist sie nur denen verleiht, die die Welt verleugnen und also Christo nachfolgen (Buch I c. 37, 16; c. 39, 4; Buch III c. 1. 2. 11). Hierdurch wird die Erleuchtung zu einem besonderen göttlichen Akt, der die Berufung übertrifft, sofern er sich nur an denen realisiert, die „ablassen von alle dem, das Gott nicht selber ist, von ihm selber und von allen Kreaturen" „und behält den Grund seiner Seele rein von den Kreaturen und von der Welt. So erleuchtet denn Gott von innen, denn es muß alles von innen hervorquellen aus Gott. Dieß innerlich Licht leuchtet dann auswendig in den Wercken" (III, 11).

Diesem Gegensatz gegenüber ist die Darstellung von Hollaz zu verstehen. Die Erleuchtung wird als besonderer Akt der Gnade behandelt, aber sie wird der Wortverkündigung eingeordnet. Illuminatio est actus gratiae applicatricis, quo spiritus sanctus hominem peccatorem ad ecclesiam vocatam per ministerium verbi docet et sincero studio magis magisque informat, ut depulsis ignorantiae et errorum tenebris, ipsam verbi dei notitia imbuat atque ex lege agnitionem peccati, ex evangelio misericordiae divinae in merito Christi fundatae, cognitionem eidem instillet (p. 813). Der heil. Geist wirkt demnach auch hier nur durch das Wort (814), nämlich durch Gesetz (ill. legalis) und Evangelium (ill. evangelica, 818). Erleuchtet werden also nur die Berufenen (820), und zwar so, daß die Erleuch-

Digitized by Google

tung in ihnen succesſiv wirkt (822. 851). Zur regeneratio verhält ſich die illuminatio ſo, daß jene mehr im Willen, dieſe mehr in der Erkenntnis und nur mittelbar im Willen wirkt (832. 828). Dieſe Gedanken ſind für unſeren Begriff maßgebend geworden. Die Illuminatio iſt die allmähliche Aneignung des in der Vocatio kundgewordenen Wortes an den Intellekt. Sie führt die Vocatio durch, aber freilich fällt ſie dabei in das Gebiet der Regeneratio hinein, zu der ſie ſich verhält wie ein Teil zum Ganzen. — So haben auch die pietiſtiſchen Dogmatiker den Begriff gefaßt: „die Erleuchtung ſelbſt beſtehet darin, daß der heil. Geiſt in ſeinem Licht vermittelſt des Wortes Gottes dem menſchlichen Verſtande die himmliſche Wahrheit ſo hell, ſo kräfftig und überzeugend vorſtellet und zu erkennen giebt, daß der Menſch dieſelbe daher als Wahrheit erkennet, mit göttlicher Gewißheit dieſelbe glaubet, und alſo weiß was ihm von Gott aus Gnaden geſchencket iſt auch geiſtliche Sachen geiſtlich richten kan“ (Freylinghauſen, Grundlegung der Theol., Halle 1705, S. 166). Ähnlich wieder die rationaliſtiſchen Dogmatiker (z. B. Wegſcheider, Institut. theol. § 158 p. 497 f.). Aber auf derſelben Linie halten ſich auch die Darſtellungen der neueren Dogmatiker, ſofern ſie den Begriff überhaupt verwenden, z. B. Dorner, Glaubenslehre II 2, 727: „Erleuchtung über Sünde, Schuld, Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit, kurz über die Erlöſungsbedürftigkeit, beſonders im Spiegel des Bildes Chriſti“, beſ. Frank, Syſt. der chriſtl. Wahrh. II², 333: „Wandlung der menſchlichen Erkenntnis, eine Einwirkung intellektueller Art“.

3. Die dogmatiſche Stellungnahme zu dem Begriff wird verſchieden ausfallen, je nachdem ob man die Berufung als die bloße Anerbietung des Heils oder als die wirkſame Aneignung desſelben verſteht. Da Hollaz die Erleuchtung als ſelbſtſtändiges Glied des Ordo salutis verwandte, mußte er die Berufung, abweichend von den älteren Theologen, als ein bloßes offere beſtimmen, wie früher gezeigt wurde (Bd II, 658). Hält man dagegen feſt an dem bibliſchen Begriff der Berufung im Sinne der wirkſamen göttlichen Beeinfluſſung durch das Wort, ſo hält es ſchwer für die Erleuchtung eine beſondere Stelle zu bewahren. Dieſe Faſſung der Berufung iſt aber ſchon um deswillen indiciert, weil bei jener anderen ſie überhaupt nicht unter die eigentlichen dem einzelnen vermeinten Gnadenakte gerechnet werden dürfte, ſondern nur eine Vorausſetzung für dies Gnadenwirken wäre. So angeſehen aber iſt die Erleuchtung nur eine Doublette der Berufung oder, beſſer geſagt, beide Ausdrücke bezeichnen die gleichen geiſtlichen Bewegungen nur in verſchiedener Betrachtungsweiſe. Die Berufung bezeichnet das wirkſame Eingreifen der Heilsoffenbarung in das perſönliche Leben, die Erleuchtung die Hineinverſetzung der Perſon in die Sphäre Gottes. Hiebei iſt im Sinne des Sprachgebrauches der Schrift ebenſowenig eine Beſchränkung der Erleuchtung auf den Intellekt erfordert, als der Begriff der Berufung etwa gerade einer ſolchen Ergänzung bedürftig wäre. Die Unterſcheidung der beiden Begriffe, die durch dieſe Beſchränkung der Erleuchtung erſtrebt wird, iſt daher als unbegründet abzulehnen. Will man dagegen die Berufung auf die das neue Leben begründende und eröffnende Gnadenwirkung beſchränken (vgl. Bd II, 659), ſo könnte die Erleuchtung auf die Wiederholung, Anwendung und Einſenkung jener grundlegenden Wirkung der Offenbarung bezogen werden. In dies Verhältnis hat Spener die Begriffe zu einander geſtellt. Da aber dieſe Beſchränkung der Berufung kaum empfehlenswert erſcheint, ſo wird auch dieſe Unterſcheidung aufzugeben ſein. Die Erleuchtung iſt vielmehr als Synonymon der Berufung zu behandeln, ohne daß ihr ein geſonderter ſyſtematiſcher Ort zukäme. Beide Begriffe bezeichnen die Einwirkungen Gottes im Wort, deren Effekt in der Wiedergeburt und Bekehrung erkannt wird. Dieſe Einwirkungen richten ſich an den ganzen Menſchen, ſie bewegen ſowohl den Willen als den Intellekt. Das gilt wie bezüglich der Berufung, ſo auch von der Erleuchtung. Die erleuchtende Wirkung Gottes, die durch das Wort ergeht, eröffnet freilich ein geiſtliches Verſtändnis (Eph 1, 18; 2 Ko 4, 6), aber ſie iſt nicht minder die Mitteilung von Leben und Unſterblichkeit (2 Ti 1, 10). — Es empfiehlt ſich alſo kaum die beiden Begriffe in der dogmatiſchen Darſtellung von einander zu trennen, zumal eine derartige Sonderung dem Mißverſtändnis, als ſtände der eine in zeitlicher Abfolge zum anderen, dienen kann. Als die Anwendung des Gedankens von der Geiſtwirkſamkeit durch das Wort iſt die Lehre von der Berufung darzuſtellen, aber ſo daß die sub 1 dargeſtellten bibliſchen Gedanken von der Erleuchtung dabei mit zur Verwendung kommen (vgl. 1 Pt 2, 9). Auch die an Luthers Katechismus geſchloſſene praktiſche Darſtellung wird, ſo viel ich ſehe, gut thun, beide Begriffe zuſammenzunehmen, alſo nicht ſo, als wenn die Berufung äußerlich das Wort anböte, die Erleuchtung ſeinen Inhalt innerlich aneignete, ſondern ſo, daß mit der Berufung und durch ſie ſich die Erleuchtung des Menſchen vollzieht.

R. Seeberg.

Digitized by Google

Erlöserorden. Dieser Name (Ordo S. Salvatoris oder S. Redemptoris) wird zuweilen ungenauerweise verwendet zur Bezeichnung von Orden wie derjenige der Birgittiner (Ordo S. Augustini S. Salvatoris nuncupatus (s. den A. „Birgitta" Bd III S. 242, 58), oder wie der des Nolaskus de redemptione captivorum (s. d. A.). Richtiger schon wird er von Liguoris Societas Sanctissimi nostri Redemptoris oder Redemptoristenorden gebraucht (s. „Liguori, Liguorianer"); doch kann auch bei ihm seine Anwendung leicht zu Mißverständnissen führen. Dasselbe gilt von seinem Gebrauche zur Bezeichnung des 1608 von Vincentius I von Mantua (bei Vermählung seines Sohnes Franz mit Prinzessin Margaretha von Savoyen) gestifteten Ritterorden de sanctissimo sanguine S. Redemptoris. Wird dieser „zur Verteidigung der katholischen Religion, der Würde des Papstes und des (mantuanischen) Landesfürsten" bestimmte Orden „vom hl. Blut des Erlösers" (bestätigt durch Papst Paul V, jedoch nie zu besonderer Bedeutung gelangt) abkürzend Erlöserorden genannt, so findet gleichfalls eine ungenaue, von Mißverständlichkeit keineswegs freie Bezeichnung statt. Am besten trifft der Name zu bei dem 1833 durch König Otto I. zum Gedächtnis der Erlösung der Hellenen vom Türkenjoche gestifteten griech. Erlöserorden; doch ist dieser in fünf Klassen von Inhabern gegliederte Orden ein rein weltlicher Verdienstorden (vgl. M. Gritzner, Ritter- und Verdienstorden aller Kulturstaaten der Welt im 19. Jahrh., Leipzig 1893). — Eine „Gesellschaft des göttlichen Erlösers" (Societas Divini Salvatoris), auch „Katholische Lehrgesellschaft" oder „Heilandsgesellschaft" genannt, sah noch das vorige Jahrzehnt entstehen. Ein Priester aus der Diöcese Freiburg, J. B. Jordan (später P. Franz vom Kreuze genannt) rief zu Rom 1881 diese Genossenschaft für Werke der inneren und äußeren Mission ins Leben. Seit 1889 wurde derselben die apostolische Präfektur Assam in Ostindien zur Evangelisierung im römisch-katholischen Sinn übertragen; auch hat sie 1895 ein südafrikanisches Missionsgebiet in Angriff genommen (s. Näheres bei Heimbucher, Orden u. Kongr. II, 396). **Zöckler.**

Erlösung. — Die Lehrbücher der altest. u. neutest. Theol., Chr. B. Klaiber, Die neutest. Lehre von der Sünde u. Erlösung 1836; A. Titius, Die neutest. Lehre von der Seligkeit I. Jesu Lehre vom Reiche Gottes 1895. — Die Lehrbücher der Dogmengeschichte von A. Harnack, F. Loofs, R. Seeberg; F. Chr. Baur, Die chr. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtl. Entw. 1838; A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung 3. A. 1888. 89; Guil. Herrmann, Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda, 1875; J. Köstlin, Luthers Theologie 2. A. 1883; Th. Harnack, Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre 1862. 86. — Die Darstellungen der Dogmatik, namentlich von Schleiermacher, Thomasius, Frank, Kähler, Kaftan W. Fr. Geß, Christi Person u. Werk 1887; M. Kähler, Zur Lehre von der Versöhnung 1898; H. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie 1893; O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage, 3. A., 1896.

1. Der Begriff der Erlösung. Der Gedanke der Erlösung ist der christlichen Religion nicht ausschließlich eigen, wohl aber gewinnt er in ihr eine besondere Ausprägung und eine das gesamte religiöse Leben beherrschende Stellung. Faßt man den Begriff „Erlösung" im weitesten Sinn, als Befreiung von Gefahren und Übeln überhaupt, so fehlt er kaum in einer Religion gänzlich, sofern überall die Hilfe der höheren Macht, zu welcher der Mensch in Beziehung tritt, auch zum Zweck der Befreiung von Übeln erstrebt wird. Eine maßgebende Bedeutung erlangt der Erlösungsgedanke aber nur da, wo die Übel, die ins Auge gefaßt werden, nicht bloß vereinzelte und zufällige sind, sondern einen stetigen Zusammenhang bilden, den zu durchbrechen die menschliche Kraft nicht zureicht. Wird dieser Zusammenhang des Übels geradezu dem Weltzusammenhang selbst gleichgesetzt, so tritt jeder religiöse Lebensmoment in Beziehung zur Erlösungsidee; die Religion trägt dann in allen ihren Zuständen und Äußerungen den Charakter der Erlösungsreligion. Letzteres gilt in hervorragender Weise vom Buddhismus, der nur insofern unter eigentümlichen Bedingungen steht, als er seine rein negativ gedachte Erlösung ohne die Hilfe der Gottheit durch die Verneinung des Begehrens erreichbar denkt. Auch im Buddhismus aber ist der Erlösungsglaube wesentlich eudämonistischer Art; er richtet sich auf das Freiwerden vom Leiden, nicht vom Bösen (H. Oldenberg, Buddha 2. A. S. 220 ff.

Auf einer höheren Stufe erscheint der Erlösungsgedanke da, wo die Befreiung vom Bösen in ihn eingeschlossen ist oder seinen vorwiegenden Inhalt bildet. So durchläuft die israelitische Religion eine Entwicklung von der überwiegend eudämonistischen zu der überwiegend ethischen Auffassung der Erlösung, und dem Christentum ist es wesentlich, die Erlösung in erster Linie als Befreiung von der Sünde zu denken, zu welcher sich die Aufhebung des Übels nur als Konsequenz verhält. Ein unbestimmtes Ineinanderfließen der eudämonistisch beziehungsweise metaphysisch und der ethisch gedachten Erlösung finden wir in der

Digitized by Google

auf Platos Schultern ſtehenden religiös-philoſophiſchen Spekulation, namentlich im Neuplatonismus, doch ſo, daß hier der metaphyſiſche Geſichtspunkt, die Erhebung über das geteilte und vergängliche Daſein der durchſchlagende bleibt. Wo nun die Erlöſung entſchieden ethiſch gedacht wird, da treten zwei Gedankenreihen auseinander, die an eine doppelte Auffaſſung der Sünde anknüpfen. Die Sünde iſt nämlich einerſeits ein Zuſtand, der im Lichte der Religion als peinigende Laſt ſich darſtellt, ſie iſt aber andererſeits auch perſönliche Willensthat, die das Bewußtſein der Verſchuldung mit ſich führt. Und da ſich gerade an dieſes Schuldmoment das quälende Bewußtſein der Trennung von Gott knüpft, ſo tritt das Verlangen nach einer Aufhebung der Schuld beherrſchend in den Vordergrund. Die Grundfrage der Religion wird die Frage nach der Möglichkeit der Schuldaufhebung oder Verſöhnung, während die zuſtändliche Sünde an die Spitze der Übel zu ſtehen kommt, von welchen der Menſch erlöſt werden will. In der vollendeten Ausgeſtaltung der ethiſchen Erlöſungsreligion übernimmt darum der Gedanke der Verſöhnung die führende Rolle. In ihm kommt die tiefſte Auffaſſung der Sünde als perſönlicher Verſchuldung gegenüber der ſittlichen Autorität Gottes und die höchſte perſönlich-ethiſche Auffaſſung des Heils als eines auf Gottes gnädiger Geſinnung beruhenden Friedensverhältniſſes zum Ausdruck. Da nun dieſe Vorſtellung von der Sünde und vom Heil die für das Chriſtentum charakteriſtiſche iſt, ſo wäre es zutreffender, dieſes nicht, wie meiſt geſchieht, als die Religion der Erlöſung, ſondern als die Religion der Verſöhnung zu bezeichnen. Erlöſungsreligion iſt auch der Buddhismus in ſeiner Weiſe; als Verſöhnungsreligion hebt ſich das Chriſtentum ſcharf von ihm ab.

Nach dem Geſagten muß ſich das Verhältnis der Begriffe Erlöſung und Verſöhnung in der chriſtlichen Dogmatik beſtimmen. Der thatſächliche Sprachgebrauch iſt in dieſer Hinſicht ein ſehr ſchwankender, was vornehmlich darin begründet iſt, daß im NT die entſprechenden Begriffe nicht neben einander ſtehen, ſondern z. T. parallel gehen. Das NT bezeichnet mit *καταλλαγή* die entſcheidende Wandlung im Verhältnis des Menſchen zu Gott, durch welche an die Stelle der *ἔχθρα* die *εἰρήνη* tritt, Rö 5, 10 f., 2 Ko 5, 18—20, und aus welcher die Befreiung von dem bevorſtehenden Strafgericht folgt, Rö 5, 9. Dagegen iſt *ἀπολύτρωσις* teils die ſühnende Leiſtung Chriſti als der Rechtsgrund der Sündenvergebung, mithin die genauere Modalität der Verſöhnung Rö 3, 24, Eph 1, 7, Kol 1, 14, Hbr 9, 15 teils die endgiltige Befreiung von allem Druck des diesſeitigen Lebensſtandes, die den Inhalt der chriſtlichen Hoffnung bildet. Rö 8, 23, 1 Ko 1, 30, Eph 4, 30. Damit iſt ein dreifacher theologiſcher Gebrauch des Ausdrucks Erlöſung angebahnt; entweder verſtand man darunter das ganze Heilswerk Chriſti alſo die Befreiung von Schuld, Sünde und Übel, oder die nähere Art und Weiſe, wie die Sündenvergebung ermöglicht wurde, die Loskaufung durch Chriſti Tod, oder die aus der Schuldaufhebung folgende endgiltige Umgeſtaltung des menſchlichen Loſes. In der altproteſtantiſchen Dogmatik bezeichnet redemtio den Geſamterfolg des Werks Chriſti, ſo daß die Wegnahme der Schuld mit eingeſchloſſen iſt (Hollaz Exam. theol. acroam. p. III sect. 1 cap. III quaest. 90); ſie iſt darum mit der reconciliatio ſachlich identiſch, bezeichnet jedoch den Modus genauer, unter welchem ſich die Befreiung des Menſchen von Schuld und Strafe vollzieht, nämlich die Darbietung eines *λύτρον* (Baier, Comp., ed. Preuß, p. 376). In einem enger begrenzten Sinn macht Schleiermacher die Erlöſung zum grundlegenden Begriff, indem er ſie als die Aufnahme der Gläubigen in die Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins Chriſti beſtimmt (Chriſtl. Glaube § 100) und die Verſöhnung als die Stiftung eines neuen ſeligen Geſamtgefühls, das eine veränderte Stellung zum Übel bedingt, aus ihr abfolgen läßt (§ 101). Es hängt dies damit zuſammen, daß er im Werk Chriſti nur eine Umgeſtaltung der Menſchheit ſieht und zwar eine dynamiſche Steigerung ihres Gottesbewußtſeins. Er hat jedoch in dieſer Terminologie wenig Nachfolge gefunden. In der Dogmatik des 19. Jahrhunderts ſtellt ſich vielmehr vorwiegend der Sprachgebrauch feſt, daß unter Verſöhnung die Aufhebung der Schuld (nicht bloß des ſubjektiven Schuldbewußtſeins), unter Erlöſung die Aufhebung der Macht der Sünde und des mit ihrer Herrſchaft verknüpften Elends verſtanden wird (Thomaſius, Chriſti Perſon und Werk 2. A. III, p. 1. 7—9. 151; Schöberlein in der 2. A. dieſer Encykl. 4, S. 299 ff.; Lipſius, Lehrb. der evang.-prot. Dogmatik 3. A. § 615; F. A. B. Nitzſch, Lehrb. der evang. Dogm. 2. A. p. 487 f.). Daneben erhält ſich aber auch die andere Ordnung der Begriffe, wornach die Erlöſung das ganze Werk Chriſti, die Verſöhnung ihren entſcheidenden Höhepunkt bezeichnet, welchem die Erneuerung des geſamten Lebensſtandes nachfolgt (K. J. Nitzſch, Syſtem der chriſtlichen Lehre 6. A. § 134; M. Kähler, Wiſſenſchaft der chriſtl. Lehre 2. A. S. 305 f.). Ritſchl weicht von letzterer Anordnung inſofern ab, als bei ihm zwar auch die Erlöſung die

Digitized by Google

ganze von der Sünde befreiende Wirksamkeit Christi ist (Rechtf. u. Verf. 3. A. III, S. 13), ihre Momente aber die Rechtfertigung, d. h. die auf die Gemeinde sich erstreckende Aufhebung des Schuldbewußtseins, und die Versöhnung, d. h. das neue religiös-sittliche Willensverhalten der Persönlichkeit bilden (a. a. O. III, S. 76 f.). Dagegen nähert sich Kaftan wieder mehr dem üblichen Sprachgebrauch, indem er in der Versöhnung = Rechtfertigung die durch Christi Tod begründete Tilgung der Schuld und Aufhebung der Strafe sieht, in der Erlösung = Wiedergeburt dagegen die durch Christi Auferstehung geschehene Versetzung in das ewige göttliche Leben (Dogmatik §§ 55 u. 56). Bei Frank endlich bezeichnet Erlösung entweder die Leistung Christi, nämlich die Sühnung durch Erlegung eines Lösegelds, oder ihren Erfolg, die Losmachung der Menschheit, die Versöhnung (System der christl. Wahrheit 3. A. II, S. 198 ff.). Aus diesen vielfachen Verschiebungen der Terminologie hebt sich doch als herrschende Meinung die Unterscheidung heraus, daß bei der Versöhnung an die veränderte Stellung zu Gott, bei der Erlösung an den veränderten Zustand zu denken sei. Im Begriff der Versöhnung treffen die religiöse und die ethische, im Begriff der Erlösung die ethische und die eudämonistische Betrachtung zusammen. Dort handelt es sich um die auf ethischem Weg sich vermittelnde Gnade, hier um die auf religiös-ethischem Weg sich vermittelnde Hinwegnahme des Übels. Will man außerdem das ganze Heilswerk Christi als Erlösung bezeichnen, so ist dagegen nichts einzuwenden, sofern auch die Schuld unter die Kategorie einer hemmenden Macht, eines Übels gestellt werden kann. Nur ist in diesem Fall durch die Natur des Evangeliums gefordert, daß die Schuldaufhebung den andern Momenten des Erlösungswerks übergeordnet werde.

2. Die Schriftlehre. In Israel erwächst der Glaube an Jahves Erlösermacht und Erlöserwillen auf dem Boden der nationalen Geschichte. Eine göttliche Erlösungsthat, die Befreiung aus der ägyptischen Dienstbarkeit, begründet die politische Existenz des Volks Ex 20, 2 f. Sie bleibt darum für immer das Denkmal der Erwählung Israels zum Eigentumsvolk Jahves Ex 19, 4 f., Dt 7, 6 ff., 9, 26, Mi 6, 4 und die Bürgschaft künftiger Rettungsthaten, die er an seinem Volk thun wird Jes 41, 8 ff., 54, 5 ff., Ps 77, 12 ff. Vermöge des Bundes, der zwischen Jahve und dem Volk besteht, darf Israel in jeder Not auf die Errettung seines Gottes trauen. Hat das Volk mit den Nachbarn um seine Existenz zu kämpfen, so führt Jahve seine Kriege Ex 15, 3 ff., erweckt ihm Helden Ri 3, 9, 31. 6, 14 f., und giebt ihm Sieg über seine Feinde Ri 5, 11, Nu 10, 9. Der Gedanke der Erlösung ist so in Israel ursprünglich politisch orientiert. Objekt der Erlösung, die mit יְשׁוּעוֹת oder mit den Verbis יָשַׁע, נָצַל, הוֹשִׁיעַ bezeichnet wird, ist regelmäßig das Volk; die Feinde, von denen es errettet wird, sind meist nationale Widersacher und das Mittel der Errettung ist Gottes Machterweisung, sein „ausgereckter Arm" Ex 6, 6. 15, 16, Jes 31, 5, Ps 77, 16. Und gerade auch in dieser nationalen Form wird das Vertrauen auf Gottes Erlösung im Exil neu belebt. Die in der Vorzeit von Jahve bewiesene Treue wird ein Hauptstück der prophetischen Predigt. Jes c. 40 ff. ist recht eigentlich das Buch von Jahves Erlösungsthaten in Vergangenheit und Zukunft. Er, „der Erlöser Israels von Alters her" Jes 63, 16, wird auch jetzt auf das Gericht Rettung folgen lassen Jes 40, 1 f., 41, 8 ff., Jer 50, 17 ff., Ez 34, 12 ff., und an den Bedrückern seines Volkes ein Strafgericht vollstrecken Jes 49, 26. Allein die Erlösungshoffnung hat das Exil nicht bloß überdauert, sie hat in ihm zugleich eine vergeistigende Umwandlung erfahren. Das nationale Unglück hat die Bedingtheit des Bundes und seines Heils durch das religiös-sittliche Verhalten des Volks tief eingeprägt. Israels Schuld hat das Volk von seinem Gott getrennt Jes 59, 2, seinen Zorn erregt 64, 5 und das Strafgericht veranlaßt Jes 42, 24 f. Nur durch Buße führt der Weg zu neuer Errettung Jes 57, 15—17. Wenn darum Gott sein Volk wieder herstellt, so ist das zugleich ein Zeichen, daß er vergiebt und die Schuld hinwegnimmt Jes 40, 2. 44, 22 f., Jer 33, 8. Dieses Vergeben ist in Gottes freiem Entschluß begründet Jes 43, 25, in seiner Liebe zu seinem Volk Jes 43, 4. 54, 6—8; nicht kultische Opfer haben es ihm abgerungen Jes 43, 23 ff., wohl aber sieht er das Opfer seines Knechts an, der ohne eigene Verschuldung die Fülle der Leiden trägt Jes 53. So tritt auf dem Höhepunkt des alttestamentlichen Erlösungsglaubens der Gedanke einer Versöhnung hervor, die nicht kultisch bedingt und nicht auf Verschuldungen geringeren Grades eingeschränkt ist wie die Sühnung durch Opfer; das Dulden des Gerechten d. h. des wahren, Gott ergebenen Israel, das, von dem Strafgericht mitgetroffen, geduldig an Gott festhält, ermöglicht die neue Heilszuwendung an das Volk. In dem Bilde der Heilszukunft, das die Propheten entwerfen, fehlen die Züge nationaler Größe und äußerer Wohlfahrt nicht, Jes 60. 65, 17—25; auch die Gestalt des Herrschers aus Davids Haus, der mit allen Tugenden des Regenten geschmückt sein Volk errettet und leitet Jes 11, 1—5,

Digitized by Google

Mi 5, 1—5, Sach 9, 9 ff., trägt die Farben der nationalen Erlöſungshoffnung. Allein die Grundbedingung für den Beſtand ſolchen Glücks iſt doch eine ſittliche Umwandlung des Volks Jeſ 58, 6—14. Die Heilsvollendung verwirklicht ſich durch ein Gericht hindurch, welches am „Tag Jahves“ nicht bloß die Widerſacher des Volks treffen, ſondern Israel ſelbſt von allen Abtrünnigen reinigen wird, Jeſ 66, 16 ff., Ez 20, 35 ff. Das Volk wird dann aus lauter Gerechten beſtehen Jeſ 60, 21, Gott will ſeine Furcht in die Herzen legen Jer 32, 40, ein neuer Bund der nicht mehr gebrochen wird, ſoll aufgerichtet werden Jer 31, 31 ff., Gott ſchafft ein neues Herz, das ſeine Ordnungen beobachtet Ez 36, 26 ff. Als der tiefſte Grund des Übels wird ſo die Sünde ſelbſt erkannt. Der dem Menſchen verordnete Kampf gegen ſeinen Erbfeind, die böſe Verſuchungsmacht Gen 3, 15 ff., wird durch Gott zum Sieg hinausgeführt. Indem aber die Erlöſung als religiös-ethiſche gedacht wird, fällt auch ihre bleibende Beſchränkung auf Israel dahin. Ein ſittlich bedingtes Heil iſt ſeiner Natur nach an kein Volk gebunden. Darum ſoll Israels Licht auch hinausdringen zu den Heiden Jeſ 49, 6. Und mit dieſer Erweiterung des Heils auf ſolche, die nicht Glieder des Volkes ſind, geht parallel ſeine Individualiſierung. Auch der Einzelne, der auf Gott vertraut, wird durch deſſen Eingreifen errettet von Unglück und Todesgefahr, von Bedrückung und Gewaltthat Pſ 71, 23, Hi 5, 15 ff. Ja, am Ausgang des alten Bundes leuchtet die Hoffnung auf, daß es auch für den einzelnen Frommen eine Wiederherſtellung aus dem Tode giebt Jeſ 53, 10 ff. 25, 8. 26, 19. Damit erſt iſt die Hoffnung auf gänzliche Ausſcheidung alles Übels und Kampfs aus dem Friedensreich Gottes in ihre letzte Konſequenz durchgeführt. Wir ſehen, wie ſich der urſprünglich politiſche Gedanke der Erlöſung unter dem erziehenden Einfluß der Volksgeſchichte und der in ſie eingreifenden Prophetie ethiſch vertieft, wie er eben damit ſich zu individualiſieren beginnt und ſeine Befreiung von der nationalen Schranke ſich vorbereitet. Eben damit entſteht aber die Frage nach der Möglichkeit einer tieferen Verſöhnung, als das kultiſche Opfer ſie bietet und der exiliſche Prophet giebt auf dieſe Frage eine Antwort, die über den zeitgeſchichtlichen Rahmen hinaus in die Zukunft weiſt.

Die Umgeſtaltung des Erlöſungsglaubens im NT iſt nicht das Ergebnis einer dialektiſchen Fortbewegung der gegebenen Gedanken, ſie iſt das Werk der Offenbarung Gottes in Chriſtus. Poſtulate entwickeln ſich nicht von ſelbſt zu ihrer Erfüllung, ſie können nur dazu dienen, das Verſtändnis dieſer vorzubereiten. In Jeſu Wirken wird das erlöſende Walten Gottes unter ſeinem Volk, namentlich unter den mühſeligen und bedrückten Gliedern desſelben, zur That Mt 11, 28 ff. Zwar entſpricht ſein Bild nicht der politiſchen Hoffnung von dem mächtigen Herrſcher aus Davids Haus, aber die Thaten der Heilung und Hilfe, die er vollbringt, und das väterliche Erbarmen Gottes, das er bezeugt, laſſen in ihm doch den gottgeſandten Erlöſer erkennen Mt 11, 4—6, Lc 4, 16—21. Er ſelbſt beurteilt ſeine Heilung der Dämoniſchen als ein Kennzeichen der angebrochenen Heilszeit, des gekommenen Gottesreichs Mt 12, 28. Er beſeitigt das Joch knechtiſcher Geſetzlichkeit, führt den durch menſchliche Zuſätze entſtellten Gotteswillen auf ſeine ewige Wahrheit zurück und lehrt ihn als die Forderung der Liebe verſtehen Mt 22, 37—40, die auf Grund der vergebenden Liebe Gottes erfüllbar wird Mt 18, 21 ff. Nachdem er ſo durch Wort und Werk den Vater geoffenbart hat, giebt er in dienender Liebe ſein Leben als λύτρον zur Befreiung vieler, er ermöglicht durch ſein williges und heiliges Tragen der Sündenfolgen einen Erlaß der Schuld und Strafe, bei dem Gottes ſittliche Ordnung in Geltung bleibt, weil er nur in bußfertiger Geſinnung angeeignet werden kann Mt 20, 28. Hat ſo Chriſti Erlöſerleben im Verſöhnungstod ſeine Spitze erreicht und den Zugang zu Gott auf dem Wege der Sündenvergebung für immer eröffnet, ſo geben die Erſcheinungen des Auferſtandenen ſeinen Jüngern die Gewähr, daß er allezeit bei ihnen iſt und als König ſeines unſichtbaren Reiches waltet Mt 28, 20, bis die Stunde zur abſchließenden, ſichtbaren Verwirklichung desſelben gekommen iſt. So zweifellos es iſt, daß Jeſus ſeinen Jüngern ein zweites Kommen in Ausſicht ſtellt, an das ſich das meſſianiſche Gericht Mt 16, 27, die Befreiung der Gemeinde von allem Druck Lc 21, 28 und eine umfaſſende Veränderung aller Daſeinsbedingungen, eine παλιγγενεσία Mt 19, 28 anſchließen wird, ſo knüpft ſich doch die Erlöſung im eigentlichen Sinn an das erſte Erſcheinen Chriſti. Dafür zeugt nicht nur die Seligpreiſung der Jünger, die ſein erſtes Kommen ſchauen durften Mt 13, 17, ſondern noch mehr das beim letzten Mahl geſprochene Wort von der Bundesſtiftung in ſeinem Tode Mt 26, 28.

Demgemäß iſt es auch in der apoſtoliſchen Predigt Chriſti Kreuzestod, in dem die Erlöſung als Verſöhnung prinzipiell geſtiftet iſt, ſeine Auferſtehung, die den Grund einer neuen, von der Welt gelöſten, geiſtigen Exiſtenz ſeiner Jünger legt, ſeine Wiederkunft, mit

Digitized by Google

welcher der Druck der Übel aufhören soll. Dabei ist es für den neutestamentlichen Begriff der Erlösung charakteristisch, daß die Schuldaufhebung voransteht, die Befreiung von der Sündenmacht aus ihr folgt und die Aufhebung des Übels ihre letzte Konsequenz bildet. Einzig der johanneische Lehrbegriff schaut diese Momente so zusammen, daß eine bestimmte Sonderung derselben nicht hervortritt. Eine so von innen nach außen fortschreitende religiös-ethische Erlösung ist ihrer Natur nach an kein Volk und keinen Ort gebunden, sie beginnt überall da sich zu verwirklichen, wo der Glaube in die Verbindung mit dem Erlöser tritt und damit der Eingang in das Gottesreich vollzogen ist.

Für Paulus steht die Frage nach der Erlangung der Gottesgerechtigkeit d. h. nach der Freisprechung von der Schuld und der Versetzung in die Gottesnähe im Vordergrund. Dem entspricht es, daß er am bestimmtesten den Gedanken der Versöhnung (*καταλλαγή*) ausführt, die er teils negativ als Erledigung des Gesetzesfluchs durch Christi Kreuzestod Ga 3, 13, teils positiv als Gutmachung der Menschheitssünde durch Christi Gehorsamsthat Rö 5, 19 auffaßt und ausschließlicher als irgend ein anderer neutestamentlicher Schriftsteller mit dem Tod Christi verknüpft 1 Ko 1, 18, 23; 2, 2 u. ö. (s. den A. Versöhnung). Obwohl die *ἀπολύτρωσις* auch die Befreiung von allen irdischen Lebenshemmnissen, also die Erlösung im engeren Sinn, in sich befaßt, so ist sie doch vor allem die durch Christi Blut geschehene Loskaufung Rö 3, 24 f., deren Wirkung die *δικαίωσις* der Gläubigen Rö 5, 9, oder die Sündenvergebung ist Eph 1, 7. In dieser Schuldaufhebung liegt unmittelbar die Befreiung von dem Gesetzesfluch Ga 3, 13 und die Errettung von dem Gerichtszorn Gottes Rö 5, 9, der jeder unvergeben bleibenden Sünde gilt Rö 1, 18. Mit der Versöhnung verbindet sich aber für Paulus um so enger die Erlösung, als er es liebt, Christum als Haupt und Repräsentanten der durch ihn begründeten neuen Menschheit zu fassen. Schon in die sühnende Leistung Christi sind die Gläubigen ideell mit eingeschlossen; sie sterben mit ihm, wie sie mit ihm in ein neues Leben versetzt werden 2 Ko 5, 15; Rö 6, 1—11; Ga 2, 20; denn nur so ist es richtig; daß in Christi Tod ein Todesurteil über die Sünde ergeht Rö 8, 3 und der Gesetzesfluch vollstreckt wird Ga 3, 13. In dem gläubigen Anschluß an Christum, den Paulus Rö 6, 3 ff. mit der Taufe verknüpft, liegt unmittelbar ein Nacherleben dieser Vorgänge, ein Heraustreten aus den früheren Lebensbeziehungen und die Versetzung in einen neuen Lebensstand. Christi Tod löst die Beziehung der Gläubigen zum Gesetz Rö 7, 4, zur Sünde Rö 6, 11, zur Herrschaft des Fleisches Rö 8, 12, zur diesseitigen Welt überhaupt Ga 1, 4. Ihr Leben bewegt sich auf einem überirdischen Schauplatz, ihr *πολίτευμα* ist im Himmel Phi 3, 20, sie sind „in Christus", wie die charakteristisch-paulinische Formel lautet, ihr Leben ist, dem sinnlichen Auge unschaubar, in Gott verborgen Kol 3, 3, und nichts, was der Welt angehört, vermag es anzutasten Rö 8, 35—39. All ihr Thun steht unter der bestimmenden Macht des Geistes, der das Bewußtsein der Gotteskindschaft verleiht Rö 8, 15, 16 und eine sittliche Erneuerung bewirkt v. 13 und 14. Aber obwohl so die Erlösung prinzipiell geschehen ist, muß sie doch in Bewußtsein und Willen immer neu ergriffen werden Rö 6, 11 ff. Noch besteht zwischen dem wahren Sein des Christen und seinem wirklichen Sein ein Abstand. Die Welt hat noch einen Anteil an ihm; die Glieder müssen der neuen Lebensrichtung erst unterthan werden Rö 6, 19; seine Vergangenheit klebt ihm noch an Kol 3, 5 ff.; der Sinn muß immer neu die obere Welt suchen Kol 3, 1. 2, es gilt ein Jagen nach dem vorgesteckten Ziel Phi 3, 14. Dazu kommt die geschärfte Empfindung für den Widerspruch zwischen der Freiheit des inneren Menschen und der Gebundenheit des äußeren an die Welt mit ihren Hemmungen und Leiden und insbesondere mit ihrem Todeslos 2 Ko 5, 2 ff. Darum liegt das volle Heil erst in der Zukunft Rö 8, 24; die Parusie Christi wird es vollenden Kol 3, 4, die mit ihr verbundene Auferstehung wird die *φθορά* abstreifen von den Erlösten 1 Ko 15, 54 und die endgiltige *ἀπολύτρωσις* bringen Rö 8, 23; Eph 4, 30. Dann wird auch die übrige Schöpfung teilhaben an der Unvergänglichkeit und Herrlichkeit der Gotteskinder Rö 8, 19 ff. Mit der geistigsten und persönlichsten Auffassung des Heils verbindet sich so bei Paulus die weiteste Ausdehnung der Erlösung bis auf den äußeren Schauplatz des neuen Lebens.

Zu diesem umfassenden Bilde fügen die anderen neutestamentlichen Lehrbegriffe nur wenig neue Züge. Der Hebräerbrief nimmt die Sühneinstitutionen des alten Bundes zum Ausgangspunkt, um in Christi Eingang in das himmlische Heiligtum, das er als Hoherpriester mit seinem eigenen Opferblut betreten hat, die Vollendung alles Priestertums nachzuweisen. Er leitet von der so zu stande gekommenen *αἰωνία λύτρωσις* 9, 12, die nur von der Schuldbedeckung verstanden werden kann (gegen A. Seeberg, Die Heilsbedeutung des Todes Christi S. 53) die Aufhebung des Schuldbewußtseins 10, 22, aber

Digitized by Google

auch die Mitteilung sittlicher Kraft 12, 28 und die Vernichtung der Schreckensherrschaft ab, welche der Teufel als der Gebieter des Todes über die unerlöste Menschheit übte 2, 14 f. Dabei finden wir dieselbe Zusammenfassung Christi mit seinen Gläubigen, wie bei Paulus; er ist als Haupt des neuen, wahren Gottesvolks der ἀρχηγὸς σωτηρίας 2, 10, der Bürge ihrer Gemeinschaft mit Gott 7, 22. Noch näher steht dem paulinischen Gedankenkreis der 1. Petrusbrief. Auch ihm ist der Tod Christi die Vernichtung der Sünde als Schuld und Macht zugleich 2, 24 ff., seine Auferstehung die Neubelebung seiner Jünger 1, 3, die nunmehr über das Leben der Sünde hinausgehoben 1, 18; 4, 1, nur noch als Gäste und Fremdlinge auf Erden wohnen 2, 11 und die Trübsale der Zeit in Hoffnung auf das ihrer wartende unvergängliche Erbe überwinden 1, 4—9. Für die johanneischen Schriften ist es charakteristisch, daß sie die einzelnen Momente, welche die Reflexion scheidet, in eine große Gesamtanschauung zusammenfassen. Die Erlösung besteht hier in der gläubigen Aneignung des ganzen, vom Vater gekommenen und zum Vater gegangenen Christus. Obwohl auch von der sündentilgenden Wirkung des Todes Jesu die Rede ist Ev. 6, 51; 1 Jo 1, 7 wird doch mit Vorliebe der Gedanke ausgeführt, daß die gläubige Aneignung der Christuspersson das ewige Leben bringe 3, 16; 6, 50; 17, 3. Durch die Gemeinschaft mit ihm sind die Jünger über die Bedrängnisse der Welt hinausgehoben 16, 33, und auch der Tod vermag das in ihnen bereits zur Verwirklichung gekommene ewige Leben nicht zu berühren 5, 26. Christus selbst ist die Versöhnung 1 Jo 2, 2, das Leben Ev 14, 6. Und wie der Begriff der Gotteskindschaft hier nicht ein den Gläubigen eingeräumtes Recht, sondern eine neue Zuständlichkeit bezeichnet, so geht auch das Moment der Versöhnung in die umfassende Anschauung eines neuen, durch die Immanenz Christi im Gläubigen bedingten Lebensstandes auf. Die johanneische Apokalypse weist nicht minder als die anderen neutestamentlichen Schriften auf das geschichtliche Erlösungswerk als die Grundlage des Heils zurück. In diesem liegt die Freisprechung von der Sündenschuld 7, 14; 12, 10, die Versetzung in das Eigenthumsverhältnis zu Gott 5, 9 f. und die Befähigung der Gläubigen zur Überwindung des Satans 12, 11. Noch mehr aber ist hier der Blick in die Zukunft gerichtet. Der Apokalyptiker verkündigt die künftige Erlösung, welche die Parusie Christi dem von der gottfeindlichen Weltmacht bedrängten Gottesvolk bringen wird 19, 11 ff., er schildert das 1000 Jahre währende Reich Christi auf Erden (c. 20) und die nach einem letzten Entscheidungskampf eintretende Vollendung der erlösten Gemeinde auf einer neuen Erde 21, 1 ff., auf welcher kein Tod und kein Übel mehr sein wird. V. 4. Erschwert es die Natur der Apokalyptik (s. d. A. 1, 613 ff.), in welcher Überliefertes und Neues sich mischen, Bild und Sache mit fließenden Grenzen ineinander übergehen, die Beziehung und Tragweite dieser Gedanken sicher zu begrenzen, so findet doch der religiöse Grundgedanke, daß aus der Erlösung zuletzt eine neue Ordnung des gesammten Daseins hervorgehen müsse, auch in den anderen neutestamentlichen Lehrbegriffen seine Bestätigung. Mt 19, 28; 1 Ko 15, 24—28.

3. Die Erlösung in der christlichen Theologie. Die Lehre von der Erlösung hat keine ebenso einheitliche und geschlossene Geschichte wie die Lehre von der Versöhnung. Während in der Versöhnungslehre sich das Ringen um eine Ausgleichung des religiösen und des sittlichen Moments in der christlichen Heilslehre konzentriert, bildet die Gewißheit der Erlösung den stets irgendwie festgehaltenen Hintergrund des christlichen Bewußtseins und die geschichtliche Entwicklung besteht vornehmlich darin, daß die frühe verdunkelte Erkenntnis der persönlich-ethischen Natur des christlichen Heils, wie sie am schärfsten Paulus ausgeprägt hatte, langsam wieder ins volle Licht tritt.

Der Erlösungsglaube der ältesten Christenheit ist vorwiegend eschatologisch orientiert. Die Christusgläubigen fühlen sich als Fremdlinge in der Welt, deren naher Untergang bevorsteht und warten auf die Beseligung in dem Herrlichkeitsreich, welches mit Christi Wiederkunft kommen wird. Schon jetzt hat zwar der Erlöser den Seinigen die γνῶσις und die ζωή gebracht (Didache c. 9. 10), aber die letztere ist doch mehr ein Gegenstand der Hoffnung als der Erfahrung, und die Sündenvergebung wird an die sittliche Umkehr und die Erfüllung des neuen Gesetzes geknüpft. Die hellenische Auffassung des Evangeliums durch die Apologeten rückte zunächst die durch Christus vermittelte Erkenntnis in den Vordergrund. Christus zeigt als der vollkommene Lehrer den Weg zur ἀφθαρσία, indem er die ihm Glaubenden befähigt, die Macht der Dämonen zu überwinden und den Weg sittlicher Reinheit zu gehen. Diese intellektualistisch-moralistische Auffassung der Erlösung, wie sie von Justin klassisch vertreten ist, hat mindestens als Nebenströmung eine sehr lange Nachwirkung in der griechischen Kirche. Maßgebender für die Entwicklung des Dogmas wurde aber die mystisch-realistische Vorstellung von der Erlösung, wie sie unter Verwer-

Digitized by Google

tung pauliniſcher Ausſagen Irenäus ausgebildet hat. Auch ihm iſt das Ziel der Erlöſung die Unvergänglichkeit, aber er läßt ſie nicht durch das Mittel der Belehrung herbeigeführt werden, ſondern durch eine reale Umbildung der Menſchheit. Indem in Chriſtus der Logos Menſch wird und ein ganzes Menſchenleben durchläuft, vollzieht er eine Neubegründung des Menſchengeſchlechts auf höherer Stufe, durch welche dasſelbe in die beſtimmungsgemäße Gemeinſchaft mit Gott wiederhergeſtellt wird (recapitulatio, *ἀνακεφαλαίωσις*, adv. haer. ed. Harvey III, 17, 6; 19, 1), das Ebenbild Gottes zurückempfängt und Anteil an ſeiner Unvergänglichkeit gewinnt. Die Erlöſung knüpft ſich an die Menſchwerdung überhaupt III, 19, 1, aber auch an das geſchichtliche Werk und ſpeziell den Kreuzestod Chriſti V, 1, 1. Irenäus ſtreift auch den Gedanken der Verſöhnung (z. B. III, 17, 9), aber das Hauptgewicht liegt für ihn doch in der Aufhebung des Todes V, 21, 1. Eine naturartige und eine perſönlich-ethiſche Vorſtellung vom Heil liegen noch ungeſchieden neben einander. Wie wenig jedoch die griechiſche Theologie bei dem Mangel eines tieferen Schuldbegriffs zur Entfaltung der letzteren befähigt war, zeigt das Beiſpiel des Origenes, dem die Lehrwirkſamkeit Chriſti der oberſte Geſichtspunkt bleibt, unter dem die Erlöſung verſtanden werden ſoll. Die Schrift des Athanaſius *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου* kommt dem Gedanken der Verſöhnung noch näher als die Darſtellung des Irenäus. Sie ſieht in Chriſti Kreuzestod das für unſer Heil dargebrachte Opfer (c. 16) und Löſegeld (c. 9 und 21), ein Tragen des Fluchs (c. 25); aber dieſe Gedanken ſind inſofern eigentümlich begrenzt, als auf dieſe Weiſe nicht ſowohl die Gemeinſchaft mit Gott wieder gewonnen, als vielmehr die Beſeitigung des Todesloſes unbeſchadet der göttlichen Wahrhaftigkeit ermöglicht werden ſoll. Auch bei ihm bleiben die leitenden Gedanken die Wiederherſtellung der wahren Gotteserkenntnis durch das Leben und die Aufhebung des Todes durch den Tod Chriſti. Die metaphyſiſche Verflüchtigung der Erlöſungsidee in Neuplatonismus iſt ſchon zu Eingang erwähnt worden. Bei Dionyſius dem Areopagiten bedeutet dieſelbe die Zurückführung des geteilten Daſeins in die Einheit des überweſentlichen Seins, welche durch Chriſti Menſchwerdung ermöglicht iſt und durch die Weihen der Kirche ſich vermittelt. Eine beſondere Rolle ſpielt in der Erlöſungslehre der alten Kirche die Vorſtellung, daß Chriſti Leben dem Teufel als Löſegeld dargeboten worden ſei, um die Freilaſſung der ihm verfallenen Menſchen auf dem Weg des Rechts oder doch auf gütlichem Wege zu erwirken. Sie iſt im Morgenland weitverbreitet und durch Origenes und Gregor von Nyſſa vertreten, während Gregor von Nazianz und Johannes von Damascus ſie ablehnen; im Abendland iſt ſie von Ambroſius, Auguſtin, Leo I. und Gregor I. übernommen worden. Im Grunde nur eine phantaſievolle Ausführung des allgemein griechiſchen Gedankens der Befreiung von heidniſcher Unwiſſenheit und von der Todesherrſchaft, bezeugt ſie zugleich, wenn auch in abenteuerlicher Form, das Bedürfnis, einen Rechtsgrund der Erlöſung aufzuzeigen. Sie iſt darum ein Vorläufer der juriſtiſch gerichteten Theorien, die im Abendland zur Ausbildung gekommen ſind.

Das Abendland wird durch ſeine Auffaſſung der Sünde als Schuld dazu geführt, die Schuldbefreiung als die Hauptſache im Erlöſungswerk zu betrachten. Nachdem ſchon Tertullian und Cyprian das religiöſe Verhältnis juriſtiſch interpretiert hatten, bildet ſich hier die Vorſtellung von einer rechtlichen Genugthuung Chriſti an Gott (satisfactio) aus. Dies beginnt bei Cyprian und ſetzt ſich fort bei Hilarius und Ambroſius. Auguſtin ſtellt die juriſtiſchen Begriffe in den Zuſammenhang einer myſtiſchen Heilslehre und erweicht ſie dadurch. Die Erlöſung iſt bei ihm eine Veränderung des religiös-ſittlichen Zuſtandes, die Befreiung aus der Gewalt des Teufels und die fortſchreitende Erfüllung mit der göttlichen Kraft des Guten. Den religiöſen Rahmen dieſes vorwiegend ethiſch gedachten Prozeſſes bildet jedoch die neuplatoniſche Myſtik, nach der es ſich um die Erhebung über dieſe Welt der Nichtigkeit und Sterblichkeit zur Teilnahme an Gott als dem wahren Sein und höchſten Gut handelt. Iſt Auguſtin darin ein Erbe der griechiſchen Erlöſungslehre, ſo vertritt er doch zugleich eine anders geſtimmte Frömmigkeit, der es nicht um eine bloße „phyſiſch-ethiſche Lebenssteigerung“ (Kattenbuſch, Vergleichende Konfeſſionskunde I, S. 299) zu thun iſt, ſondern um ein perſönliches Friedensverhältnis zu Gott. Aber dieſe Vorſtellung vom Heil iſt von ihm nicht dogmatiſch durchgeführt worden, ſie bleibt lediglich ein Element ſeines perſönlichen Lebens. Die juriſtiſchen Gedanken der abendländiſchen Theologie, die eine begriffliche Konſtruktion der Verſöhnung zum Bedürfnis machten, ſind im MA durch Anſelm von Canterbury weitergeführt worden. So energiſch er jedoch das Problem der Verſöhnung in Angriff nimmt, ſo iſt es ihm trotzdem nicht gelungen, aus dem Erlaß der Sündenſchuld zugleich die innere Umwandlung des Sünders abzuleiten. Das Heilswerk Chriſti gilt denen, die ſich an ihm ein Beiſpiel der Gerechtigkeit nehmen (Cur

Digitized by Google

deus homo II, 11. 18). Die formal juristische Behandlung reicht nicht bis in die Tiefe der religiös-ethischen Vorgänge. Anselms Theorie hat darum nicht nur Abälards entgegengesetzte, ausschließlich an Gottes Liebe orientierte Anschauung hervorgerufen, sie ist auch von den späteren Theologen des MA nur mit Abschwächungen und Ergänzungen übernommen worden. Thomas von Aquino betrachtet als Erfolg des Leidens Christi für seine Gemeinde die Sündenvergebung, die Befreiung von der Gewalt des Teufels, die Aufhebung der Sündenstrafe, die Versöhnung, die Aufschließung der Himmelspforte (Summa III, qu. 49). Er verbindet also die Begriffe der Versöhnung und der Erlösung, ohne daß doch der erstere als der übergeordnete zu stehen käme, und dem entsprechend wird auch die remissio culpae hinter die infusio gratiae und die durch sie ermöglichte sittliche Willensbewegung gestellt (a. a. O. II, 1 qu. 113, 6). Es wird demnach die Wiederherstellung des Verhältnisses zu Gott von der sittlichen Belebung, und diese wieder von einer naturartig gedachten Gnadenmitteilung abhängig gemacht. Das geschichtliche Heilswerk Christi kommt nur als die entfernte Voraussetzung des Heils in Betracht, während dessen thatsächliche Verwirklichung an die Gnadenvermittlung der Kirche geknüpft ist. Obwohl die Mystik sich darum bemühte, das Heilsverlangen teils mit Umgehung der kirchlichen Vermittlung zu stillen, teils diese in den Dienst des inneren Lebens zu ziehen, so gelangte doch auch sie nicht zu einer persönlich-ethischen Auffassung der Erlösung, da ihr der Schulderlaß hinter die ethische und mystische Vereinigung mit der Gottheit zurücktrat (vgl. Theologia, deutsch ed. Franz Pfeiffer 3. A., S. 58. 60).

An Luthers Äußerungen über die Erlösung ist zweierlei charakteristisch: 1. daß er die Aufhebung der Schuld, die Christus durch sein Eintreten für uns auswirkt, in entscheidender Weise zur Grundlage macht, und 2. daß er in immer neuen Wendungen den weiten Umfang und die ganze Tragweite der damit gestifteten Erlösung veranschaulicht. In ersterer Hinsicht ist Christus der heilige Dulder, der Gottes Zorn trägt, seiner Gerechtigkeit und dem Gesetz genugthut, in letzterer Hinsicht ist er der mächtige Gottesheld, der uns von den Tyrannen Gesetz, Sünde, Tod, Teufel, Hölle befreit, und so mit Schuld und Sünde alle Verderbensmächte aufhebt, deren Herrschaft im Fall des Menschen begründet war. Zur Ausführung dieser Gedanken verwendet er alles Material, das Schrift und Kirche ihm darbieten; juristische, ethische, mystische Gedankengänge müssen ihm alle in ihrer Weise dienen, selbst der Gedanke der Überlistung des Teufels fehlt nicht; aber alle diese, oft disparaten Elemente werden zuletzt beherrscht durch die Grundidee, daß mit der Beschaffung der Sündenvergebung alles Elend der Menschheit abgethan ist (vgl. namentlich Th. Harnack, Luthers Theologie II, c. 16—19). Luthers große religiöse Anschauung ist in die protestantische Dogmatik nur teilweise übergegangen. Melanchthon hat wesentlich nur die rechtliche Versöhnung als Voraussetzung der forensischen Rechtfertigung entwickelt (CR 21, 1042 f., 23, 338 f.). Und Osiander hat trotz seiner mystischen Fassung der Rechtfertigung den Zusammenhang der objektiven Erlösungsthat (redemtio) mit dem subjektiven Heilsleben (justificatio) nicht deutlich zu machen gewußt. Je ausschließlicher die Erlösungslehre durch den Gedanken der Satisfaktion beherrscht wurde, desto weniger war es möglich, die ganze Fülle der Heilsfolgen, welche Luther mit Christi Leidens- und Siegesweg verknüpft hatte, im dogmatischen System unterzubringen. Am ehesten fand sich noch in der Lehre vom königlichen Amt des Erhöhten ein Ort dafür, aber damit war die Erlösung doch nur als Anhang des geschichtlichen Heilswerks gewürdigt. Im Gegensatz dazu hat der Pietismus den Gedanken der Erlösung mit Vorliebe gepflegt, indem er ebenso dem Prozeß der Heiligung wie der Eschatologie sein spezielles Interesse zuwandte, allerdings nicht ohne dort moralistischer Gesetzlichkeit, hier chiliastischer Überschwänglichkeit nahe zu kommen. Dem Rationalismus ging mit dem Verständnis der Sündenvergebung auch das der Erlösung verloren. Sein spröder Moralismus, der alles auf das eigene Tugendstreben abstellte, ließ für ein Bedürfnis der göttlichen Gnade keinen Raum. Kants tiefere sittliche Auffassung streift zwar nahe an das Postulat einer göttlichen Gnadenhilfe zur Entwurzelung des radikalen Bösen; aber der streng festgehaltene Grundsatz der sittlichen Autonomie veranlaßt ihn, die angebliche Bildersprache des Dogmas in lauter innere moralische Prozesse umzudeuten (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft). Schleiermacher hat in der auf Jesum von Nazareth zurückgeführten Erlösung aufs Neue den Mittelpunkt der christlichen Religion erkennen gelehrt. Allein sein optimistischer Begriff der Sünde, die er für einen unvermeidlichen Durchgangspunkt der menschlichen Entwicklung hält, sein pantheisierender Gottesbegriff, der für eine persönliche Beziehung Gottes zur Geschichte der Menschheit und des Einzelnen keinen Raum läßt, seine naturalistisch-ästhetische Auffassung des religiös-sittlichen Lebens hat ihn doch an einer volleren Erfassung der christlichen Er-

Digitized by Google

lösungslehre gehindert. Erlösung ist ihm nicht die Versetzung in ein neues Gnadenverhältnis zu Gott, sondern die durch die Lebensgemeinschaft mit Christus bewirkte Steigerung des Gottesbewußtseins und die geistige Vollendung der Schöpfung, seiner bestimmenden Kraft, und die von ihm Versöhnung genannte Aufhebung des Übels vollzieht sich nur im subjektiven Bewußtsein, sofern die noch bleibenden Lebenshemmungen und Leiden nicht mehr auf die Sünde bezogen werden und das höhere Leben nicht berühren (Christlicher Glaube § 100, 101). Durch diese mystisch-dynamische Auffassung der Erlösung wird nicht nur das protestantische Verständnis der Rechtfertigung getrübt, sondern auch der eigentliche Nerv der christlichen Eschatologie durchschnitten, der in der Hoffnung einer realen und vollkommnen Aufhebung der Sünde und des Übels liegt. Die neuere Dogmatik hat denn auch ziemlich allgemein nach einer volleren Wiederaufnahme der biblischen und reformatorischen Gedanken gestrebt. Es mag genügen, dafür einerseits auf J. T. Becks Christliche Lehrwissenschaft und ihre Verbindung juristischer und realistischer Elemente in der Erlösungslehre (vgl. namentlich § 28), und andererseits auf Thomasius' Lehre von Christi Person und Werk zu verweisen. Freilich ist neben dem Interesse, welches speziell der Versöhnungslehre aus Anlaß des Hofmannschen Schriftbeweises und der Monographie Ritschls über Rechtfertigung und Versöhnung zugewandt worden ist, die Lehre von der Erlösung verhältnismäßig vernachlässigt worden. Ritschl selbst hat, darin der kirchlichen Tradition folgend, die Sündenvergebung als das grundlegende und vornehmste Stück der Erlösung bezeichnet und dieser — unter Verwerfung des gesetzlichen Heiligungsstrebens — die Freiheit von der Welt als die zeitliche Erscheinung und Bethätigung des ewigen Lebens zur Seite gestellt. (Rechtf. und Vers. 3. Aufl. III, S. 13. 524; Unterr. in der christl. Rel. 2. A. § 34). Kaftans Dogmatik widmet dem Gedanken der Erlösung eine eingehende Darstellung (§§ 48. 55) und versteht sie als die an Christi Auferstehung geknüpfte Versetzung des Gläubigen in den Heilsbereich der neuen Schöpfung, die ihn befähigt, im Ewigen zu leben und seine gottgeschenkte sittliche Freiheit in guten Werken zu bethätigen.

4. Dogmatische Ergebnisse und Probleme. Es gehört zur Vollständigkeit der christlichen Heilslehre, daß diese nicht nur als Lehre von der Versöhnung des Menschen mit Gott, sondern auch als Lehre von der Erlösung dargestellt wird. Nur so kommt der volle Umfang des christlichen Heils zum Ausdruck, daß es nämlich nicht nur die Stellung zu Gott und das religiöse Bewußtsein, sondern das gesamte Leben mit Einschluß der Beziehung zur Welt umgestaltet. Die Erlösung im innerlichsten, religiösen Sinn ist die Versöhnung selbst, die Wandlung des Verhältnisses zu Gott durch Aufhebung der Sündenschuld; alle weiteren Momente des Heils, also die Erlösung im sittlichen und im eschatologischen Sinn, bilden nur die Konsequenzen der Versöhnung. Der enge Zusammenhang dieser Momente kann aber nur dann gewahrt werden, wenn schon die Versöhnung nicht bloß als die Leistung einer Genugthuung an Gott, sondern zugleich als Verbürgung und Anfang einer neuen Entwicklung der Menschheit verstanden wird. Nur so schließt sie die Neugestaltung des Zustands der versöhnten Menschheit als Konsequenz mit ein. Der Gläubige, dem die Schuld vergeben ist, ist mit seinem auferstandenen und erhöhten Herrn in das überweltliche Reich Gottes versetzt und gewinnt damit eine neue Basis seiner Existenz. Die Herrschaft der Sünde ist in ihm prinzipiell gebrochen, er vermag sie in der Kraft des heiligen Geistes fortschreitend zu überwinden und unterliegt darum auch nicht mehr dem verführenden Einfluß des Reichs der Sünde. Dies ist der Kern des altchristlichen, in mancherlei Formen ausgeprägten Gedankens, daß durch Christi Tod die Befreiung von der Teufelsherrschaft bewirkt sei. Damit ist der Christ von der „Welt" im religiös-ethischen Sinn erlöst Ga 1, 4. Die Quellen seines eigentlichen Lebens liegen nicht mehr in der irdischen, sondern in der oberen, jenseitigen Welt, mit der er sich im Glauben zusammenschließt und durch das πνεῦμα ἅγιον verbunden ist. Wenn Ritschl den naturhaften Charakter der Sünde verkennt und das ausschließliche Gewicht auf die Freiheit von der Welt als die positive Seite der Erlösung legt, so ist dies durch den biblischen, namentlich paulinischen Gedanken einer fortschreitenden Austilgung der Sünde aus dem Naturorganismus der neuen Persönlichkeit zu ergänzen. Die Heiligung kann zwar die vergebende Gnade weder begründen noch mehren, da diese ihr schon begründend vorangeht und als Gottes huldvolle Gesinnung keines Mehr oder Minder fähig ist, aber sie bedingt eine stetigere subjektive Erfahrung der Seligkeit der Gotteskindschaft und eine reichere Entfaltung der Kraft des religiösen Lebens. Ebendarum gehört sie mit zum Vollzug der Erlösung.

In die Schuldaufhebung und die sittliche Erlösung ist aber auch bereits eine Aufhebung des Übels mit eingeschlossen. Sofern das Übel als positive Sündenstrafe zu betrachten ist, ist es mit der Vergebung der Schuld zugleich aufgehoben. Es giebt darum

Digitized by Google

für den Versöhnten kein Zorngericht mehr Rö 5, 9. 8, 1; 1 Th 1, 10. Auch die Übel des Lebens sind ihm nicht mehr Strafen, weil sie unvermögend sind, seine Gemeinschaft mit Gott zu beeinträchtigen. Insbesondere hat der leibliche Tod für den Christen nicht den Charakter der Strafe, da sein eigentliches Leben schon der zukünftigen Welt angehört und durch das sinnliche Ableben in seinem Bestand nicht berührt wird Phi 1, 21—23; Rö 8, 38 f.; Jo 5, 24. Mit der sittlichen Erlösung als einer allmählichen Ausscheidung der Sünde ist ferner zugleich eine Verminderung der natürlichen und geselligen Übel gegeben, die aus der Sünde entspringen; ihre völlige Aufhebung wird teils durch die Nachwirkung der früher begangenen Sünde, teils durch das Zusammensein der Erlösten mit der dem Heil sich verschließenden Welt gehindert. Die altprotestantische Dogmatik hat darum im Einklang mit dem NT den Abschluß des Heils von dem zweiten Kommen Christi zur Vollendung seines Reichs erwartet. Erst wenn durch die Auferstehung bezw. Verwandlung der einzelnen Gläubigen eine völlig neue Grundlage ihres Daseins geschaffen und die Verbindung der Gemeinde Christi mit der ungläubigen Welt gelöst ist, ist die letzte Konsequenz der Erlösung verwirklicht. Die neuere Dogmatik ist darin vielfach zurückhaltender. Indem sie einen allgemeinen Zusammenhang des Übels mit der Sünde bestreitet und nach dem Vorgang Schleiermachers nur eine subjektive Überwindung desselben in Aussicht nimmt, hält sie sich nicht für berechtigt, die reale Aufhebung des Übels in den Begriff der Erlösung mit einzubeziehen. Nun ist es allerdings richtig, daß die Erlösung in ihrem Umfang nicht weiter reicht als die Sünde, deren allseitige Aufhebung sie ist, und daß wir von dem Zusammenhang aller Übel mit der Sünde keine erfahrungsmäßige Erkenntnis besitzen. Die Erfahrung lehrt uns, daß ein Teil der Übel im Gefolge der Sünde auftritt, während ein anderer Teil derselben sich eher verursachend zur menschlichen Sünde verhält und ein dritter endlich ohne erkennbare Beziehung zu ihr ist. Es bleibt aber darum doch die Thatsache bestehen, daß zwischen den irdischen Weltverhältnissen, welche die Existenz des Übels bedingen, und der Entwicklung der Sünde eine weitgehende Wechselwirkung stattfindet. Es ist darum vom christlichen Glauben die Hoffnung unabtrennbar, daß Gottes erlösendes Walten auf eine Weise, die wir seiner Weisheit anheimzustellen haben, für das neue Leben der Gläubigen andere Daseinsverhältnisse schaffen wird, die ihrem inneren Wesen entsprechen und die reine und volle Ausgestaltung desselben in gottverliehener δόξα zulassen Rö 8, 18 ff., 30; 2 Ko 4, 17 f.. In diesem ihrem Zusammenhang mit der Erlösung liegt die innere Begründung der christlichen Eschatologie.

O. Kirn.

Ermland, Bistum. — Monumenta Historiae Warmiensis, herausgegeb. v. Wölky u. Saage, Mainz 1858 ff.; Zeitschrift für die Geschichte und Alterthumskunde Ermlands, Mainz (Braunsberg) 1860 ff. bes. Bd I S. 40 ff. und S. 93 ff. II S. 1 ff.

Das Bistum Ermland wurde im Jahre 1243 durch den päpstlichen Legaten Wilhelm von Modena zugleich mit den Bistümern Culm, Pomesanien und Samland konstituiert. Die Grenze wurde dabei in folgender Weise festgesetzt: Sicut recens mare (das frische Haff) ab occidente et flumen quod dicitur Pregora (Pregel) sive Lipza ab aquilone et stagnum predictum Drusine (Drausen-See) a meridie ascendendo per predictum Passalucense flumen (Weske) contra orientem usque ad terminos Letuinorum. Das Domkapitel zu Braunsberg wurde durch den ersten Bischof Anselm im Juni 1260 gegründet, 1280 durch Heinrich I. nach Frauenburg verlegt.

Bischofsliste: Anselm 1250—1264 (?), Heinrich I. 1264 (?)—1300, Eberhard 1300 bis 1326, Jordan 1326—1328, Heinrich II. 1329—1334, Hermann 1338—1349, Johann I. 1350—1355, Johann II. 1355—1373, Heinrich III. 1373—1401, Heinrich IV. 1401—1415, Johann III. 1415—1424, Franz 1424—1457, Aneas Silvius Piccolomini 1457—1458, Paul 1458—1467, Nikolaus 1467—1489, Lucas 1489—1512, Fabian 1512—1523.

Hauck.

Ernesti, Johann August, gest. 11. September 1781. — Schriften zu seiner Biographie: A. W. Ernesti, Memoria J. A. Ernesti, (Opusculorum orator. nov. volumen S. 255—72); A. Teller, Ernestis Verdienste um Theol. und Religion, 1783; Semler, Zusätze zu Teller 1783; Frotscher, Narrationes I, S. 81—129, deutsch von Küttner 1782; J. van Vorst, Oratio de Ernestio, optimo post Grotium duce interpretum N.T. 1804; die Artikel in der Bibliographie universelle, der Allgem. Encyklopädie von Ersch und Gruber XXXVII, S. 250—57, der Allgemeinen deutschen Biographie VI, S. 235—41 (Eckstein), wo auch die anderen Gelehrten dieses Namens aufgeführt sind. Vgl. noch Bouginé, Handbuch der Literargeschichte IV, S. 114; J. A. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie S. 700 f.

Digitized by Google

Reiche, wenn auch stark subjektiv gefärbte Beiträge zu Ernestis Charakteristik in Joh. Jac. Reiskes Briefen (herausgegeben von Rich. Förster, XVI. Bd der Abhandlungen der philologisch-histor. Klasse der SG 1897); vgl. auch J. J. Reiskes von ihm selbst aufgesetzte Lebensbeschreibung (1783) S. 67. 77. 79. 732. — Theologische und auf Theologisches sich beziehende Schriften Ernestis: Drei Predigten 1758. Neue theol. Bibliothek, darinnen von den neuesten theol. Büchern u. Schriften Nachricht gegeben wird, 1760—69, 10 Bde. Institutio interpretis Novi Testamenti, 1761. 65. 74. 92. 1809 (die beiden letzten Auflagen von Ch. F. Ammon). Christliche Predigten zur Verherrlichung Gottes und Jesu Christi und zur Beförderung des inneren Christentums, I 1768 (auch ins Holländische übersetzt 1770), II 1773. III. IV 1782. Neueste theol. Bibliothek. 1771—75. 3 Bde. Seine zahlreichen Universitäts- und Privatschriften (Memorien, Elogien, Abhandlungen) sind meist von ihm selbst gesammelt: Opuscula oratoria, orationes, prolusiones et elogia; accessit narratio de Jo. M. Gesnero ad Dav. Ruhnkenium 1762, 2. A. 1767 (einige dieser Gedächtnisschriften sind vom Küster Rothe 1792 holprig ins Deutsche übersetzt). Opuscula philologica critica 1764, 2. A. 1776 (S. 171 De vestigiis linguae Hebraicae in lingua Graeca. S. 198 De difficultatibus Ni Ti recte interpretandi. S. 219 Pro grammatica interpretatione librorum inprimis sacrorum. S. 333 De vanitate philosophantium in interpretatione librorum sacrorum. S. 252 De difficultate interpretationis grammaticae NiTi. S. 288 De Origene interpretationis libr. sacr. grammaticae autore. S. 326 Specimen castigationum in J. J. Wetstenii editionem Ni Ti). Opuscula theologica 1773. 92 (13 Abhandlungen, darunter S. 1 Antimuratorius. — Liturgisches gegen die kathol. Abendmahlslehre; die Schrift kam auf den Index. — S. 187 Vindiciae arbitrii divini in religione constituenda — gegen den Rationalismus — S. 325 De disciplina christiana — gegen einseitigen Moralismus —. S. 411 De officio Christi triplici. S. 493 Narratio critica de interpretatione prophetiarum Messianarum in eccl. christ. S. 531 De libertate ingenii in causa religionis — indirekte Verteidigung von Tellers Lehrbuch der christl. Glaubenslehre, vgl. Reiskes Briefe S. 666. — S. 565 De theologiae historicae et dogmaticae conjungendae necessitate et modo universo). Nach seinem Tode wurden aus seinem Nachlaß herausgegeben: Theses theologicae dogmaticae von Jo. Chr. Gottl. Ernesti 1783. Anmerkungen über die Bücher des NT, 1786 (meist Auszüge aus der Neuen und Neuesten theol. Bibliothek, vergl. das schon 1780 erschienene Sammelwerk von Ch. G. Küttner, Hypomnemata in N. T., quibus graecitas ejus explicatur et scholiis quae ex scriptis . . praesertim S. V. Jo. Aug. Ernesti excerpta sunt illustratur). Opusculorum oratoriorum nov. volumen, 1791 (s. oben). Opuscula varii argumenti ed. Th. F. Stange, 1794 (S. 515 f. unvollständiges Verzeichnis der Schriften E.s). Lectiones academicae in epistolam ad Hebraeos ed. Dindorf 1795 (1187 S.). Zur Ehrenrettung E.s erschienen 1812: D. Ruhnkenii, L. C. Valckenarii et aliorum ad J. A. Ernesti epistolae etc. Ex autographis ed. Tittmann.

Joh. Aug. Ernesti ist am 4. August 1707 zu Tennstädt in Thüringen geboren. Er war der jüngste von den fünf Söhnen des kurfürstlich-sächsischen Pfarrers und Inspektors (Superintendenten) Joh. Christoph († 1722). Unter den Brüdern haben sich noch zwei litterarisch hervorgethan. Joh. August ward nach dem Tode seines Vaters auf vier Jahre Alumnus in Schulpforta, wo er sich durch eisernen Fleiß und ein ungewöhnliches Gedächtnis auszeichnete. 1727 bezog er die Universität Wittenberg, zugleich der Mathematik, Philosophie und Theologie sich widmend. Als er seinem Lehrer Wernsdorf über die Schwierigkeit der Paulinischen Briefe klagt, antwortet derselbe ihm: intelligo te sapere. Dieses Urteil bewährte er in Leipzig, wohin er nach zwei Jahren übersiedelte. Hier trat er in das Haus des Geh. Kriegsrats und Bürgermeisters Stieglitz als Erzieher. Dieser Mann wurde entscheidend für seinen weiteren Lebensweg. Stieglitz war Patron der Thomasschule und verschaffte ihm 1731 das Konrektorat. Seine pädagogischen Verdienste veranlaßten es sodann, daß bei des Rektors Geßner Abgang nach Göttingen 1734 der siebenundzwanzigjährige an seine Stelle trat. Zugleich las er mit großem Erfolg namentlich über römische Klassiker an der Universität, ward 1742 außerordentlicher Professor litterarum humaniorum und erhielt 1756 die wichtige und einträgliche Professur der Beredsamkeit. Seine zahlreichen Gedächtnisschriften für angesehene Verstorbene und seine durch gewandtes Latein ausgezeichneten Reden verschafften ihm den Ehrentitel „Germanorum Cicero". Der Ruhm seines Lehrgeschicks lenkte ebenso wie seine philologischen Schriften die Aufmerksamkeit weit über die Grenzen Sachsens hinaus auf ihn. Um ihn dem engeren Vaterlande zu erhalten, gewährte man ihm neben der Professur in der philosophischen Fakultät 1759 den Eintritt in die theologische. „Ascendebat." Damit war seinem Herzenswunsch entsprochen. Das Rektorat an der Thomasschule legte er nieder. „Taedium enim scholastici pulveris eum cepit" (Reiske S. 567). In dieser Wirksamkeit sammelte er allmählich alle Ehren, die ein Leipziger Theologe erreichen kann, auf sein Haupt. Er wurde der maßgebende Mann an der Universität und in der Stadt. Sein Schüler gewesen zu sein, galt als Bürgschaft für Leistungsfähigkeit; und Namen

Digitized by Google

wie Dathe, Teller, Tittmann, Ammon bezeugen, daß dieſer Ruf nicht unbegründet war. Man dankte ihm eine methodiſche Schulung, eine Sicherheit in der Behandlung grammatiſcher Fragen, die bisher nicht erreicht war. Für ſeine Vorleſungen war er niemals unvorbereitet. Aufmerkſam und übrig verfolgte er den Gang der Wiſſenſchaft. Er war allem Extremen und Unklaren abhold. Sein wunderbares Gedächtnis, das ihm Collectaneen überflüſſig erſcheinen ließ, ſein ruhig hinfließender, klarer Vortrag, ſeine präziſen Diktate wurden bewundert. Seine Weiſe — **elegans, acutum, mansuetum, facile, lenius,** wie es in ſeinem Elogium heißt — ebenſo wie die würdevolle Erſcheinung hob ſeine Einwirkung. Sein Bild von Graf veranſchaulicht dies. Es zeigt regelmäßige Züge, ein klares Auge mit zuwartendem, beobachtendem, ſelbſtbewußtem Blick, eine kräftige Naſe, einen feingeſchnittenen Mund mit einem herben Zug, ein abgerundetes, aber ſich auslegendes Kinn. Das Elogium ſchildert ihn dem entſprechend: **inprimis fronte, quae mixtam hilaritate severitatem ac paene austeritatem referret, animus patebat seriorum amans, amabilis ipse.** Und ſo nimmt es nicht Wunder, daß ihm ſein Freund D. Wyttenbach bezeugt: **Te Deus velut hierophantem atque antistitem bonarum litterarum in his terris posuit** (Ruhnkenii etc. ep. ad J. A. E. S. 85, vgl. dort auch Breitingers Brief S. 65). Er hatte in der That den wiſſenſchaftlichen Betrieb in Leipzig auf eine Stufe gehoben, die ihn dem der berühmten holländiſchen Philologenſchule nach dem Urteile der Zeitgenoſſen ebenbürtig machte. Im Hinblick auf ihn hörte Ruhnken auf, die Narrheiten der Deutſchen zu verlachen (**risit Germanorum ineptias**). — Bis zum 70. Jahre behauptete Erneſti ſich in voller Friſche. Im 75. Jahre ſtarb er mit Hinterlaſſung eines bedeutenden Vermögens und einer ſelten wertvollen Bibliothek. Ihm folgte bald ſeine Tochter, das einzige Kind aus ſeiner nur ein Jahr währenden Ehe mit der Tochter des Amtmannes Dathe aus Weißenfels. Sein Neffe Joh. Chriſt. Gottlieb († 1802 als Prof. in Leipzig) ward der Erbe.

Die Einwirkung Erneſtis auf ſeine Zeit erklärt ſich vor allem durch ſein Lehrgeſchick, das den Vergleich mit den praktiſchen Leiſtungen von Camerarius und Melanchthon aushält. Sein in 7 Auflagen (1736—83) erſchienenes encyklopädiſches Werk **Initia doctrinae solidioris** und die **Initia rhetoricae** (1750) geben dafür Belege. Allerdings beweiſen ſie auch, daß Goethes Eindruck von dieſem „hellen Licht" nicht unberechtigt iſt, wenn er mit Bezug auf Erneſtis Vorleſungen ſagt: „Ich forderte einen Maßſtab des Urteils und glaubte wahrzunehmen, daß ihn gar niemand beſitze" (Dichtung und Wahrheit, II, 27 Löper). Erneſtis Intereſſe hatte ſeinen Schwerpunkt in der Bewältigung und Formung des Stofflichen. Er iſt eine aneignende Natur, hat Verſtändnis für die Mängel der Lehrmethode, aber biegt den grundſätzlichen Schwierigkeiten aus und gräbt nicht bis auf die Wurzeln. Und eben dies Intereſſe an dem Stofflichen und an der ſchönen Form ließ ihn die Bedeutung der eindringenden Kritik unterſchätzen. Dieſe Schranken ſeines Könnens treten in ſeinen umfaſſenden philologiſchen Arbeiten deutlich heraus. Die berühmteſte unter dieſen, die Ausgabe des Cicero, zeigt erſt in der 3. Auflage Anſätze zur Kritik, zu der aber nicht Handſchriften, ſondern alte Texte benutzt werden. Zieht man nun in Betracht, daß die uneingeſchränkte Anerkennung, deren er ſich erfreute, und ſeine glänzenden Erfolge ihm die Selbſterkenntnis erſchwerten, ſo nimmt es nicht Wunder, daß ſein Blick für die Würdigung ſelbſtſtändiger Charaktere, die unbekümmert um ihn ihren eigenen Weg ſich bahnten, ſich auch wohl trübte. Dieſer Schatten ſeines Charakters fällt auf ſein Verhältnis zu Reiske. Wie unbequem dieſer große Philologe den Zeitgenoſſen war, zeigt der Appell Ruhnkens an Erneſti: „**Vellem autoritate tua, quae sicut esse debet summa est, importunam belluam a talibus audendis** (eine Rezenſion iſt gemeint) **deterrere posses** (D. Ruhnk. ep. . . ad Ern. S. 19). Daß Reiske unter dem Druck ſeiner äußeren Notlage und in der Empfindung mangelnder Würdigung ſeiner Verdienſte gegen den mächtigen Erneſti, obwohl er deſſen Wohlthaten ſich nicht verhehlte (z. B. Briefe S. 569. 698), nicht immer billig war und allzu mißtrauiſch in ihm den verſteckten Urheber mancher Fehlſchläge ſuchte, iſt nicht abzuweiſen. Unbillig ſind Äußerungen und Urteile wie folgende: **E. est ludimagister, qui discipulis suis invidendas sui putidasque laudes imperat et ab aliis exspectare assuevit"** (Briefe 356), oder: „Zu Leipzig ſtehen die Sachen ſo, daß es ſcheint, als hätte er nicht nur ein **monopolium litterarum,** ſondern auch bei der Univerſität alles in allem zu ſein" — „Er läßt mir ſeinen Widerwillen, wo nicht mittelbar, denn dazu iſt er zu fein, aber durch die dritte Hand merken" (S. 692 f. Briefkonzept), oder: „Überdies iſt hier noch ein Baal, vor dem ich die Knie nicht beuge" (S. 767). Aber richtig iſt es, wenn er behauptet, daß Erneſti kein Kritiker in höherem Sinne ſei (S. 778 f.), daß er die griechiſche Sprache nicht be-

Digitized by Google

herrsche, den Wert der Handschriften unterschätze, auch griechische Minuskelhandschriften nicht lesen könne (S. 697). Auch thut er ihm nicht unrecht, wenn er ihm nachsagt, daß er sich schwer belehren lasse, daß er selbstständige Arbeit ungern sehe und nicht fördere (z. B. S. 355. 736), daß er nicht unparteiisch sei in der Förderung der Persönlichkeiten (S. 586). Andererseits erkennt er doch Ernestis Verdienste um die Wissenschaft an (z. B. S. 490), des „vir πρωτικός (hagebüchen), der nicht locker läßt" (S. 429). Im ganzen werden die von Reiske empfundenen Schwächen Ernestis bestätigt durch die Abwehr, die sein Verehrer Tittmann gegen ähnliche Vorwürfe richtet. „Dabimus, humani aliquid passum esse" (D. Ruhnk . . ep. ad E. praefatio).

Ernestis Bedeutung als Theologe versteht sich aus seiner persönlichen Entwickelung und aus der Zeitlage. Die lutherische Kirche Sachsens hatte seit dem Bekenntniswechsel des Herrscherhauses sich selbstständiger organisiert und ein gestärktes evangelisches Selbstgefühl gewonnen, kraft dessen ihre Glieder auf ein sicher in den reformatorischen Bekenntnissen gegründetes kirchliches Leben sich gewiesen wußten. Aber der alte konfessionell-scholastische Betrieb der Theologie war infolge der Vertiefung des individuellen Glaubenslebens durch den Pietismus durch die Kritik des Rationalismus, nicht zum wenigsten aber durch die Schulung des historischen Sinns unhaltbar geworden. Dieser Sinn beherrschte Ernesti, der von der Philologie zur Theologie fortgeschritten war. Als wohlgeschulter Philologe erkannte er die Mängel einer dogmatischen oder asketischen Exegese ebenso wie das Unzureichende eines mehr empirischen Betriebs der Bibelkritik, der gelegentliche Beobachtungen in unzusammenhängende „Canones" faßte oder auch unsachlich schematisierte und die Stoffe ins Unübersehbare häufte (S. J. Baumgartens Hermeneutik). Andererseits war er tief durchdrungen von der Liebe zur Kirche, deren bekenntnismäßige Grundlagen, wie sie in der „verdünnten" Dogmatik seiner Zeit festgelegt waren, er als unerschütterlich ansah. So behauptet er einerseits: die heilige Schrift ist wie jedes andere Buch zu erklären, während er andererseits als Dogmatiker versichert: nos veterem morem servabimus (Theses theol. dogm. S. 7). Demgemäß bestimmt er das Wesen des Theologen: Theologus, qui quidem perfectus sit, velut personas sustinet duas, alteram communem cum grammaticis, alteram suam et propriam (Opusc. phil.-crit. S. 219). Er hatte kein Bewußtsein davon, daß er in seinem wissenschaftlichen und kirchlichen Denken unausgetragene Gegensätze mit einander verband. Aber eben weil er als kirchlicher Theologe die Kraft und das Geschick besaß, in klaren Formulierungen den Anforderungen der philologischen Kritik Rechnung zu tragen, ohne zugleich die kirchliche Autorität anzutasten, bedeutet seine Arbeit einen Wendepunkt in der Entwickelung der theologischen Wissenschaft. Ernesti schaffte, man möchte sagen, durch seine glückliche Inkonsequenz der geschichtlichen Kritik, die bisher mehr mißtrauisch und widerwillig geduldet war, eine unbestrittene Heimstätte in der Theologie. Dazu kommt, daß er in Durchführung seiner Grundsätze kraft seiner ausgedehnten Gelehrsamkeit und seines feinen Sinnes für das geschichtlich Wertvolle die Forschung förderte und tiefer gründete. In den zahlreichen Abhandlungen, deren Titel in der Übersicht seiner Schriften angeführt sind, zeigt er nämlich, wie durch das Studium der Patristik, der Liturgik und der griechischen Litteratur nicht bloß das Schriftverständnis auf die einzig sachgemäße Weise gewonnen, sondern auch eine Läuterung der traditionellen Dogmatik erzielt wird. Dadurch erschließt er der Kritik neue Quellen und ermöglicht sowohl eine Kontrole katholischer Angriffe, wie eine Erledigung protestantischer Selbsttäuschungen. In ersterer Beziehung bleibt sein Antimuratorius bedeutsam, in dem er auf den geschichtlichen Wert der alten Liturgien nachdrucksvoll hinweist und an ihnen die dogmatischen Erschleichungen Muratoris geschickt und schonungslos aufdeckt. Ebenso beleuchtet er auf Grund geschichtlicher Nachweise die Ungeschichtlichkeit des Rationalismus (Opusc. theol. S. 187 f. 325 f. 531 f.; Opusc. phil.-crit. 2. A. S. 232 f.), ohne das Recht unabhängiger Forschung anzutasten. In einer begriffsgeschichtlichen Bearbeitung der biblischen und der dogmatischen Anschauungen sieht er die Bürgschaft einer gesunden Theologie. Sein Ideal ist der Theologe, der arbeitet „solutus vinculis potestatis vel auctoritatis et opinionis humanae vel denique cupiditatis suae". In diesem Sinne will er die Scholien des Origenes und dessen Textkritik als vorbildlich ansehen (Op. phil. crit. S. 288 f.).

Das Werk, durch welches er seinen Grundsätzen eine weitgehende und durchgreifende Wirkung verschaffte, ist die Institutio interpretis Ni Ti. Es steckt sich das Ziel, „tractare modum reperiendi sensus per usum loquendi" und richtet sich gegen die, qui per speciem reverentiae adversus scr. s. et verba divina fanaticam quandam barbariem et artem somniandi ac ludendi in scripturis inducere tentant".

Digitized by Google

„Die heilige Schrift hat nur einen Sinn." Die Coccejanische Emphasenlehre, die durch den Pietismus neu belebte mystische und allegorische Deutung, die ungeschichtlichen Rationalisierungen entfremden die Schrift sich selbst. Die Arbeit des Auslegers ist daher erledigt mit der Feststellung des sensus grammaticus oder litteralis, d. h. mit dem geschichtlichen Verständnis (I, Cap. 1 § 12—16). Die Mittel dazu liefert die Sprachkunde, die Einsicht in das Wesen der bildlichen und emphatischen Rede. Die Stoffe der Hermeneutik sind die Übersetzungen, die Kommentare, die zeitgeschichtlichen Realien. In Aufführung der letzteren greift Ernesti über die Grenzen der Hermeneutik, als der Kunstlehre des Verständlichmachens hinaus, indem er Disziplinen, die für ihre Arbeit erst die Voraussetzungen schaffen, mit hineinzieht (vgl. Clausen, Hermeneutik, des NT 1841 S. 292 f.). Aber auch die eigenen Grundsätze, durch welche er den Weg dazu bahnt, die Quellen als das was sie wirklich sind zu verstehen, erweicht er, indem er unvermittelt die Theopneustie der heiligen Schrift als Cautele für die positiven Ergebnisse der Schrifterklärung einführt (I sect. 1 cap. 1, 23. 21: In libris humanis, si res et ratio manifeste repugnat, agnoscitur vel vitium scripturae vel scriptoris; in libris divinis, si non consentit vulgatis hominum notionibus, ingenii humani et rationis imbecillitas). In der Praxis bleibt bei erkannten Widersprüchen daher schließlich die Harmonistik die Regel, obwohl zugestanden wird: „vix fieri potest, ut v. c. harmonia evangelica condatur omnibus numeris perfecta (I sect. 2 cap. 6 De compositione ἐναπογράφων). Und auch auf die methodischen Gesichtspunkte wirkt die Einmengung des dogmatisch bestimmten Werturteils zurück. Gewiß ist es richtig, daß die sprachschöpferische Kraft der christlichen Wahrheit erwogen wird (sunt non pauca in his libris nove dicta propter novitatem rerum), aber verfehlt, wenn es von jenen originalen Begriffsbildungen heißt: non profecto ab ipsis apostolis inventa sunt aut inveniri potuerunt, . . . sed ab ipso spiritu s. suppeditata sunt. Und wie wenig orientiert die nach diesem Kanon erfolgenden Wortabschätzungen sind, beweisen die von E. angeführten Beispiele τέρας, δαιμονίζεσθαι, τάρταρος, ᾅδης, ἀναγεννᾶν (I 2 cap. 3, 27). Hier liegt überhaupt die empfindlichste sachliche Schwäche seiner Hermeneutik, daß er einerseits trotz richtiger Beobachtungen den Charakter des Griechischen in der heiligen Schrift ebenso wie seine Zeitgenossen nicht nach den geschichtlichen Beziehungen durchschaut und überhaupt zu einer schärferen Bestimmung des Wesens der Geschichte und der geschichtlichen Bedingtheit der Offenbarungsurkunde nicht durchdringt; andererseits aber gelangt er zu keiner klaren Würdigung der Bedeutung, welche der Glaube, der aus der Schrift sich nährt, für die Schriftauslegung behauptet (vgl. III cap. 9, 9).

Die gleiche Unbestimmtheit zeigen seine dogmatischen Arbeiten. Zwar jener Satz: „nos veterem morem servabimus" hat für ihn nicht grundsätzlichen, sondern methodologischen Wert. Er erkennt die Notwendigkeit, den dogmatischen Betrieb mit der Geschichte des Christentums organisch zu verbinden, und seine Abhandlung De theologiae historicae et dogmaticae conjungendae necessitate et modo universo (Op. theol. S. 565—90) stellt zum erstenmale die Aufgabe einer Dogmengeschichte. Und daß er Ernst machen will mit der Kontrole der Dogmen an der grammatisch ausgelegten Schrift, beweist die Arbeit De officio Christi triplici (Op. theol. S. 411—438). Er übt hier eine durchschlagende Kritik an der konfessionellen Scholastik, die willkürlich trennt und eine Zeitfolge der Erscheinungen der Ämter behauptet, indem er aus den biblischen Zeugnissen ermittelt, daß die Merkmale der drei Ämter in einander übergehen. „Der ganze Zusammenhang der berufsmäßigen Thätigkeit Christi kann in demselben Sinn und Umfang aus dem Titel des Propheten wie aus dem des Königs entwickelt werden" (Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung³ I S. 521, III 396 f.). Aber dann wieder verteidigt er nicht ohne Einseitigkeit die orthodox lutherische Abendmahlslehre nicht nur gegen die römische, sondern auch gegen die reformierte Auffassung (Op. theol. S. 135 f.) und kommt in seiner Kritik der Ansicht Töllners über die obedientia activa und passiva Christi zu keiner exakten Klarlegung des biblischen Thatbestandes; er begnügt sich mit unbestimmten Abschwächungen des Dogmas (C. F. Baur, Gesch. der Versöhnungslehre S. 503. 552).

Um seinen Einfluß auf die Theologie seiner Zeit zu erhalten und zu mehren, gründete er die Theologische Bibliothek, die in zwei Serien erschien. Die meisten Beiträge dazu lieferte er selber. Seine Kritik ist sachlich und maßvoll; die dogmatische Korrektheit behält er im Auge. Seine Predigten haben ein „akademisches" Gepräge. Ihre Sprache ist schwerfällig; er denkt lateinisch, auch wenn er deutsch schreibt. Seines Freundes Zollikofer Predigten stehen höher; aber das Urteil Garves über diese läßt sich auch auf Ernesti an-

Digitized by Google

wenden: „Immer in der Mittelstraße, immer unter der Herrschaft der Vernunft, immer in einem gewissen Gleichgewichte seiner Neigungen."

Überblickt man das theologische Lebenswerk Ernestis, so darf man sagen: er wollte ein biblischer Theologe sein, der seinen Glauben gründet auf die grammatisch ausgelegte Schrift. Sein Verdienst ist die Erkenntnis, daß die philologische Schriftauslegung als solche eine selbstständige Stellung in der Theologie beanspruchen muß. Infolge der Vertiefung in die Schrift lehnt er den Rationalismus ebenso ab wie den Pietismus, auch hat er eine lebhafte Empfindung für das Ausgelebte der Orthodoxie. Aber er scheut zurück vor jeder durchgreifenden Neugestaltung, welche in den Bestand des kirchlichen Lebens eingriffe. Seine Theologie ist eine Übergangstheologie, die an dem praktischen Zweck, das kirchliche Leben zu erhalten, sich orientiert. Daher giebt er folgende Definition: Theologia est scientia religionis divinitus traditae ejusmodi, quae faciat homines idoneos ad eam perspicue accurateque aliis tradendam (Theses theol. dogm. S. 1).

G. Heinrici.

Ernestinische Bibel s. Bd III S. 180, 50—181, 25.

Erniedrigung Christi s. Kenosis und Stand Christi, doppelter.

Ernst der Bekenner, gest. 1546, und die Reformation in Braunschweig-Lüneburg. — Litteratur: Melauthon, Oratio de Ernesto duce recitata in Academia Wittenbergensi ab Henrico Taxmanno Corp. ref. XII, 230 ff.; Bertram, Das Leben Ernesti, Herzogs zu Br.-Lüneb. 1719; Bytemeister, Commentarius de vita scriptis et meritis supremorum Praesulum in ducatu Luneb. 1726; Guden, Diss. saec. de Ernesto duce 1730; Schlegel, Kirchen- und Reformationsgesch. von Norddeutschland und Hannover, II. Bd 1829; Havemann, Geschichte der Lande Braunschweig und Hannover, II. Bd 1855; Heimburger, Urbanus Rhegius, 1851; Uhlhorn, Urbanus Rhegius 1862; Ad. Wrede, Die Einführung der Reformation im Lüneburgischen durch Herzog Ernst den Bekenner. 1887; Uhlhorn, Herzog Ernst der Bekenner in der Zeitschrift des hist. Vereins für Niedersachsen, 1897 S. 22 ff.; AdB IV S. 260 ff.

Ernst, dem die dankbare Nachwelt den Ehrennamen „der Bekenner" beigelegt hat, wurde am 26. Juni (nicht am 27, wie mehrfach angegeben) 1497 als zweiter Sohn Heinrichs des Mittleren von Braunschweig-Lüneburg in Uelzen geboren. Seine Mutter war Margaretha, eine Schwester des Kurfürsten Friedrichs des Weisen. Im Jahre 1512 wurde er nach Wittenberg an den Hof seines Oheims gesandt, der ihn unter die Leitung des als Erzieher des Kurprinzen Johann Friedrich erprobten Georg Spalatin stellte. In Wittenberg hat er den Anfang der Reformation miterlebt; ob er Luther persönlich nahe getreten, ist nicht mit Sicherheit nachzuweisen, aber wahrscheinlich, und man darf annehmen, daß er schon damals die Richtung empfing, die ihn der Reformation geneigt machte. 1518 schickte ihn sein Vater Heinrich nach Frankreich an den Hof Franz I., dessen Parteigänger er war, und 1520 nahm er seine beiden Söhne Otto und Ernst in die Regierung auf. Als Heinrich, um die Nachteile der infolge der Hildesheimer Stiftsfehde über ihn verhängten Ächt von seinem Lande abzuwenden, im Mai 1520 nach Frankreich floh, entsagte er mündlich der Regierung. Der wirkliche Regent war von Anfang an Ernst, neben dem Otto und der später in die Regierung aufgenommene jüngere Bruder Franz ganz zurücktraten, bis sie, Otto 1527 und dann Franz, auch formell dem Bruder Ernst die Regierung allein überließen.

Die Lage des Landes war überaus traurig. Es war aufs höchste verschuldet. Einerseits die Armut des Landes, andererseits die Privilegien des Adels und der Geistlichkeit machten es schwer, die Mittel zur Verzinsung der Schuld und zur Führung einer geordneten Verwaltung aufzubringen, und zweifellos hat diese Lage das Verhalten Ernsts mitbestimmt. Die Einführung der Reformation ist zugleich politischen Erwägungen entsprungen. Es galt, die Privilegien des Adels und der Geistlichkeit zu beseitigen und in den Kirchen- und Klöstergütern Mittel zu gewinnen, um dem Lande die Schuldenlast zu erleichtern.

Die ersten Anfänge der reformatorischen Bewegung in den Lüneburgischen Landen reichen ziemlich weit zurück. Schon 1524 ließ der Leibarzt Heinrichs des Mittleren, Wolf Cyclop, Schriften ausgehen, in denen er die Barfüßer, die in Celle ein Kloster hatten, heftig angriff. Cyclop war aus Zwickau gebürtig und hat etwas den dortigen Schwarmgeistern Verwandtes. Glücklicherweise verließ er Celle bald nachher, und an seine Stelle traten reiner evangelisch Gesinnte, vor allen Gottschalk Cruse, ein Augustiner aus Braunschweig, der in Wittenberg studiert und promoviert hatte, dann aber seiner reformatorischen Gesinnung

Digitized by Google

wegen aus seinem Kloster hatte weichen müssen. Luther selbst hatte ihn nach Celle empfohlen (De Wette, Luthers Briefe II, 559). Neben ihm wirkten Heinrich Bock und Matthäus Mylow. Ernst selbst hielt noch zurück, obwohl gewiß nicht ohne seine Billigung die reine Lehre in seiner Residenzstadt vorgetragen wurde. Die ersten auf die Reformation bezüglichen Schritte that Ernst erst 1525, im Jahre des Bauernkrieges. Berührte dieser auch das Lüneburger Land nicht unmittelbar, so lag doch auch hier Gefahr vor. Auf mehreren Landtagen wurde darüber verhandelt, daß die Klöster Verzeichnisse ihrer Güter, um sie sicher zu stellen, einsenden und evangelische Prediger annehmen sollten. Fürs erste wurde zwar nichts erreicht, aber Ernst trat jetzt offen für die reformatorische Bewegung ein. Auf eine Anfrage des Kurfürsten von Sachsen versprach er, mit Leib und Gut für die evangelische Wahrheit einstehen zu wollen.

Die Entscheidung brachte das Jahr 1527. Am 21. Jan. hatte Otto auf die Regierung verzichtet. Ernst war alleiniger Regent; bei Gelegenheit der Hochzeit des Kronprinzen von Sachsen besprach er mit Luther die kirchlichen Angelegenheiten seines Landes, aber auch die noch immer starke katholische Partei rüstete zur Gegenwehr. Ernst sollte beseitigt werden; die Prälaten riefen seinen Vater aus Frankreich zurück, um Palmarum 1527 erschien er wieder im Lande. Aber das Land hielt doch zu Ernst; auf einem am Gründonnerstage 1527 zu Scharnebeck gehaltenen Landtage wurde Heinrich zurückgewiesen, und verzichtete in einem Vertrage definitiv auf die Regierung. Ernst hatte jetzt freie Hand und griff bald die Durchführung der Reformation, zwar nach seiner Art vorsichtig aber doch entschieden an. Auf seinen Befehl überreichten ihm am 3. Juli 1527 die Prediger in Celle „Artikel, darinnen etlike mysbrüke by den Parren des Förstendoms Lüneborg entdeckt unde dargegen gude ordenynge angegeven werden mit bewysunge unde vorklarynge der Schrift" (bei Richter, Die ev. KOO I, 70 ff.), die dann gedruckt als erste Kirchenordnung ausging. Freilich die volle Zustimmung der Stände zu derselben war noch nicht zu erreichen, aber auf einem im August wahrscheinlich in Celle gehaltenen Landtage (nicht wie gewöhnlich angegeben war auf dem Landtage in Scharnebeck vgl. Wrede S. 81 ff.), wurde doch beschlossen, „Gottes Wort überall in des Fürstentums Stiften, Klöstern und Pfarren rein, klar und ohne menschlichen Zusatz predigen zu lassen". Über die Ceremonien konnte man sich nicht einigen. Den Prälaten und der Ritterschaft wurde es „in ihr Gewissen gestellt, es damit zu halten, wie sie es vor Gott verantworten könnten", aber Ernst erklärte, er behalte sich vor, es in den von ihm und Ausländischen abhängigen Pfarren seinerseits auch so zu halten, „wie er das vor Gott und kaiserlicher Majestät und männiglichen zu verantworten erhoffe". Dem entsprechend wurde jetzt die Reformation gefördert. In den von ihm abhängigen Pfarren sorgte Ernst überall für evangelische Prediger, denen er 1529 eine treffliche Anweisung, wie sich die Prediger im Predigen halten sollen, zugehen ließ. Auch manche von der Ritterschaft handelten ebenso. In den Jahren 1527—30 wird die Reformation in den meisten Pfarren eingeführt sein. In Celle wurde den Franziskanern infolge eines neuen Streites mit den evangelischen Predigern 1527 „die Gemeinschaft des Volkes verboten". Burgdorf hatte schon 1526 lutherische Predigt, Uelzen erhielt 1527 den ersten lutherischen Probst, in Dannenberg, Lüchow und Walsrode finden sich lutherische Prediger seit 1528. Vorsichtig ging Ernst mit der Änderung der Ceremonien vor nach dem in der oben erwähnten Anweisung bestimmt ausgesprochenen Grundsatze, daß erst das Evangelium gepredigt und die Herzen damit gewonnen werden, dann erst die äußeren Ordnungen geändert werden sollen. Auch sonst zeigt sich überall der konservative Charakter des niedersächsischen Stammes.

Unermüdlich suchte Ernst auch das Evangelium in den Stiften und Klöstern zu fördern. Im Jahre 1529 visitierte er die Klöster persönlich. Dabei ging es nicht ohne Zwang ab. Ernst scheute sich nicht, die Nonnen zur Anhörung der evangelischen Predigt zu zwingen, wozu er sich nach seiner fürstlichen Stellung verpflichtet und darum auch berechtigt glaubte. Aufgehoben wurden nur die Franziskanerklöster in Celle und Winsen. Die übrigen blieben bestehen und nahmen nach und nach, einige freilich erst nach Ernst Tode die Reformation an. Als Ernst nach Augsburg ging und dort das Bkenntnis mit unterschrieb, war Lüneburg, abgesehen von einigen Klöstern und der Stadt Lüneburg, bereits ein evangelisches Land.

Von Augsburg brachte Ernst den Urbanus Rhegius (vgl. den A.) mit, der dann zuerst ohne bestimmtes Amt später als Superintendent bis 1541 an dem weiteren Ausbau der lutherischen Kirche des Landes arbeitete. Ihm gelang es bei mehrmaligem Aufenthalt in Lüneburg auch in dieser einzigen größeren Stadt des Fürstentums die Reformation einzuführen, nicht ohne schwere Kämpfe. Auch das größte und reichste Kloster des Landes

Digitized by Google

St. Michaelis in Lüneburg nahm nach dem Tode des Abts Boldewin 1532 die Reformation an. Über die weitere kirchliche Organisation des Landes sind wir leider wenig unterrichtet. Das Regiment der Bischöfe von Verden, Minden und Hildesheim war schon vor 1530 beseitigt. Jetzt wurde das Land in Superintendenturen eingeteilt und mit der Ordnung der Pfarreinkünfte der Anfang gemacht. Besondere Bemühung verwandte Rhegius auf die Bildung eines tüchtigen Predigerstandes, in diesem Stücke ganz mit Herzog Ernst einverstanden. Die Schrift, die er unter dem Titel Formulae caute loquendi herausgab und die halbsymbolisches Ansehn erhielt, ist eigentlich nur eine weitere Ausführung der von Ernst 1529 erlassenen Anweisung. Seinen Abschluß erhielt das Reformationswerk erst nach dem Tode des Rhegius durch die im J. 1543 unter wesentlicher Mitwirkung seines Nachfolgers in der Landessuperintendentur Martin Ondermark gehaltenen Generalvisitation. Die Akten derselben (Kayser, Kirchenvisitationen S. 451) zeigen, daß es mit den Predigern im allgemeinen gut bestellt war, sie standen durchweg fest im lutherischen Bekenntnis, während das Volk noch vielfach am Alten hing und sich erst allmählich in die neue Ordnung einlebte. Eine in demselben Jahre erlassene Kirchenordnung beseitigte noch einige Mißstände. Auch in den schweren Zeiten des Schmalkaldischen Krieges blieb das Land dem Evangelium treu; das Interim wurde mit Entschiedenheit abgewiesen, und Melanchthon konnte 1557 im Hinblick auf das Lüneburgische sagen: „Dort ist von Anfang der Kirchenverbesserung an bis auf diesen Tag in den Kirchen des ganzen Landes dieselbe Predigt erschollen ohne allen Streit, und niemals hat es in Deutschland eine friedlichere Kirche gegeben".

Ernsts Einfluß erstreckte sich weit über die Grenzen seines eigenen Landes hinaus. Er ist in den Jahren nach 1530 der einflußreichste Fürst in Norddeutschland. Gerade diese Jahre waren hier äußerst bewegte. Die alte und die neue Kirche ringen mit einander und in den Kampf mischen sich noch andere Elemente. Mit der Neuordnung des kirchlichen Lebens erstrebt man zugleich eine Neugestaltung des politischen. In den Städten handelt es sich zugleich um den Sieg der Zünfte über die Geschlechter. Dazu kam die steigende Flut der täuferischen Bewegung. Daß Norddeutschland damals für das Luthertum gewonnen beziehungsweise ihm erhalten und von dem Schicksal Münsters bewahrt ist, dankt es wesentlich der Thätigkeit Ernsts, der vermittelnd und friedestiftend sich bemühte zu verhüten, daß das Evangelium in dieser Sturmzeit keinen Schaden litt. Als in Hannover die Zünfte den patrizischen Rat vertrieben, und im Widerspruch gegen Erich I. die Reformation eingeführt hatten, nicht ohne daß die Reformation zur Revolution wurde, und nun die Stadt der Anarchie zu verfallen drohte, sandte Ernst Rhegius hin, um die kirchlichen Verhältnisse zu ordnen und vermittelte den Frieden mit Erich und den Eintritt der Stadt in den Schmalkaldischen Bund. Ebenso ist er mit Erfolg bemüht, in den gewaltig aufgeregten westfälischen Städten Soest, Herford, Minden die evangelische Partei gegen die Vertreter der alten Kirche einerseits und andererseits gegen die Schwarmgeister zu unterstützen. Vergeblich war seine dahin gerichtete Fürsorge für Münster. In Pommern und Mecklenburg, wo ihn verwandtschaftliche Bande mit den dortigen Fürstenhäusern verbanden, in Hoya, wohin er Jobst Kramm, in Ostfriesland, wohin er Ondermark sandte, hat er beim Aufbau der lutherischen Kirche mitgewirkt. Noch bedeutsamer war seine rastlose Thätigkeit für den Schmalkaldischen Bund. Er führte dem Bunde die norddeutschen Städte, Bremen, Braunschweig, Göttingen u. s. w. zu und suchte mit Bucer eine Einigung in der Abendmahlsfrage zu schaffen. Zwar war er mit Luther der Meinung, daß ein Bündnis zur Verteidigung des Glaubens vor allem Einheit im Glauben voraussetzt, aber er hegte auch das Zutrauen, „daß beide Teile die Ehre Christi mit christlichem Ernst suchen", und hielt die Hoffnung fest, „die Sache werde sich ohne langen Verzug zu einer beständigen grundguten Concordia schicken" (vgl. den Brief an die Straßburger bei Guden). Daß die Konkordia 1537 wirklich zu stande kam, war ihm eine große Freude. Oft ist er auch mit seiner ruhigen Besonnenheit vermittelnd eingetreten, wenn ein Zwiespalt zwischen dem übervorsichtigen Kurfürsten von Sachsen und dem stürmischen Philipp von Hessen den Bund zu gefährden drohte.

Aufrichtige Friedensliebe, die aber nie in Schwäche ausartet, ein Streben Gegensätze zu vermitteln, ohne sie zu vertuschen, ein maßvolles Wesen, das im tiefsten Grunde darin wurzelte, daß er seines Glaubens gewiß war, ein starkes Gottvertrauen, das ihm die freudige Hoffnung gab, „Gott werde alles zu der Kirchen Fried, Frucht und Gedeihen lenken", das sind die Charakterzüge, die sein Handeln bestimmten. Seine Gegner werfen ihm Härte vor, und man wird zugestehen müssen, daß er seinen Willen oft nicht ohne Härte durchgesetzt hat, ebensowenig kann man leugnen, daß neben den religiösen Impulsen auch

Digitized by Google

das Streben, seine fürstliche Macht zu mehren auf seine Haltung eingewirkt hat, aber nie hat er etwas anderes gewollt als das Beste seines Landes und die Förderung des Evangeliums, das ihm selbst zum höchsten Schatz geworden war. Sein Wahlspruch lautete „Aliis inserviendo consumor“, und diesem Wahlspruch entsprechend hat er gehandelt. Ernst starb wenige Wochen vor Luther am 11. Januar 1546. Seine vier Söhne waren noch unmündig, aber die evangelische Kirche war im Lüneburger Lande bereits so fest begründet, daß sie auch eine vormundschaftliche Regierung und die unglückliche Zeit des Schmalkaldischen Krieges überdauern konnte. Bis auf diesen Tag trägt das kirchliche Leben im Lüneburger Lande noch denselben Charakter, den ihm Ernst aufgeprägt hat.

G. Uhlhorn D.

Ernst I., der Fromme, Herzog von Sachsen-Gotha und Altenburg, gestorben 1675. — Gelbke, Historisch-altenmäßige Darstellung des Lebens Ernst d. Frommen, Gotha 1810, 3 Bde; A. Beck, Ernst der Fromme, Weimar 1865, 2 Bde; derselbe AdB 6 (1877), S. 302—308; (W. Böhne, Das Informationswerk Ernst des Frommen von Gotha, Leipzig 1885; derselbe, Die Erziehung der Kinder Ernst des Frommen von Gotha, Chemnitz 1887); W. Böhne, Die pädagogischen Bestrebungen Ernst des Frommen von Gotha, nach den archivalischen Quellen dargestellt, Gotha 1888; G. Kreyenberg, Ernst der Fromme. Ein Lebens- und Kulturbild aus dem 17. Jahrhundert, Frankfurt a/M. 1890; R. Pahner, Der Versuch des Herzogs Ernst des Frommen von Gotha zur Gründung eines adeligen Fräuleinstiftes um 1670: Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte 3 (1893), S. 176—193; A. Braem, Der gothaische Schulmethodus. Eine kritische Untersuchung über die ersten Spuren des Pietismus in der Pädagogik des siebzehnten Jahrhunderts, Diss. Erlangen, Berlin 1897; E. Devrient, Die älteren Ernestiner. Eine genealogische Charakteristik: Vierteljahrsschrift für Wappen-, Siegel- u. Familienkunde 25. J., Berlin, C. Heymann, 1897, S. 84—90; J. Kunz, Herzog Ernst des Fr. Verdienste um die evang. Gesamtkirche NkZ 9. J. (1898), S. 156—210; Porträts, Verzeichnis bei Devrient, a. a. O. S. 120.

Ernst war der neunte Sohn des frommen Herzogs Johann (gest. 1605) und der edlen, als echte Askanierin kinderreichen, Dorothea Maria von Anhalt-Cöthen (gest. 1617); geboren am 25. Dezember 1601 auf dem Schlosse zu Altenburg. Begabt, doch nicht sehr kräftig, wurde er streng erzogen; unter seinen Lehrern der Historiker des schmalkaldischen Krieges, Friedr. Hortleder (AdB 13 [1881], S. 165—169), Hofprediger Joh. Kromayr, der durch seltsames und barsches Wesen ihn nicht anmutende Ratichius (AdB 27 [1888], S. 358—364); die mathematischen seine Lieblingsstudien. Der Grundzug des jung Verwaisten, auch durch anderes, eigenes wie allgemeines Mißgeschick Frühreifen war Frömmigkeit damaligen Gepräges; vierjährig erbat er als Weihnachtsgeschenk eine Bibel, elfjährig empfing er das Abendmahl. Mit achtzehn Jahren wurde er in den Palmenorden aufgenommen als der „bitterfüße“, sein Sinnspruch: Das Kreuz zwar bitter ist, doch endlich füße wird, wann uns daraus erlöst Christ, der getreue Hirt.

Während der älteste Bruder Joh. Ernst (gest. 1626) als Oberst zum Winterkönig nach Böhmen zog, führte E. vorübergehend die Landes-Regierung. Von Gustaf Adolf zum Reiter-Oberst ernannt begleitete er diesen durch ganz Bayern. Eine Furt suchend durchschwamm er den Lech, bahnte damit zwar den schwedischen Truppen den Weg zum Siege über Tilly, geriet aber selbst an den Rand des Grabes; in der Schlacht bei Lützen hielt er Pappenheim auf; zu Ehren des gefallenen Löwen aus Mitternacht ließ er in Weimar einen Trauergottesdienst abhalten. Am 21. Juli 1633 wurde er von seinem Bruder, Herzog Bernhard von Weimar, mit der Verwaltung des Herzogtums Franken betraut (G. Droysen, Bernhard von Weimar. Leipzig 1885. 1, S. 190 ff.), das freilich bereits im nächsten Jahre durch die Niederlage der Schweden bei Nördlingen wieder verloren ging. Schon hier entfaltete E. eine ausgezeichnete und vielseitige Thätigkeit. Er verbesserte die Weinkultur, half der Landwirtschaft auf, förderte Handel und Verkehr. Für die Neugestaltung des Kirchen- und Schulwesens gewann er Georg Calixt (s. d. A. Bd III, 642); von diesem, der theologischen Fakultät zu Jena, Theologen und Schulmännern in Weimar wurden gründliche und ziemlich übereinstimmende Gutachten erstattet; man faßte den Plan, die ersten Simultanschulen einzurichten. Sogar Fürstbischof Franz von Hatzfeld anerkannte nach seiner Rückkehr nach Würzburg, daß durch E.s ungemeine Sorgfalt und weise Sparsamkeit das Land in einen besseren Zustande gebracht wäre als unter seiner eigenen Verwaltung. Nach der Nördlinger Schlacht begab sich E., der anders wie Bernhard dem Prager Frieden beigetreten war, in sein Land, das nun der Tummelplatz für Kaiserliche und Schweden wurde.

Digitized by Google

Als regierender Fürst (seit 1640) — er herrschte am Ende seines Lebens über Sachsen-Coburg-Gotha, Sachsen-Altenburg, Sachsen-Meiningen-Hildburghausen — führte er, dank seinem Charakter und Verwaltungsgenie, eine goldene Zeit herauf nach der grauenvollen des Krieges der Schrecken, der erste Diener und die Seele seines Staates. Trotz der fünf hohen Kollegien, der Zuziehung der Landstände, der vielen tüchtigen Beamten, für deren Auswahl nie Geburt oder Gönnerschaft, sondern Tüchtigkeit entschied, unter denen die beiden Kanzler Geo. Frantzke (gest. 1659; AdB 7 [1878], S. 274—276) und Veit Ludwig von Seckendorf (gest. 1692; s. d. A.), sowie Konsistorial-Präsident Jak. Heinrich Heydenreich (gest. 1674) und General-Superintendent Salomon Glaß (gest. 1656; s. d. A.) hervorzuheben sind, behielt er sich, in unermüdlicher Arbeitslust, die Warnung beherzigend: „Princeps otiosus Deo exosus", allenthalben sorgfältigste Prüfung selbst vor. Durch seine am eigenen Leibe und Hause anfangende Sparsamkeit, die großartige Freigebigkeit ermöglichte und zuweilen standesgemäßen Prunk nicht ausschloß, befreite er das Land von seiner Schuldenlast, ja hinterließ einen beträchtlichen Schatz und hat doch Abgaben erlassen, geschweige daß er keine neuen Steuern auflegte. In seiner Wahrheitsliebe und Leutseligkeit ging er, ein Thüringischer Harun al Raschid, wohl verkleidet einher, um aus dem Munde des Volkes seine Klagen und Wünsche zu vernehmen, obschon jeder Unterthan freien Zutritt hatte.

Neben die Sorge für die durch Kriegsnachzügler, Landstreicher und Zigeuner gefährdete öffentliche Sicherheit trat die Besserung des Gerichtswesens; die erneuerte Landesordnung (1653) diente sogar anderen Staaten zum Muster. Bestechlichkeit und Kniffe der Richter wurden unerbittlich geahndet; solchen schickte E. den 101. Psalm und entließ sie; daher das Sprichwort: der Herzogspsalm wird dir vorgelesen werden. Trotzdem E. gern Strenge mit Milde paarte, stand er nicht so hoch über seinem Geschlecht, um die Folter abzuschaffen, obgleich er sie beschränkte; vollends raubt ihm der Makel viel von seinem Ruhmesglanz, daß er, allerdings im Jahrhundert des Teufels und der Hexen, sich dem Wahnsinn der Hexenprozesse nicht entwand, sonst dem Aberglauben abhold, ein Feind der Alchimisterei. Unserer Entwickelung voraus verbot er Duelle ganz; bei tötlichem Ausgange traf den Mörder Todesstrafe.

Nicht nur heimliche Verlöbnisse, Kleider-Aufwand, Voll-, Zu- und Gleich-Saufen wurde verpönt, die Verordnungen erstreckten sich bis auf Stall, Küche und Keller.

Für erste Hilfe in Ermangelung eines Arztes — Quacksalber sind widerraten — wurde ein Schriftchen ausgegeben, zur Erkennung von Krankheiten und Anwendung von Hausmitteln.

Ackerbau, Handel, Gewerbe, Wissenschaft und Kunst wurden gefördert durch geldlich unterstützte Urbarmachung, Ablösung der Frohndienste mittelst Erbzinses, Erlaubnis, schädigende Tiere zu pirschen; durch Regelung von Münze, Maß und Gewicht, der Löhnung von Dienstboten und Arbeitern. Es wurden Verhandlungen eingeleitet, Werra, Unstrut und Saale schiffbar zu machen.

An Stelle des Grimmenstein wurde das Residenzschloß Friedenstein in Gotha erbaut, dessen wissenschaftliche und Kunst-Sammlungen, Münzkabinett und Raritätenkammer dem Herzog ihr Entstehen danken; die Bibliothek wurde nach seinen Lebzeiten eine der größten Deutschlands. Eine Reihe von Kirchen erhob sich. Überhaupt waren E.s Einrichtungen und Bestrebungen in Kirchen- und Schul-Sachen am merkwürdigsten. Um über diese seine Ansichten zu klären, ließ er sich viele, oft sehr ausführliche Gutachten ausarbeiten.

Er berief den Ratichianer Sigismund Evenius (P. Stötzner, S. Ev. Eine Beitrag zur Geschichte des Ratichianismus. Beilage zum Jahresbericht des Gymnasiums zu Zwickau. Ostern 1895; G. Schmid, S. Ev. Jn: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 4 [1895], S. 306—313) nach Weimar, der der geistige Urheber aller seiner Umbildungspläne wurde. Die Lehrgegenstände sollten nach der Anweisung von Ratke und Comenius (s. den A. Bd IV S. 247) behandelt werden. Ernst ist der Vater der heutigen Volksschule durch den von Andr. Reyher in die letzte Form gebrachten „Schulmethodus" (1642, 1883), diese bedeutendste Schulordnung des Jahrhunderts, die in der Erziehungsgeschichte einen Einschnitt macht und für viele deutsche Länder zum Vorbild wurde. Sie führte zum erstenmale die Sachkenntnisse in die (dreiklassige) Volksschule ein (Schulzwang vom 5. bis 12. Jahre); die Lehrbücher waren ebenso trefflich als billig. Die Lehrer erklommen eine höhere Stufe durch Steigerung ihres Ansehens und Gehaltes. Es ging die Rede, E.s Bauern wären gelehrter als irgendwo anders die Städter und Edelleute; als er starb, soll niemand in seinem Lande des Lesens und notdürftigen Schreibens unkundig gewesen sein. Auch das von Myconius (s. d. A.) gestiftete Gymnasium in Gotha wurde um-

Digitized by Google

geformt, in eine Gymnasial- und Real-Anstalt gegabelt (L. Weniger, Ratichius, Kromayer und der Neue Methodus an der Schule zu Weimar in: Zeitschrift für Thüringische Geschichte und Altertumskunde. NF 10. Bd [1896], S. 245—283). Nicht nur aus allen deutschen Landen, auch aus Schweden, Rußland, Polen und Ungarn lockte die Musterschule im evangelischen Zion Zöglinge herbei; A. H. Francke (s. d. A.) empfing hier Anregung zu seinem Lebenswerk. Nicht minder widmete sich E. der Universität Jena, obwohl er die längste Zeit seiner Regierung nur ein Viertel derselben innehatte, durch Aufbesserung der Professoren-Gehalte und eine Instruktion für die Studien seiner Landeskinder, bei der das Übermaß der religiösen Vorschriften auffällt. Dieses kennzeichnet überhaupt seine Bemühungen im Kirchenwesen, ein Tadel, der in den Beinamen Bet-Fürst, Bet-Ernst sich ausspricht, der aber in der furchtbaren Verwahrlosung durch den Krieg Erklärung und Entschuldigung findet. Wie die Bibel sein tägliches Hand- und Reise-Buch war, wie er zur Todesmahnung Menschen- und Tier-Skelette in seinem Gemach aufgestellt hatte, ließ er es unablässig sich angelegen sein, Familie und Volk mit Religiosität streng lutherischen Gepräges zu durchtränken. Er bestellte die Kirchenämter mit tüchtigen Pfarrern und sorgte für ihr festes Einkommen, auch für einen Wittwenfiskus der Geistlichen und Lehrer. Oft wohnte er dem Examen der Kandidaten persönlich bei. Die Pfarrer hatten nach den drei Hauptsymbolen, der invariata, Apologie, den schmalkaldischen Artikeln, Luthers beiden Katechismen nebst der Konkordienformel zu predigen, lateinischer und frembartiger Worte, gelehrter weltlicher Anführungen und aller Streitfragen sich zu enthalten. Zu ihrer Überwachung dienten Kirchen-Inspektoren. E. selbst führte in der Regel ein Verzeichnis sämtlicher Pfarrer und Lehrer bei sich und suchte sie auf Reisen nicht selten auf. Das gesamte Kirchen- und Schulwesen unterstand dem Konsistorium in Gotha, dem E. vorzusitzen pflegte, zu dessen Erleichterung Unter-Konsistorien und geistliche Untergerichte in den Ämtern, Städten und adligen Gerichten eingesetzt wurden. Es ergingen Bestimmungen über zweckmäßige Verteilung der Predigten auf die Sonn- und Festtage. An allen diesen sollten von den Geistlichen zwei Kapitel aus der Bibel vor dem Altar verlesen werden, mit Benutzung der Summarien aus Glaß' biblischem Handbüchlein; in zwei Jahren kam man mit der ganzen Bibel durch. Dagegen wurde das allzu lange Singen nebst den Vorspielen beschränkt, die lateinischen Gesänge in der Kirche abgeschafft, sonst die Kirchenmusik gepflegt. Am tiefsten griff das Informationswerk, ein bis ins Alter ausgedehnter religiöser Fortbildungs-Unterricht, in Katechismus-Übungen, ohne biblische Geschichte. Man that darin freilich des Guten zu viel. Nicht genug mit Katechismus-Predigten, Visitations-, Beicht-, Gevatter-, Braut-Examina, mit dem Vorlesen je eines ganzen Hauptstückes allsonntäglich und an jedem der beiden wöchentlichen Bettage, mit häuslichen Katechismus-Repetitionen, war bei jeder Morgen-, Mittag- und Abend-Andacht außer dem Glauben und Vaterunser ein Stück aus dem Katechismus zu sprechen, ja bei den gewöhnlichen Erholungs-Zusammenkünften sollten die Leute sich über den Katechismus unterhalten, aus ihm ihre Tischgespräche entnehmen.

Der starre Zwang machte vollends die religiöse Überbürdung manchem verhaßt, die anderen nicht empfindlich, vielen ein Segen war. Mehrere Fürsten wurden für das Informationswerk gewonnen; auch E.s Sohn, Friedrich I., zeigte rührigen Eifer dafür, sogar dessen Nachfolger, der prunkliebende Friedrich II. Es hat sich wider Erwarten behauptet; wenn auch verschiedentlich eingegangen oder ermäßigt, besteht es gesetzlich noch immer.

Zur Pflege der Sonntagsheiligung erging das Verbot zu tanzen, Kegel-, Karten-, oder anderes Spiel zu treiben. Sittenmeister sahen in Städten und Dörfern zum Rechten. So fanden die Unterthanen auf jeder Lebensstufe von der Geburt bis zum Grabe die eingehendsten, oft peinlichen und kleinlichen Vorschriften für ihr religiöses und sittliches Wohlverhalten. Weil von vielen die sieben letzten Artikel der Augustana bei der jährlichen kirchlichen Vorlesung nicht recht verstanden wurden, sind sie im Sonderdruck verbreitet worden. Als aeternum sacrosanctae veritatis monumentum wurde, trotz Anfeindungen von rechts und links, die vom Herzog veranlaßte Bibel-Erklärung gefeiert und oft Aufschlag gebend aufgeführt, die alle damalige Weltkunde um die h. Schrift versammelte und durch sie beherrschte, diese ernestinische, weimarische oder gothaische, nürnberger (nach dem Druckort), jenaische (nach den Haupt-Erklärern), auch Kurfürsten-Bibel (unter den Kupferstichen befanden sich Bildnisse von elf sächsischen Kurfürsten). Die Überprüfer waren Joh. Major, Joh. Gerhard, Joh. Himmel (triga theologorum johannitica), zu denen bald Joh. Mich. Dilherr und statt Gerhard Glassius trat (O quadrigam ad res tantas aptissimam, quam non Minerva sed Deus ipse invenit!) (Frank, Die jenaische Theologie in ihrer geschichtlichen Entwickelung, Leipzig 1858 S. 38).

Digitized by Google

Luthers Überſetzung wurde von einer „nur auf das Richtige, allgemein Faßliche bedachten, alle Streitpunkte ausſcheidenden, möglichſt kurzen" — in Wahrheit etwas breiten — „Erklärung" nach dem Grundtexte begleitet; die beſten Ausgaben 1641, 1643/44, die zwölfte bereits 1720, die letzte in St. Louis 1880 f. (ſ. d. A. Bibelwerke Bd III S. 180, 50—181, 26). Das erſte gothaiſche Geſangbuch folgte 1666; mehrere Andachtsbücher wurden von E. zu hunderten verſchenkt. Dank ſeiner Vorliebe für kirchengeſchichtliche Studien wurde Chyträus' (ſ. d. A. Bd IV S. 112) Historia Augustan. Confession. neu aufgelegt und den Kirchen des Landes gewidmet; auch von Seckendorffs commentarius de Lutheranismo und Hortleders Urkundenbuch verdanken ihm ihr Entſtehen.

Mannigfach waren E.s Bemühungen für die allgemeinen Angelegenheiten des Proteſtantismus, über den Rahmen ſeiner Landeskirche hinaus. Zunächſt der Plan des collegium Hunnianum. Bereits i. J. 1632 hatte Superintendent Nik. Hunnius (ſ. d. A.) zu Lübeck vorgeſchlagen, ein ſtändiges collegium von gelehrten Männern, namentlich Theologen einzurichten, um erbauliche und andere nützliche Schriften abzufaſſen, die innerproteſtantiſchen Fehden beſtändig zu unterſuchen und bis zur Widerſpruchsloſigkeit zu erörtern, über alle Kirchen, niedere und hohe Schulen, ſowie theologiſche Schriften Aufſicht zu führen, gegen alle Feinde der Evangeliſchen zu kämpfen nnd die Beilegung aller Religionsſtreitigkeiten anzubahnen. Trotz vieler Verſuche an proteſtantiſchen Höfen ſah E. dieſen phantaſtiſchen Plan ſcheitern.

Die ſynkretiſtiſchen Streitigkeiten (ſ. d. A.), die er für unnötiges Gezänk hielt, verſuchte er durch Konvente und Gutachten — unter denen auch eines von Spener (ſ. d. A.) — beizuzulegen, auf der Seite von Joh. Muſäus (ſ. d. A.) ſtehend, ſo daß er als calviniſch verdächtigt wurde.

Er verwendete ſich für ſeine öſterreichiſchen Glaubensgenoſſen beim Kaiſer und wollte ſie in Gotha anſiedeln, obwohl oder weil er ein treuer Anhänger desſelben war, von dieſem hochgehalten wurde und Beweiſe ſeines Wohlwollens erhielt. Er bemühte ſich, die einzelnen Reichsſtände in gutem Einvernehmen mit dem Reichsoberhaupt zu erhalten und wurde von ihm mit vielen Reichs-Kommiſſionen betraut. Sein erprobter Rat wurde überhaupt gern von anderen Fürſten eingeholt.

Sogar der evangeliſch-lutheriſchen Kirche in der deutſchen Sloboda (Vorſtadt) Moskaus wurde er ein Wohlthäter und trat in ein Freundſchaftsverhältnis mit dem Czaren, der Geſandte an die europäiſchen Höfe ſchickte, um ſie zum Kampf gegen den Halbmond aufzurufen. Um dem Luthertum in Abeſſinien eine Stätte zu bereiten, wofür ein Zufall Anknüpfung geboten hatte, wurde dorthin eine Geſandtſchaft abgeordnet, die ihr Ziel nicht erreichte und durch Wanslebens (AdB 41 [1896], S. 159—162) Betrug befleckt iſt; unter die Miſſionsverſuche kann ſie kaum gerechnet werden (RE X³ [1882], S. 42).

Ein getreues Spiegelbild des Landesvaters giebt der Familienvater. Am Hofe herrſchte ſtrenge Zucht; das ſchlichte, arbeitſame Leben war mit religiöſen Übungen ſtark durchſetzt. Auch hier Verordnungen über Verordnungen! Selbſt für ſeine Gattin, Eliſabeth Sophia zu Sachſen-Altenburg (geb. 10. Oktober 1619), die er in prunkvoller Hochzeit am 24. Oktober 1636 geehlicht (geſt. 20. Dezember 1680), deren Sanftmut und Frömmigkeit gerühmt wird, hatte er eine Inſtruktion aufgeſetzt. Sie ſchenkte ihm achtzehn Kinder (zwölf Knaben), von denen beim Tode des Vaters noch ſieben Söhne und zwei Töchter lebten. Für die geiſtig und körperlich muſterhafte Erziehung wurde nichts verſäumt bis in die kleinſte Äußerlichkeit. Bei den älteren Prinzen war Latein die Unterrichtsſprache in den meiſten Fächern, nur allmählich vom Franzöſiſchen abgelöſt; an den lateiniſchen Übungen nahmen auch die Prinzeſſinnen teil, Griechiſch fehlte. Geſchichte galt als beſonders wichtig, ferner Philoſophie, Logik, Recht, am wenigſten die durch die letzte Vergangenheit verhaßte Kriegskunſt. Der häusliche Unterricht wurde durch Reiſen und Beſuch von Hochſchulen beendet; darauf folgte der Staatsdienſt. Die religiöſe Pflege wurde wieder übertrieben, indem die Kinder bereits vom vierten Jahre an dem Gottesdienſt anwohnen mußten. Die Selbſtzucht und Durchbildung des Charakters unterſtützten peinlich geführte Tagebücher. Nicht ein Kind iſt mißraten; das ſiebente war der Thronfolger, das zehnte, Heinrich, der ſchwarze Prinz, Soldat und Erbauungsſchriftſteller.

„In silentio et spe" erwartete E., ſeines Lebens würdig, den Tod, den der Schlag herbeiführte (26. März 1675); „es war der erſte Schmerz, den er ſeinen Unterthanen bereitete". Der Ruf dieſes Retters und Erziehers ſeines Volkes war über Deutſchland hinaus gedrungen, Cromwell rechnete ihn zu den einſichtsvollſten Fürſten; in ihm verleiblichte ſich „der Gedanke des proteſtantiſch-patriarchaliſchen Fürſtentums, einer chriſtlichen

Digitized by Google

Regierung von Staat und Kirche in treuer Sorge für beide". Der Enkel, Herzog Friedrich II., ließ ihm 1728 ein prächtiges Denkmal in der Margaretenkirche zu Gotha errichten. **Georg Loesche.**

Ernte bei den Hebräern s. Bd. I S. 137,1—138,18.

Erntefest s. Feste, kirchliche.

Erpenius, Thomas, gest. 1624. — P. Scriverius „Manes Erpeniani", Leiden 1625, 4°, und Rödiger in Ersch und Gruber, Allgem. Encykl., Sekt. I, Teil 37, S. 359 f.

Th. Erpenius, eigentlich van Erpe, ausgezeichneter holländischer Orientalist, hochverdient um die arabische Grammatik und die biblische Übersetzungslitteratur Vorderasiens, ward am 7. September 1584 zu Gorkum in Südholland geboren und erhielt seine Bildung in Middelburg, besonders aber in Leiden, wo während seiner Universitätsstudien der treffliche Josef Scaliger einen tiefen Einfluß auf ihn übte und ihn besonders veranlaßte, mit der Theologie ein gründliches Studium der orientalischen Sprachen zu verbinden. Seine hervorragende Begabung ließ ihn seinen akademischen Kursus früh abschließen, und er suchte bald auf ausgedehnten Reisen in Frankreich, Deutschland, Italien und England, teils durch den Unterricht des Abu-dakn (Josephus Barbatus) in Paris, wo er auch mit Is. Casaubonus ein in dem gedruckten Briefwechsel bezeugtes Freundschaftsverhältnis einging, teils durch unmittelbaren Verkehr mit geborenen Orientalen, besonders in dem damals noch so belebten Venedig, sich auf ein wirkungsreiches Lehramt vorzubereiten. Fast unmittelbar nach seiner Rückkehr wurde er im Februar 1613 zum Professor der orientalischen Sprachen in Leiden ernannt, bei welcher Gelegenheit er die in den „Orationes tres" (Leiden 1621) gedruckte Rede „De lingua arabica" hielt. Seine Thätigkeit war eine glänzende; das nachher ihm verliehene Amt eines Regierungsdolmetschers hielt ihn im lebendigen Zusammenhange mit dem Orient selbst; seine Vortragsweise wird als frisch und höchst anregend gerühmt; eine von ihm selbst angelegte Druckerei war bestimmt, die nötigen litterarischen Hilfsmittel zu beschaffen. Der Antritt seiner Professur ist durch die Veröffentlichung der „Grammatica arabica" (Leiden 1613, 4°) bezeichnet, welche, wie die aus ihr gekürzten „Rudimenta linguae arabicae" (1620, 8°) sehr häufig aufgelegt und überarbeitet und eigentlich erst nach zwei Jahrhunderten durch de Sacys große Arbeiten antiquiert wurden. Der Tod seines Gönners Joh. Scaliger (1609) gab ihm Veranlassung, dessen Ausgabe der Proverbiorum arabicorum centuriae duae (1614, 4°, wiederholt 1623, 8°, und einzelne Teile davon öfter) abzuschließen. Aus dem Unterrichtsbedürfnis ging im folgenden Jahre die erste Ausgabe der Lokman-Fabeln hervor: „Locmani sapientis fabulae" (1615, 7°), welche an Inhalt unbedeutenden, im Stil nachlässigen Textstücke von da ab höchst sonderbarerweise die Arabisten fast ununterbrochen beschäftigt haben. Um dieselbe Zeit beginnt Erpenius für die arabischen Übersetzungen der heiligen Schrift thätig zu werden. In demselben Jahre mit Lokmans Fabeln veröffentlicht er „Pauli Apostoli ad Romanos epistola. Arabice" (1615, 4°), dem jedoch auch der Galaterbrief beigegeben war, und im folgenden das „Novum D. N. Jesu Christi Testamentum. Arabice" (1616, 4°). Obgleich dieser letzteren Ausgabe eine Scaligersche Handschrift in Leiden, welche dem späteren Mittelalter angehören muß, zu Grunde gelegt ist, so hat doch Erpenius noch andere, jetzt wahrscheinlich in Cambridge befindliche Texte herbeigezogen, und die Übersetzung erscheint als eine durchaus ungleichmäßige, ohne kritische Einheit. Im allgemeinen geben die Evangelien auf den griechischen Text, Apostelgeschichte und Briefe auf die Peschitta, die Offenbarung auf eine koptische Quelle zurück; zu den Evangelien kann man jetzt mit Nutzen vergleichen: Die vier Evangelien, arabisch aus der Wiener Handschrift herausgegeben von P. de Lagarde" (Leipzig 1864, 8°), wo die Abweichungen des Textes des Erpenius genau angegeben sind. Hiermit war Erpenius unmittelbar in die biblische Wissenschaft und in die Theologie überhaupt eingetreten, für die er auch durch seine glücklichen Unterhandlungen mit dem reformierten Theologen Andreas Rivet, welchen er endlich für Holland gewinnt, bedeutend wird. Um ihm nach dieser Seite einen größeren Wirkungskreis zu eröffnen, wurde ihm 1619 eine besondere Professur des Hebräischen (für welches die Universität bereits ein Ordinariat besaß) verliehen; die Antrittsrede findet sich in den bereits erwähnten „Orationes tres" vom Jahre 1621. Er beabsichtigte nun, die arabische Übersetzung des „Saadia" herauszugeben, wenn er sie vollständig fände; einstweilen gab er den „Pentateuchus Mosis. Arabice" (1622, 4°) heraus, in dessen Wertschätzung er sich durch die genaue Überein-

Digitized by Google

stimmung der Übersetzung mit dem masoretischen Texte bestehen ließ, während diese Arbeit eines afrikanischen Juden kaum des 13., eher des 14. Jahrhunderts höchstens einige Bedeutung für die Geschichte des Bulgär-Arabischen hat. Die Ausgabe ist in dieser Hinsicht unter dem Namen Arabs Erpenii bekannt. Ziemlich vergessen ist seine „Grammatica ebraea generalis" (1621, 8°, nach seinem Tode noch zweimal gedruckt). Großen Arbeiten und Entwürfen wurde er, der eben Vierzigjährige, durch seinen bei einer allgemeinen Seuche am 13. November 1624 erfolgten Tod entrissen. Die Ausgabe des beachtenswerten christlich-arabischen Historikers Ibn al-'Amîd al-Makîn beendete sein großer Nachfolger Golius („Historia saracenica auctore Georgio Elmacino", Leiden 1625 fol.); desgleichen erschienen noch „Psalmi Davidis, Syriace" (1625, 4°), an deren Erläuterung er durch den Tod verhindert wurde, und welche Dathe in seiner neuen Hallischen Ausgabe 1768 zwar vokalisierte, aber sonst nicht verbesserte, und durch die Fürsorge C. l'Empereurs eine „Grammatica syrica et chaldaea" (Amsterdam 1628, 12°). Es ist hier nicht näher anzuführen, daß er außer verschiedenen kleineren Abhandlungen auch einiges von arabischen Nationalgrammatikern veröffentlicht hat („Grammatica dicta Giaramia et Libellus centum regentium", 1617, 4°); doch diente die nicht allein für ihre Zeit achtungswerte Verbindung biblischer Wissenschaft und arabischer Philologie in Erpenius sehr wesentlich dazu, den Höhepunkt dieser ganzen Richtung in Alb. Schultens herbeizuführen.

R. Gosche † (Socin).

Erscheinungen Gottes s. Theophanie.

Erstgeburt s. Familie und Ehe bei den Hebräern.

Erstlicktes s. Speisegesetze.

Erstlinge und Erstlingsopfer. — J. R. Gruner, De primitiarum oblatione et consecratione, Lugd. Batav. 1739 (auch in Ugolini Thesaurus antiquitatum sacrarum, tom. XVII). Vgl. die biblischen Realwörterbücher und Archäologien, sowie die Kommentare, insbesondere Dillmanns Komm. zu Ex-Lev und Nu-Dt-Jos.

Es war im Altertum wie bei vielen Völkern so auch bei den Hebräern Sitte, die Erstlinge (ἀπαρχαί, primitiae) d. i. den ersten Ertrag der Landesfrüchte und der Tiere der Gottheit zu weihen und darzubringen, was einen wesentlichen Teil des Opferkultus bildete (vgl. Dillmann zu Le 23, 14 und betreffs der semitischen Völker Rob. Smith, Lectures on the religion of the Semites I,[2] pp. 443 sq. 104. 210. 220 sq.). Zur Bezeichnung des allgemeinen Begriffes „Erstling" dient im Hebräischen רֵאשִׁית (eig. das Erste wovon, z. B. Pr 8, 22; daher Dt 33, 21, wo aus dem Zusammenhange der Genetiv „Land" zu ergänzen ist, auch s. v. a. Erstlingsgebiet), besonders mit den Genetiven „der Ernte" (Le 23, 10), der Früchte des Landes (Dt 26, 2. 10; Ez 44, 30, vgl. Dt 18, 4; Neh 10, 38, wo die Produkte einzeln aufgezählt sind). Dagegen ist בִּכּוּרִים spezielle Bezeichnung für die Erstlingsfrüchte (Le 23, 20; Ex 23, 16; 34, 22; Nu 18, 13; Neh 10, 36; 13, 31 von neuem Getreide und von neuen Baumfrüchten, wie Nah 3, 12 von Feigen und Nu 13, 20 von Weintrauben), auch in der Verbindung מִנְחַת בִּכּוּרִים „Speisopfer von [als Erstlingsgabe dargebrachter] neuer Frucht" Le 2, 14 und לֶחֶם הַבִּכּוּרִים „das aus solchem frischen Getreide bereitete Brot" Le 23, 20 vgl. V. 17; 2 Kg 4, 42. Einigemale (Ex 23, 19; 34, 26; Ez. 44, 30) sind auch beide Ausdrücke miteinander in der Weise verbunden, daß רֵאשִׁית als der allgemeine durch ein als Epexegese beigefügtes בִּכּוּרִים näher bestimmt wird, wo also durch das רֵאשִׁית nicht etwa nur ein Teil, und zwar weder der früheste gereifte, noch auch der vorzüglichste Teil der Erstlinge bezeichnet wird. Auch wird רֵאשִׁית allein zur Bezeichnung der vegetabilischen Erstlingsgaben verwendet (Le 2, 12), was umsoweniger mißverständlich war, da für die Erstlinge von Menschen und Tieren, also die Erstgeburten, nie רֵאשִׁית, sondern immer nur פֶּטֶר רֶחֶם (Ex 13, 2. 15; 34, 19; Nu 3, 12; 18, 15; Ez 20, 26) oder durch bloßes פֶּטֶר (Ex 13, 12 f. 34, 20) gesagt wird, außer in der poetischen Redeweise „Erstling der Kraft jemandes" zur Bezeichnung des Erstgeborenen (Gen 49, 3; Dt 21, 17; Ps 78, 51). Da die Erstlinge mit zu den heiligen Abgaben (s. d. A. Abgaben bei den Hebräern Bd I S. 89) gehören, so umfaßt der Ausdruck תְּרוּמָה (eig. Hebe d. i. Abhub), wenn er in seiner allgemeinsten Bedeutung zur Bezeichnung jedweder heiligen Gabe steht (wie Le 22, 12; Nu 5, 9), neben den Jahve zukommenden Erstgeburten, dem Zehnten, Gebannten und Beuteanteil auch die Erstlinge mit (Nu 15, 19 f.; 18, 11 ff.; 31, 41); und so kommt

Digitized by Google

es, daß Dt 12, 6. 11. 17 dieser allgemeine Ausdruck תְּרוּמָה gebraucht ist, wo dem Zusammenhange nach insbesondere, wenn auch nicht ausschließlich, die Erstlinge gemeint sind.

Die Pflicht, Jahve von den Erstlingen der Landesfrüchte darzubringen, resultiert aus der Erwägung, daß aller Ernte- und Herbstsegen ein Geschenk Jahves sei, der ja auch das Land, das diese Früchte hervorbringt, den Israeliten zum Eigentum gegeben habe (Le 26, 4 ff.; Dt 26, 3). Der Dankbarkeit hierfür Ausdruck zu geben, dienen insbesondere die zu den Erstlingen im weiteren Sinne gehörenden Erstlingsgaben, welche an den Festen im Namen des ganzen Volkes dargebracht wurden: 1. die Erstlingsgarbe, die zur feierlichen Eröffnung der Ernte (jedenfalls von den reifen Ähren der Gerste, mit der die Ernte begann) „am andern Tage nach dem Sabbath" (d. i. wohl: an dem Tage nach dem in die Mazzothwoche fallenden Wochensabbath; s. Dillmann zu Le 23, 11) zwar nicht geopfert, so doch „gewoben" wurde, während gleichzeitig ein Brandopfer, bestehend in einem jährigen Lamme samt Speis- und Trankopfer dargebracht wurde (Le 23, 10—14), und 2. die zwei aus gesäuertem Teige (von 2 Zehnteln [Epha] Feinmehl, was etwa noch einmal soviel wie die Erstlingsgarbe ausmacht) gebackenen Erstlingsbrote, die 7 Wochen später zusammen mit 2jährigen Lämmern als Heilsopfer „gewoben" wurden (Le 23, 15—21; die in V. 18 als Begleitopfer zu den Broten genannten Opfer sind als Glossierung aus Nu 28, 27 ff. in den Text gekommen, also zu streichen, s. Dillmann z. St.).

Von diesen Erstlingsgaben des Volkes sind zu unterscheiden die eigentlichen Erstlingsgaben, die jeder einzelne darzubringen hatte, wobei die Quantität, da sie im Gesetz nicht bestimmt ist, dem freien Willen der Darbringer überlassen war. Sie wurden teils im natürlichen Zustande abgeliefert, wie die Feld- und Baumfrüchte, der Honig und die Wolle; teils wurden sie schon verarbeitet dargebracht, wie die Erstlinge von Weinbergen und Olivenpflanzungen, die als Most und Öl abgeliefert wurden, und wie der Abhub vom Teig, der als Kuchen dargebracht wurde. Alle diese Erstlingsgaben an Jahve fielen den Priestern zu, die allein sie verzehren durften (außer in P: Nu 18, 11 ff., auch in D: Dt 18, 4, und Ez 44, 30); doch ersehen wir aus dem Dt (26, 1 ff.; vgl. 12, 6, s. o.), daß ein Teil davon (s. u.) auch zu Opfermahlzeiten verwendet wurde. Ebenso konnten auch von Erstlingsfrüchten, die an sich nicht auf den Altar kamen, wirkliche Opfer (freiwillig) dargebracht werden, die jedoch, da nur eine Askara verbrannt wurde, zum größten Teile auch den Priestern zufielen (Le 2, 14—16). Übrigens wurden die Erstlinge zu allen Zeiten viel regelmäßiger abgeliefert als die Erstgeburten und der Zehnten, wie aus Pr 3, 9 f; Mal 3, 8; Sir 35, 10; To 1, 6; 1 Mak 3, 49 hervorgeht, wo die Säumigen an die Erfüllung dieser religiösen Pflicht gemahnt werden. (Nach 2 Kg 4, 42 wurden auch dem Propheten Elisa von einem frommen Mann Erstlingsgaben dargebracht, was — zumal im Nordreiche, wo Propheten wie Elisa die Träger der reinen Jahvereligion waren — nicht besonders auffallen kann.) Wegen des heiligen Charakters der Erstlinge waren Mitglieder der Priesterfamilien, die etwa levitisch unrein waren, von dem Genusse ausgeschlossen (Nu 18, 11 ff.); auch durften sie nicht von Fremdlingen d. h. von Nichtangehörigen der Priesterfamilien gegessen werden (Le 22, 10. 13), worauf das Bild von Israel als Jahves Erstlingsertrag Jer 2, 3 zurückgeht.

Eine besondere, etwa der der Erstgeburten vom Vieh entsprechende Stellung nimmt unter den Erstlingen der Jahve darzubringende erste Ertrag junger Fruchtbäume (Le 19, 23—25) ein; hierzu wurden nicht die ersten Früchte überhaupt verwendet, sondern erst die Früchte des 4. Jahres, die in der Regel bereits ausreichend gut waren, wogegen man die in den ersten drei Jahren gewachsenen meist geringwertigen und wohl auch spärlichen Früchte weder sammeln noch essen durfte, sondern als eine vor der Heiligung des Fruchtertrags abzuthuende „Vorhaut" ansehen sollte. Die gewöhnlichen Erstlingsgaben, wie die Erstlinge der Feld- und Baumfrüchte, die in natürlichem Zustande dargebracht wurden, und die Erstlinge der Weinberge und Olivenpflanzungen, die als Most und Öl abgeliefert wurden, waren jährlich darzubringen. Betreffs der Erstlinge der Feld- und Baumfrüchte wird dabei näher angeordnet, daß sie ein jeder ungesäumt, d. h. zeitig und willig, zum Heiligtum bringen solle (Ex 22, 28, w. s., und 23, 19 im Bundesbuche, und 34, 26 bei J), und zwar (nach D) in einem Korbe, den der Priester vor dem Altar niedersetzte, während der Darbringer vor Jahve seine Gefühle in einem Dankgebet aussprechen sollte (Dt 26, 1 ff.); der Rest der Erstlinge (nicht ein Teil des Inhalts des Korbes nach geschehener Weihe) wurde zur Mahlzeit verwendet (s. Dillmann zu Dt 26, 11; vgl. hierzu auch Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäol. II, 256). Zu den jährlich darzubringenden Erstlingsgaben gehört auch der Kuchen, der beim erstmaligen Brotbacken von der neuen Frucht Jahve von dem Teige dargebracht wurde (Nu 15, 17—21). Da alle diese Erst-

Digitized by Google

linge das Einkommen der Prieſter bildeten, ſo wurden ſie in der ſpäteren Zeit in den Vorratskammern des Tempels geſammelt, um nach Bedarf für den Unterhalt der Prieſter, und wohl auch für gottesdienſtliche Zwecke, verwendet zu werden (2 Chr 31, 5. 11; Neh 10, 37. 39; 12, 44; 13, 5; Mal 3, 8. 10). Eine Erweiterung erfuhr die Pflicht der Ablieferung von „Erſtlingen" dadurch, daß nach der deuteronomiſchen Geſetzgebung (Dt 18, 4) auch „das Erſte der Kleinviehſchur", d. h. die Wolle von Schafen und Ziegen, den Prieſtern abgeliefert werden ſollte; und 2 Chr 31, 5 wird berichtet, daß das Volk zu Hiskias Zeit auch Erſtlinge vom Honig dargebracht habe, was deshalb an ſich nicht unwahrſcheinlich iſt, weil nach Le 2, 12 die in Backwerk beſtehenden Erſtlinge, die an die Prieſter abgeliefert wurden, mit Honig (oder mit Sauerteig) zubereitet ſein durften.

Da das altteſt. Geſetz über die Quantität und die Fruchtarten der darzubringenden Erſtlinge, ſowie über die Zeit und Modalität der Darbringung keine näheren Beſtimmungen enthält, ſo werden ſolche in der Miſchna, in den Traktaten Bikkurim und Terumoth (ſ. d. latein. Überſetzung in Surenhuſii Miſchna I, 200 ff. u. 320 ff.), ergänzend beigefügt, die z. T. in den ſpäteren Zeiten wirklich beobachtet worden ſein mögen: das Minimum der Erſtlinge wird bei den verarbeitet darzubringenden, wie Moſt und Öl, auf den 60. Teil der ganzen Ernte feſtgeſetzt (wogegen die Darbringung des 40. oder gar des 30. Teiles als Erweis beſonderer Freigebigkeit galt, Terum. 4, 3); die in natürlichem Zuſtande darzubringenden Erſtlinge, auf welche in der Miſchna der Ausdruck שִׁבְעָרִים eingeſchränkt wird, werden nur von den Dt 8, 8 genannten 7 Haupterzeugniſſen: Weizen, Gerſte, Weintrauben, Feigen, Granatäpfel, Oliven und Datteln (dieſe letzteren an Stelle des Honigs), gegeben; dabei ſollen nur die im heiligen Lande gewachſenen Früchte in Betracht kommen und die von Jeruſalem allzu weit weg Wohnenden durften ſie auch in getrocknetem Zuſtande abliefen; — die Darbringung der Erſtlinge in Jeruſalem, die wie ihre Abſonderung und Überbringung nach dem Tempel nach einem beſtimmten Ceremoniell (einer Erweiterung von Dt 26, 2 ff.) zu erfolgen hatte (vgl. die anſchauliche Schilderung eines Bikkurim-Zuges von der Landſchaft in den Tempel bei Delitzſch, Jüdiſches Handwerkerleben zur Zeit Jeſu, 1875, S. 66 f.), hatte nicht vor Pfingſten und nicht nach den Tempelweihfeſten zu erfolgen (Bikk. 1, 3); — die zum menſchlichen Gebrauche verarbeiteten Erſtlinge, die in der Miſchna ſpeziell תְּרוּמוֹת genannt werden, ſind nur überhaupt „an die Prieſter" (d. h. wohl: in die Prieſterſtädte) abzuliefern (Bikk. 2, 2) und mußten auch von Erzeugniſſen jüdiſcher Ländereien in Ägypten, Moabitis, Ammonitis, Syrien und Babylonien (nach Jos. Ant. 16, 6, 7 auch aus Kleinaſien) gegeben werden (doch ſcheinen die Juden entfernter Länder den Wert der Erſtlinge in Geld nach Jeruſalem eingeſandt zu haben, wie wohl die römiſche Judenſchaft, die nach Philo II, 568 die Erſtlinge einlieferte); — beim Genuß der Erſtlinge, insbeſondere der Terumoth, von ſeiten der Prieſter bezw. ihrer Familien ſind beſondere Beſtimmungen zu beachten; auch werden Strafen für die Laien feſtgeſetzt, die, vorſätzlich oder unbewußt, von den Erſtlingen etwas verzehrt haben.

Ryſſel.

Erthal, Franz Ludwig v., geſt. 1795. — Die Litteratur iſt aufgeführt in Leitſchuh, F., Franz Ludwig von Erthal, Fürſtbiſchof von Bamberg und Würzburg. Herzog von Franken . . . Bamberg 1894 S. 241—251. Vgl. des Unterzeichneten Abhandlung „Zum Gedächtnis des Fürſtbiſchofs Franz Ludwig von Erthal" im Archiv des hiſt. Vereins von Unterfranken u. Aſchaffenburg 37. Würzburg 1895.

Franz Ludwig v. Erthal, Fürſtbiſchof von Würzburg und Bamberg 1779—1795, war unter den letzten deutſchen kirchlich-weltlichen Fürſten unſtreitig die anziehendſte und verehrungswürdigſte Erſcheinung. Einer alten fränkiſchen Adelsfamilie entſtammt, trat er, wie ſeine beiden älteren Brüder Lothar Franz und Friedrich Karl Joſef (1774—1802 Erzbiſchof von Mainz) ſchon früh in den geiſtlichen Stand. Durch Aufnahme unter die Domicellare des Hochſtifts Würzburg 1740 wurde der zehnjährige in nahe Beziehung zu dem Bistum geſetzt, dem ſeine ruhmreiche Regententhätigkeit angehören ſollte. Den Grund zur juriſtiſchen Ausbildung legte er auf den Univerſitäten Würzburg und Mainz. Während eines längeren Aufenthaltes in Rom und Wien verſchaffte er ſich eine genaue Kenntnis der leitenden Perſönlichkeiten wie der maßgebenden Faktoren, des Rechtsgangs und der Geſchäftspraxis der römiſchen Kurie und des kaiſerlichen Hofes. Im Jahre 1763 trat er in die Domkapitel von Bamberg und Würzburg ein und wurde hierauf vom Fürſtbiſchof Adam Friedrich zum Präſidenten der weltlichen Regierung des Bistums Würzburg ernannt. Ein anderer, aber wenig lohnender Wirkungskreis wurde ihm 1768 vom Kaiſer Joſef II. durch Übertragung der Viſitation des Reichskammergerichts zu

Digitized by Google

Wetzlar angewiesen; nach weiteren sieben Jahren folgte die Berufung auf den hohen Posten eines österreichischen Konkommissärs am Reichstag zu Regensburg. Nach dem Tode Adam Friedrichs 1779 kam bei der Wiederbesetzung des Stuhles des hl. Burkhard er allein in Frage; mit Stimmeneinhelligkeit gewählt wurde er wenige Wochen darauf auch vom Domkapitel zu Bamberg zum Bischof dieses Bistums erkoren. Die beiden Hochstifter hat er bis an sein Lebensende Februar 1795 regiert.

Alles für die Unterthanen, aber alles durch den Herrscher — in diesem Satze vereinigten sich alle Regierungsmaximen Franz Ludwigs. Zeitgenosse Friedrichs d. Gr. und Josefs II. und ganz und gar durchdrungen von den Ideen der Aufklärung hat er all sein Sinnen und Sorgen darauf gerichtet, Licht und Glück, Zufriedenheit und Wohlstand um sich zu verbreiten, die Bevölkerung auf eine höhere sittliche und geistige Stufe zu heben und ihre materielle Lage günstiger zu gestalten. Ihm, dem obersten Seelsorger großer Sprengel standen ja ganz andere Machtmittel zur Verfügung als einem weltlichen Regenten; von ihnen hat er auch weisen und schonenden Gebrauch gemacht. Der fein und zart empfindende Fürst verschmähte die wenig wählerischen Staatsgrundsätze des aufgeklärten Despotismus seiner Zeit, seinem ganzen Wesen lag gewaltthätiges und rücksichtsloses Eingreifen in die verschiedenen Gebiete des bürgerlichen Lebens ferne; aber daß sie von ihm, und nur von ihm zu regeln seien, das sah er als seine Pflicht und sein Recht an. Wie seine Zeitgenossen auf großen und kleinen Thronen war er vom Gefühl seiner fürstlichen Stellung durchdrungen, und eifrigst darauf bedacht, den Unterthanen, den Mitfürsten, dem Kaiser und dem Papst gegenüber seine Machtbefugnisse zu wahren. Und hochangesehen war er denn auch während seiner ganzen Regierung. Im fränkischen Kreise war sein Rat und seine Stimme von größter Bedeutung. Die Konfession, und sein ganzer Lebensgang, nicht minder die stete Sorge vor Preußen, dem die fränkischen Markgrafschaften Ansbach und Bayreuth als sicheres Erbe winkten und damit die Führerrolle bei den protestantischen süddeutschen Reichsständen zufallen mußte, stellte ihn auf die Seite des Kaisers; aber die treue Ergebenheit, die er dem kaiserlichen Hofe bewies, artete doch so wenig in schwächliche Unterwürfigkeit aus, daß man in Wien ihn sogar preußischer Sympathien fähig hielt. Durch seine Weigerung, den Emser Punktationen beizutreten, trug er wesentlich zum Mißerfolg der Opposition der deutschen Metropoliten gegen den römischen Stuhl bei. Doch finden sich keine Spuren von einem regeren Verkehr, den er mit der Kurie gepflegt hätte und in der Verwaltung seines hohen kirchlichen Amtes ging er selbstständig den Weg, den ihm Gesetz und Herkommen und er selbst sich vorzeichnete.

So eifrig auch Franz Ludwig, der nie den geschulten Juristen verleugnet, in dem Bestreben war, das Recht zur Herrschaft zu bringen, so waren doch alle seine Regierungshandlungen Zeugnisse edelster Humanität. Die Todesstrafe zu verhängen kostete ihn die größte Ueberwindung, unter seinem milden Regiment entvölkerten sich die Gefängnisse. Seiner weisen Sparsamkeit gelang es, die von dem prunkliebenden Vorgänger herstammenden Schulden zu tilgen; für alle Zweige der Verwaltung wurden neue Normen gegeben, und immer und immer wieder wurde den Beamten das Interesse des Staates als einzige Richtschnur eingeschärft. Besondere Sorgfalt widmete er dem Armenwesen, das er nach dem Grundsatz, daß nur der Arbeitsunfähige durch Almosen zu unterstützen, der Bettel aber schlechthin zu unterdrücken sei, eingerichtet wissen wollte. Diesen Verordnungen entsprachen die Maßregeln, die ergriffen wurden, um der Verarmung vorzubeugen und die Arbeitsfähigkeit und Arbeitsamkeit zu befördern, und unter denen die Aufhebung des Lottos obenan steht. Schon unter der vorhergehenden Regierung war viel zur Hebung des Schulwesens geschehen, für Franz Ludwig war die Pflege der Volksschule, der Mittelschule und der von der Jesuitenherrschaft befreiten Hochschule geradezu Herzensangelegenheit. Den auf das Praktische und Nützliche gerichteten Zug seines Wesens verleugnete er auch nicht in der Verwaltung seines bischöflichen Amtes. In seinen Hirtenbriefen handelt er z. B. 1790 von der berufsmäßigen Arbeitsamkeit und 1791 von der häuslichen Erziehung; 1794 warnte er unter dem Eindruck der von Frankreich für die Ruhe seiner Lande drohenden Gefahren vor dem Freiheitssinn, und mahnte 1795 zur Zufriedenheit mit der Landesverfassung. Seine „Predigten dem Landvolke vorgetragen" (2. Aufl. 1841) behandeln selten Glaubenssätze und gefallen sich auch nicht in erkältenden philosophischen Erörterungen, sondern schildern und fordern in einer Sprache, die wohl etwas ungelenk und schwerfällig aber von herzgewinnender Schlichtheit ist, mit Ernst und Nachdruck christlichen Wandel. Stoßen wir wohl auch auf eine Predigt von den Gnadenwirkungen des heiligsten Altargeheimnisses, oder auf die Mahnung, einen beträchtlichen Vorrat guter Werke sich zu erwerben, oder vom Opfer der heiligen Messe, so sind doch die meisten echt evangelisch gehalten, und

Digitized by Google

unmittelbar aus dem Born des Neuen Testaments geschöpft. Nichts von rührsamen Heiligengeschichten, von haarsträubenden Wundererzählungen und Altweiberanekdoten zur Beförderung des Aberglaubens; keine Spur von konfessioneller Polemik, von der er sich vollständig frei hielt. Mit seelsorgerlichem Eifer besuchte er die Landgemeinden, predigte in ihren Kirchen, prüfte streng und gerecht die sittlichen und kirchlichen Zustände. Selber ein untadeliger Priester wachte er mit scharfem Auge über der Lebensführung und beruflichen Thätigkeit des Klerus. An seiner Heranbildung nahm er den unmittelbarsten und regsten Anteil. Er sprach wohl selbst mit den Zöglingen des geistlichen Seminars die Predigten durch, die sie vor ihm zu halten hatten, und ordnete für sie die Exerzitien. Seine Ansprachen an die jungen Kleriker enthalten Sätze von tiefer pastoraler Weisheit, die auch heute noch nicht vergessen sein sollten.

In den Prunkgemächern seiner kunstliebenden Vorgänger, bei Hof- und Jagdfesten, oder bei militärischen Schaustellungen liebte der ernste hypochondrische Mann in dem bescheidenen Gewande mit den feinen, blassen, kränklichen Gesichtszügen nicht zu erscheinen. Trotz rastloser Arbeit konnte er sich doch nie genug thun, seine Bedenken und Zweifel vergrößerte und vermehrte er durch stets wiederholtes Prüfen und Erwägen. Aufrichtige und tiefe, fast schwärmerische Frömmigkeit sprach sich aus in den gottesdienstlichen Handlungen des in weltlichen Dingen doch so nüchtern denkenden Mannes. Er stand auf einsamer Höhe, ohne Freude und Freunde, fast unempfänglich gegen alle, auch die edelsten Genüsse. Nicht immer fand er Dank und Anerkennung, denn das theokratisch-patriarchalische, alle und alles leitende und ängstlich überwachende Regiment drückte manchen, aber der deutsche Episkopat kann keinen würdigeren Vertreter aufweisen als diesen trefflichen Fürsten, frommen Priester und echten Christen. **Kerler.**

Erwählung s. Prädestination.

Erweckung wird neuerdings bisweilen in der protestantischen Dogmatik ein Glied des Ordo salutis genannt. Der Ausdruck wird sonst besonders in der pietistischen und methodistischen Sprache gebraucht zur Bezeichnung der großen Erschütterung, die zunächst durch die Predigt in dem Menschen gewirkt wird. Diesem Sprachgebrauch entspricht auch die praktische Redeweise, die unter Erweckung besonders die Erregung starker religiöser Empfindungen, wie sie bisweilen den Anfang des Christenstandes begleiten, versteht. In diesem Sinn redet man von „erwecklichen" Büchern oder Predigten und bezeichnet Zeitalter der Geschichte, in denen sich ein rapider Wechsel des religiösen Empfindens vollzieht, als Erweckungsperioden.

1. Was zunächst die biblische Grundlage des Begriffes anlangt, so ist es um dieselbe ziemlich dürftig bestellt. Das Verbum *ἐγείρειν* samt seinem Passivum bezeichnet das Erwecken resp. Erwecktwerden oder Erwachen aus Schlaf, Tod, Krankheit (z. B. Jak 5, 15) und dann überhaupt: ins Dasein rufen und stellen (z. B. Mt 3, 9; 24, 7. 11. 24; Lc 1, 69; 3, 8; 21, 10; Jo 2, 19; AG 13, 22; Phi 1, 17). Wie in letzterer Bedeutung das Nichtsein wie ein Todes- oder Schlafzustand vorgestellt wird, so kann auch das Sündigsein ebenso gedacht und daher von einem Erwecken aus diesem Zustand geredet werden. Diese Gleichnisrede liegt in den beiden für uns allein in Betracht kommenden Bibelstellen Rö 13, 11 und Eph 5, 14 vor. Rö 13, 11 schreibt Paulus: *καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρόν, ὅτι ὥρα ἤδη ὑμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι.* Die Nacht ist hin, der Tag ist nahe, daher gelte es die Werke der Finsternis abzulegen und die *ὅπλα τοῦ φωτός* anzuthun (V. 12). Es ist hier der Zustand fleischlicher Sicherheit, dem durch das Erwachen angesichts des hereindämmernden Tages ein Ende zu bereiten ist, oder es wird die Mahnung zu wachen, die von allen Christen während ihrer ganzen Entwicklung zu beherzigen ist (vgl. 1 Pt 5, 8; 1 Ko 16, 13; Kol 4, 2; Offenb. 16, 15), sonderlich eingeschärft. Mehr als die Mahnung zur Wachsamkeit liegt also an dieser Stelle nicht vor. Anders steht es mit dem Citat Eph 5, 14: *ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός.* Die Herkunft des Citates ist uns nicht bekannt, an Jes 60, 1; 26, 19 ist sicher nicht zu denken. Der Zusammenhang der Stelle ist nun der: Die Leser waren Finsternis und sind Licht. Dem entsprechend sollen sie wandeln und auch die Werke der Finsternis an den Weltkindern strafen. Was vom Licht gestraft wird, wird offenbar und so selbst hell und licht. Daher gilt hier das obige Citat: wer erwacht und aufsteht, dem wird Christus Licht geben. Nach diesem Zusammenhang geht das *ἔγειρε* auf den natürlichen Menschen und es vollzieht sich an ihm in der Kraft des Wortes oder des *ἐλέγχειν* der Gemeinde. Von einem Wortzeugnis ist also die Rede,

Digitized by Google

das sowohl ein Erwachen aus dem Todesschlaf der Sünde als eine Erleuchtung durch Christus mit sich bringt. Hier ist sonach das Erwachen (nicht die „Erweckung" in transitivem Sinn) als der Anfang des Heilsstandes bezeichnet.

2. An beiden biblischen Stellen ist das Erwachen in engen Zusammenhang zu dem Licht oder der Erleuchtung gestellt. Wer in die Sphäre des Lichtes gerückt wird, der schläft nicht fort, sondern erwacht aus seinem Schlaf und kommt dann durch das Erwachen zur Erleuchtung durch das Licht. Betrachtet man das Gnadenwirken in dem Bilde des φωτισμός, so ist sein erster Erfolg am Menschen das Erwachen. Nach dem biblischen Sprachgebrauch ist also weder an eine gesonderte Gottesthat der „Erweckung" noch an einen zeitlich dauernden Zustand des Erweckt- oder Wachwerdens zu denken. Nun rücken aber einige neuere Dogmatiker den Begriff „Erweckung" sowohl unter diesen wie jenen Gesichtspunkt. Die Berufung wird gespalten in die Erleuchtung, die Erkenntnis des Heils bezweckt, und in die Erweckung, die den Willen auf das Heil hinrichtet (z. B. C. J. Nitzsch, System d. christl. Lehre[9] S. 298. 304 f.; Dorner, Glaubenslehre II, 2, S. 725. 728; Reiff, Christl. Glaubenslehre II, 349; F. Nitzsch, Lehrbuch der Dogmatik S. 593). Andererseits denkt man mehr an den subjektiven Zustand des Erwachens. Es ist die Einleitung zur Wiedergeburt, der Erweckte ist „mächtig berührt von der Gnade", es ist ein „Zustand religiösen Leidens", denn noch fehlt die Selbstbestimmung (Martensen, Die christl. Dogmatik 1870, S. 361 f.); es ist „ein Moment des tieferen Ergriffenwerdens von der Gnade", „die Geburtswehen des neuen Menschen", wo „noch zu viel auf Gefühl und Empfindung gebaut" wird (Thomasius, Lehre von Christi Person und Werk II[2], 377. 384 vgl. Luthardt, Kompendium der Dogmatik[8] S. 264; Wacker, Die Heilsordnung 1898, S. 33 f.). Von Interesse ist noch die Schilderung, die der Dogmatiker des deutschen Methodismus, Sulzberger, von der Erweckung entwirft (s. die christl. Glaubenslehre II, 1876, S. 368 ff.): „Die Kennzeichen einer heilsamen Erleuchtung zeigen sich in einer gründlichen Erweckung. Die lebendige Sündenerkenntnis führt zum tiefen Schuldgefühl und dieses läßt den Menschen nicht mehr ruhig fortschlafen, sodaß er aus seiner bisherigen Sicherheit aufwacht; die Erkenntnis von der Sündentilgung und Sündenerlösung durch Christum bewirken Hunger und Durst nach dem Erlöser, rufen ein tiefgehendes und anhaltendes Heilsverlangen hervor. Man erkennt nicht nur deutlich den Weg, den man zu gehen hat, sondern empfindet auch Liebe zur erkannten Heilswahrheit und demgemäß ist dann ein ernster und aufrichtiger Wille vorhanden den erkannten Heilsweg zu betreten (Eph 5, 14). So entsteht durch die Berufung die Erleuchtung und durch diese die Erweckung, in welcher Wissen und Wollen beteiligt sind. Wo man der Berufung widerstrebt, tritt die Erleuchtung nur teilweise und die Erweckung gar nicht ein". Mit Recht stelle man seit Spener und Wesley die Erweckung im Unterschied zur Bekehrung als einen „besonderen Zustand" dar, „denn in der ersteren ist erst der Grund zur letzteren gelegt, indem sich niemand bekehrt, er sei denn zuvor gründlich erweckt". — Sonach wäre die Erweckung zu betrachten einerseits als die auf den Willen gerichtete Wirkung der berufenden Gnade, andererseits als der „besondere Zustand" dessen, der sich zwar im allgemeinen von der Gnade angezogen fühlt, aber nur in einem gewissen dunkeln Drang, mit halb geistlichem, halb natürlichem Sehnen und Empfinden ihr zustrebt.

3. Für die dogmatische Betrachtung ist zuvörderst eins klar, daß nämlich von einer besonderen Wirkung der Gnade hier nicht die Rede sein kann, denn der eigentümliche und mangelhafte „besondere Zustand", aus dem man jene erschließen wollen könnte, kann keinesfalls auf eine beschränkte Gnadenwirkung zurückgeführt werden. Es kann hier an keine andere Gnadenwirkung als an die in der Berufung resp. Erleuchtung (s. die A. Bd II, S. 657 u. oben S. 457) ergehende gedacht werden, der Effekt derselben ist also lediglich durch subjektive Zustände im Menschen beschränkt und empfängt eben dadurch seine Besonderheit. Es hat also, dogmatisch angesehen, keinen Sinn oder Zweck der „Erleuchtung" eine „Erweckung" bei- und beide der „Berufung" unterzuordnen. Von dieser Verwendung unseres Begriffes ist daher abzusehen. Es bliebe also nur der durch Eph 5, 14 angedeutete Begriff des „Erwachens" nach. Aber auch gegen die dogmatische Verwendung der Erweckung in diesem Sinne als eines zeitlich begrenzten der Wiedergeburt und Bekehrung vorangehenden „besonderen Zustandes" des Subjektes bleiben schwere Bedenken. Es ist ja gewiß richtig, daß der festen und klaren Hingabe an Gott unklare schwankende Bewegungen des Menschen, die von starken Gefühlsaffekten begleitet sind, nicht selten voranzugehen pflegen. Es ist gleichsam die Krisis des neuen Menschen, da dieser mit dem alten um das Recht seiner Existenz ringt. Aber 1. kennen wir nur eine wirksame und kräftige Berufung, die auch an den in dieser Krisis befindlichen Menschen ergangen ist

Digitized by Google

und ergeht, die ihn also, sofern sie wirklich da ist, schon ergriffen hat; 2. ist er in der Kraft dieser Berufung schon ein neuer Mensch geworden, das arbitrium liberatum ist da und nur indem die Gnade ihn ergriffen und in die Lichtwelt hineingezogen hat, ist jener Zustand des Sehnens und Ringens erklärlich, denn der natürliche Mensch — als solcher — vernimmt nichts vom Geiste Gottes (1 Ko 2, 14); 3. ist der Kampf, der hier angenommen wird, keineswegs ein vorübergehender, sondern begleitet das ganze Leben des Christen, freilich in dem Maß als der neue Mensch Herr im inwendigen Haushalt geworden, in eingeschränkterem Maß. Daraus ergiebt sich aber, daß so wenig von dem göttlichen Wirken her, so wenig von dem inneren Zustand des werdenden Christen aus ein spezifischer Inhalt für die „Erweckung" gefunden werden kann. Dann ist aber auch von diesem Gesichtspunkt her die Einführung derselben in die Dogmatik zu beanstanden. Das Richtige, was man durch den Begriff ausdrücken will, kommt vollkommen — und besser und klarer — zur Geltung, wenn man bei der Schilderung der Bekehrung und des Glaubens der prima initia fidei et conversionis mit den Alten gedenkt und dabei auf das unruhige und unstete Streben und Sehnen, die tiefgehenden Gefühlsbewegungen, die diese inwendige Revolution oft begleiten (s. sub 2), verweist. Es wird durch diese Anordnung des Stoffes die unsachgemäße Zersplitterung des Stoffes eingeschränkt und es rücken die betreffenden Vorgänge in das richtige Licht, denn um nichts anderes als die Anfangsregungen des Bekehrten oder Gläubigen handelt es sich hiebei. Ist das erkannt, so wird man diese Anfänge nicht unterschätzen, als wären sie nicht von dem Geist Gottes gewirkt oder halbnatürlicher Provenienz, aber auch nicht so überschätzen, als wenn diese Erregung an und für sich in jeder Entwicklung notwendig sei oder als wenn in ihr erst sich Berufung oder Erleuchtung als kräftig erwiesen. Wie wenig aber ein sonderliches zeitlich begrenzbares Entwicklungsstadium hier vorliegt, kann auch dadurch bewährt werden, daß schlechterdings kein spezifisch unterscheidendes Merkmal der angeblich folgenden Entwicklungsstufe aufgefunden werden kann. Der Zustand einer gewissen Reife oder Sicherheit und Stetigkeit des religiösen Lebens unterscheidet sich doch nur dadurch von dem sog. Erweckungsstand, daß die Lebenspotenzen des neuen Menschen dort einen gewissen Sieg errungen haben, während sie hier im Kampf begriffen sind, weil eben dort die Repugnanz der natürlichen und sündhaften Elemente relativ erlahmt ist, während sie hier mit ursprünglicher Wucht auftritt. Aber so wenig von einem Ausfallen oder Aufhören dieser Gegenwirkungen selbst in dem Stadium der christlichen Vollkommenheit die Rede sein kann, so wenig ist es ein spezifisch Anderes um den inneren Lebensstand, der stärkeren oder schwächeren Stößen jener Gegenwirkungen gegenüber sich zu behaupten hat. Dann kann man aber nur sagen, daß indem der Geist durch das Wort in dem Menschen die Bekehrung oder Glauben und Buße wirkt, es geschehen kann, daß nach Eintritt dieser Wirkung starke Gegenwirkungen des natürlichen Menschen die kräftige Entfaltung und Ausbreitung jener Wirkung hemmen und hindern. Es ist psychologisch ganz begreiflich, daß diese Gegenwirkungen in Zeiten schärfster Zuspitzung der Gegensätze von Geistlichem und Natürlichem besonders kräftig sein und von dem unter ihnen leidenden Subjekt besonders schmerzlich empfunden werden müssen. Aber es kann weder die Notwendigkeit der diesen Konflikt begleitenden besonderen Erregungen für jede Entwicklung gefordert, noch auch behauptet werden, daß jener Konflikt samt den ihn begleitenden Erregungen bloß auf die Anfänge des christlichen Lebens beschränkt blieben. Mit beidem wenden wir uns gegen die methodistische Auffassung der Heilsordnung. Beides spricht aber auch gegen die Konzession, die man der methodistischen Lehre durch Einführung des Begriffes „Erweckung" in die Dogmatik macht. Ebenso dürfte auf das Stadium des Erwachens auch in der praktischen Verkündigung nicht allzu viel Gewicht gelegt werden, schon deshalb, weil man sich davor zu hüten hat, daß der Schematismus des Ordo salutis das eine, was not thut, nämlich Glaube und Buße, überwuchert und verdunkelt. **R. Seeberg.**

Erzbischof (metropolita, archiepiscopus). — Thomassin, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I. lib. I c. 39—49; Edg. Loening, Gesch. des deutsch. Kirchenrechts, Straßburg 1878, 1, 362 und 2, 197; Joh. Helfert, Von den Rechten u. Pflichten der Bischöfe, Prag 1832 I §§ 6—16; Phillips, KR. 6, § 348 ff.; Hinschius, KR II §§ 76—78; J. Mast, Dogmat. histor. Abhdlg. über die rechtliche Stellung der Erzbischöfe in der kathol. Kirche, Freibg. 1847. — Nicolovius, Die bischöfliche Würde in Preußens ev. Kirche, Königsberg 1834 S. 95.

Der Erzbischof ist in der katholischen Kirche ein kirchlicher Amtsträger, welcher nicht nur Bischof einer eigenen Diöcese (Erzdiöcese, Erzbistum) ist, sondern auch über eine Anzahl

Digitized by Google

anderer Bischöfe (sog. episcopi suffraganei) und deren Diöcesen (der sog. erzbischöflichen Provinz) gewisse obere und Leitungsrechte ausübt.

Seit dem 3. Jahrhundert hatte sich schon in der morgenländischen Kirche im Anschluß an die politische Einteilung des römischen Reichs eine höhere, mehrere Bistümer umfassende Organisation, der sog. Metropolitanverband, gebildet (s. d. A. Eparchie oben S. 401). An der Spitze desselben oder der Provinz steht der Metropolit, der Bischof der Provinzialhauptstadt, mit der Befugnis zur Leitung der Bischofswahlen sowie zur Bestätigung und Ordination der neugewählten Bischöfe, ferner mit dem Recht, die Bischöfe seiner Provinz jährlich zu der sog. Provinzialsynode zu berufen und auf derselben den Vorsitz zu führen. Mit dieser regelt er die gemeinsamen Angelegenheiten der Provinz, auch bildet die Synode die zweite Instanz über den Bischöfen (z. B. bei einer seitens der letzteren verhängten Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft), sowie die erste Instanz für Straf- und Disziplinarstrafsachen der Bischöfe und Streitigkeiten derselben. Die Metropolitanverfassung ist in den folgenden Jahrhunderten ein Gemeingut der christlichen Länder des Abendlandes geworden. Infolge der seit der Merovingerzeit in Anspruch genommenen Mitwirkung der Fürsten bei der Besetzung der Bischofsstühle und der hervorragenden Bedeutung, welche die Reichs- oder Nationalsynoden im merovingischen Reiche erlangten, verlor die Stellung des Metropoliten an Selbstständigkeit, und von einer Wiedererlangung derselben konnte in der karolingischen Zeit gegenüber der obersten Leitung der kirchlichen Angelegenheiten durch Karl d. Gr. und gegenüber den päpstlichen Bestrebungen in der letzten Hälfte des 9. Jahrhunderts auf Geltendmachung des Rechts einer obersten Instanz in allen, namentlich den wichtigsten Verwaltungssachen und in betreff der Strafsachen der Bischöfe, für welche die inzwischen in Umlauf gebrachten pseudoisidorischen Dekretalen die rechtliche Fundamentierung bildeten, keine Rede sein. So sind die Metropoliten aus höheren Verwaltungsinstanzen über den Bischöfen ihrer Provinz zu Bischöfen von höherem Range mit bestimmten Rechten über die zu ihrer Provinz gehörigen Bischöfe geworden. Diesen Abschluß der Entwicklung haben die Dekretalensammlungen des Corpus juris canoniei aus dem 13. Jahrhundert dauernd rechtlich fixiert.

Nach mittelalterlichem Recht kommt dem Erzbischof zu: 1. die Befugnis zur Bestätigung der Wahl und zur Konsekration der Suffraganbischöfe, 2. zur Berufung der Provinzialsynode und zum Vorsitze auf derselben, 3. zur Beaufsichtigung der Suffragane und zur Visitation ihrer Diöcesen, sowie zur Verhängung von Censuren und Strafen gegen die Bischöfe behufs Aufrechterhaltung der Disziplin (jedoch mit Ausschluß der Amtsentziehung), 4. übt er das Richter-Amt zweiter Instanz über die bischöflichen Gerichte, 5. steht ihm das sog. jus devolutionis zu, d. h. das Recht bei schuldbarer Verzögerung oder ungiltiger Besetzung der kirchlichen Ämter seitens der Suffraganbischöfe die Verleihung der letzteren seinerseits an ihrer Stelle vorzunehmen.

Schon seit dem 15. Jahrhundert haben aber die Erzbischöfe die zu 1. gedachten Rechte verloren, da die Konfirmation und Konsekration der Bischöfe päpstliche Reservatrechte geworden sind. Die Rechte zu 2. erkennt das Tridentinum (Sess. XXIV c. 2 de ref.) noch an und verpflichtet die Erzbischöfe, mindestens alle drei Jahre eine Provinzialsynode abzuhalten, indessen sind diese Synoden gerade in Deutschland seit mehr als einem Jahrhundert so gut wie unpraktisch. Was das unter 3. erwähnte Visitations- und Strafrecht betrifft, so hat das Tridentinum die Ausübung des Visitationsrechtes von den Voraussetzungen abhängig gemacht, daß der Erzbischof zunächst vorher seine eigene Diöcese vollständig visitiert hat, und weiter daß die Provinzialsynode nach Feststellung eines haltbaren Grundes (causa cognita et probata) ihre Genehmigung dazu erteilt (l. c. c. 3 de ref.), sowie ferner den Erzbischof bei der Handhabung der Strafgewalt über die Suffraganen (d. h. also bei leichteren Fällen) ebenfalls an die Mitwirkung der Provinzialsynode gebunden. Wo derartige Synoden, wie in Deutschland, nicht praktisch sind, ist also der Erzbischof nicht in der Lage, die gedachten Rechte zu üben. Infolge dieser beschränkenden Vorschriften des Tridentinums ist ferner das allgemeine Aufsichtsrecht des Erzbischofs entfallen, dagegen dem letzteren durch das Konzil ausdrücklich die Aufsicht über die Errichtung, die Unterhaltung und Leitung der kirchlichen Seminare in den Diöcesen der Suffraganbischöfe und über die Beobachtung der Residenzpflicht seitens der letzteren beigelegt worden (Trid. Sess. XXIII c. 18 de ref. und Sess. VI c. 1 de ref.).

Weiter hat das Tridentinum für den Fall, daß wegen mangelnder Mittel nicht in jeder Diöcese ein eigenes Seminar eingerichtet werden kann, dem Erzbischof in Gemeinschaft mit den beiden ältesten Suffraganen — konkurrierend allerdings auch der Provinzialsynode — das Recht gegeben, ein solches Seminar für mehrere Diöcesen oder auch nur

Digitized by Google

ein einziges für die ganze Provinz zu errichten. Endlich kommt dem Erzbischof als Delegaten des apostolischen Stuhles die Befugnis zu, darüber zu wachen, daß Äbte und Regularprälaten, welche zu keinem Diöcesanverband gehören, das Predigtamt in den ihren Klöstern übergebenen Pfarrkirchen gehörig verwalten lassen und die dem päpstlichen Stuhle unmittelbar untergebenen Klöster, welchen regelmäßige Visitatoren fehlen, zur Einrichtung der behufs der Visitationen vorgeschriebenen Kongregationen und zur dreijährigen Abhaltung von Visitationen bei Nachlässigkeit der Klosteroberen anzuhalten, auch nötigenfalls derartige Kongregationen einzurichten (Sess. XXIII c. 18 de ref.; Sess. V c. 2 de ref.; Sess. XXV c. 8 de reg.). Praktisch sind endlich die unter die unter 4. und 5. gedachten beiden Rechte geblieben.

Die Erzbischöfe haben den Rang nach den Patriarchen (nicht nach den Primaten, mit denen sie auf gleicher Stufe stehen). Ihr kirchlicher Titel ist: Excellentissimus et Reverendissimus. An Ehrenrechten kommt ihnen zu: 1. (sofern sie nicht bloße Titular-Erzbischöfe sind, s. d. A. episcopus in partibus oben S. 425) die Befugnis, das Pallium (s. diesen A.) innerhalb ihrer Provinz und zwar bloß innerhalb der Kirchen derselben und an bestimmten hohen Festtagen zu tragen. Der Erzbischof ist verpflichtet, dasselbe bei der Kurie im Konsistorium persönlich oder durch einen Stellvertreter innerhalb drei Monate nach der Konsekration, bezw. Inthronisation zu erbitten, muß jedoch vorher den üblichen Treu- und Gehorsamseid gegen den Papst ablegen. Vor dem Empfang des Palliums darf er sich nicht archiepiscopus (wohl aber a. electus) nennen, ebenso wenig die jura ordinis innerhalb seiner Erzdiöcese ausüben und endlich auch nicht die Provinzialsynode einberufen, abhalten und die von dieser abhängigen erzbischöflichen Jurisdiktionsrechte handhaben, während er von den übrigen (also seiner Stellung als Richter zweiter Instanz und von dem Devolutionsrecht), sowie auch von allen ihm in der Erzdiöcese als Bischof zukommenden Jurisdiktionsrechten Gebrauch machen darf. 2. Hat der Erzbischof das Recht, sich ein Kreuz, die sog. crux erecta oder gestatoria, jedoch ebenfalls erst nach dem Empfang des Palliums, bei gewissen feierlichen Gelegenheiten innerhalb seiner Provinz vortragen zu lassen.

In Österreich haben die Erzbischöfe fürstlichen Rang, in Preußen den der Wirklichen Geheimen Räte (Anrede: erzbischöfliche Gnaden), in Baiern und in der oberrheinischen Kirchenprovinz führen sie das Prädikat: Exzellenz.

Eine singuläre Erscheinung ist es, daß in Italien auch Erzbischöfe, archiepiscopi, welche keine Suffraganbischöfe unter sich haben und daher nicht zugleich metropolitae sind, vorkommen. Es handelt sich dabei bloß um einen Titel, welcher für den Betreffenden keine Loslösung von dem bisherigen Metropolitanverband, sondern nur einen Ehrenvorrang vor den übrigen Suffraganen bedingt.

In den evangelischen Kirchen Deutschlands ist bloß ganz vereinzelt die Würde eines Erzbischofs als besondere Auszeichnung an Generalsuperintendenten (so 1829 durch Friedrich Wilhelm III. an den Generalsuperintendenten Borowski zu Königsberg) verliehen worden.

Hinschius.

Erzbruderschaften s. Bd III, S. 438, 54— 439, 6.

Erzpriester s. Bd I, S. 783, 19—47.

Esau s. oben S. 163, 11—164, 2.

Eschatologie. — Litteratur: Die Dogmatiken; für den in d. Esch. behandelten Stoff: die Theol. d. a. u. d. n. Test., die Dogmengesch., die Religionsgesch. und d. Geschichte der Philos.; für die einzelnen Lehrpunkte in den betr. Artikeln. — Zusammenfassende Mongr. Flügge, Gesch. d. Glaub. a. Unsterblk., Aufersteh. Gericht u. Vergeltung, 4 Bd 1794; Karsten, D. letzt. Dinge 1858, unter dems. Tit., Flörke 1866, Luthardt 3. A. 1885, Gerlach 1861; Kliefoth, chr. Eschatal. 1887; J. T. Beck, Die Vollendung d. Reiches G., hg. von Lindemeyer 1897; H. Schmidt, eschatol. Lehrstücke in ihrer Bed. f. die gesamte Dogk. u. d. kirchl. Leben JdTh 1868 u. 70.; Kähler, Dogm. Zeitfr. 1898 I, S. 242 f. — Behandlungen einzelner Punkte reichlich, ältere Litter. Bretschneider, Vers. e. syst. Entw. aller i. d. Dogk. vorkom. Begr. 1805 S. 476 f.; ders., Hdb. d. Dogk. 2 B. 1822 S. 336 f.; neuere Litter. Luthardt, Komp. 8. A. S. 364 f.; Fr. Nitzsch, Lb. d. ev. Dogk 2. A. § 62 f.

Die Bezeichnung gehört ihrem Ursprunge nach der Theologie an, wird indes neuerdings auch sonst verwendet. Sie faßt alle Anschauungen zusammen, welche den Ausgang des irdisch-menschlichen Lebens betreffen, namentlich auch die Aussichten auf das, was

Digitized by Google

jenseits des irdischen Endes liegen möge, und zwar nicht minder in betreff der ganzen Menschheit, als für die einzelnen. Sie dürfte, wie die ehedem geläufigere de novissimis aus Jes Si 7, 36 (vulg. 40) stammen; vgl. ebd. 28, 6. 38, 20 u. Jo. Gerhardt, loci. th. 26 d. noviss. in gen. N. 6 *ὀνοματολογία*. Der Ausdruck *τὰ ἔσχατα* ist wohl Übersetzung von אַחֲרִית vgl. W. Grimm zu Jes Si 7, 36. So weist der Name auf die entscheidende Bedeutung der Bibel für diese Betrachtungen. An dieser Stelle kann es nicht auf eine Geschichte der Meinungen über die einzelnen Punkte abgesehen sein. Vielmehr sind die Grundtriebe für die Entstehung des gesamten Anschauungskreises und seiner wichtigsten Stücke aufzuzeigen und die bedeutsamsten Wandlungen in der kirchlichen und theologischen Behandlung dieser kirchlichen Lehrstoffe zu verfolgen.

Zwar die Frage um den Tod, die Fortdauer und den Zustand der Menschenseele nach ihm drängt sich so unabweislich und peinlich auf, daß man bisher bei keinem Volke das Fehlen von Ahnungen eines Fortbestandes nach dem Sterben mit Zuversicht feststellen konnte. Läßt doch die neuere Religionsphilosophie die eine, angeblich notwendige, Entwicklungsstufe aller Religion, den Animismus, geradezu aus diesen Ahnungen erwachsen. Jene Zukunftsträume haben in ihren Grundzügen sehr ähnliche Flugbahnen; vgl. die von Ed. Spieß, Entwickelungsgesch. d. Vorstellg. v. Zustande n. d. Tode 1877 gesammelten Stoffe. Wenn man sich allein an die heidnischen Volksreligionen hält, läßt sich ein zusammenhängender Fortschritt weder in der Zuversichtlichkeit noch in der Menschenwürdigkeit der Vorstellungen nachweisen, obwohl eine Herübernahme solchen Stoffes, meistens unter Verlust des Verständnisses für seine ursprüngliche Bedeutung, bei geschichtlicher Berührung vielfach vorgekommen und teilweise selbst nachweisbar sein wird. Die ernsten Ausblicke der Aegypter werden gewiß von dem Hades der Hellenen nicht überboten. Ebensowenig haben die westlichen Kulturvölker die persischen Bilder von dem Weltziele in ihren Religionen auch nur erreicht. Freilich ist die Bezeugung der persischen Eschatologie in bedenklicher Weise spät. Chantepie d. l. Saussaye, Lb. d. Rel.-Gesch. 2. A. § 101, vgl. aber S. 210. Wenn hier ein inhaltlich bestimmtes Ziel für den Verlauf des Weltkampfes erwartet wird, so begnügen sich die andern Religionen mit den Aussichten für die einzelnen Seelen. Und weiter führt auch die vorchristliche Philosophie nicht. Der Widerspruch zwischen dem überlegenden Glauben des Platon und der dreist versichernden und doch mühsam widerlegenden Leugnung der Unsterblichkeit bei den Epikureern findet keine Entscheidung durch den stoischen Pantheismus mit seiner Behauptung einer begrenzten Fortdauer nach dem Ableben. Aber deutlich werden die treibenden Eindrücke kund. Das Bewußtsein um den inneren Selbstbestand vermag nicht auf sich zu verzichten; doch ringt es nur mit der überwältigenden Erfahrung von der Vergänglichkeit und vermag ohne den Anhalt an einem Weltziele für den Fortbestand der Form des Persönlichen keinen anschaulichen Inhalt zu gewinnen.

Wenn man innerhalb der Bibel einen andern Zug spürt, so kommt das zunächst nicht von einer kräftigeren Begründung der Zuversicht zu einer Unsterblichkeit her. Schon seit den älteren Juden und den Kirchenvätern ist ihr Fehlen im alten Testamente bemerkt und erörtert worden, Ältere Litteratur bei de Wette, Bibl. Dogm. 3. A., § 114; H. Schultz, Altt. Theol. 2. A. S. 603 f. Die Hoffnung des Bundesvolkes wendet sich in erster Linie nicht auf das Geschick seiner einzelnen Glieder, sondern auf die messianische Zukunft und das bei ihrem Eintritte lebende Geschlecht, Ho 6, 2; 13, 14 (?); Ez 25, 8; Ez 37. Erst im Anschlusse daran stellt sich auch die Erwartung ein, daß die schon verstorbenen Gerechten an der Wiederherstellung und Vollendung der Volksherrlichkeit Anteil haben werden, Jes 26, 19; Da 12, 2, 13. Das ist nur die weitere Anwendung „der Erkenntnis des lebendigen Gottes, der die Macht hat auch über Tod und Totenreich, Dt 32, 39; 1 Sa 2, 6; seine Lebensmacht verbürgt die Ewigkeit des Volkes, Jes 40 28 f.; Ps 102, 27 f. Dieses Verhältnis zu Gott gewinnt dann im Bewußtsein solche Gewalt, daß auch der einzelne, „momentan über Tod und Scheol hinausgehoben, sich unauflöslich mit Gott geeinigt weiß". Die Belegstellen Ps 16, 10 f.; 49, 16; 73, 23 f.; Hi 19, 25—27 enthalten indes keine klare Lehre von der Auferstehung, vielmehr hat man in ihnen das Keimen und Wachsen der Ahnung und Hoffnung zu erkennen, Oehler, Theol. d. AT II, S. 239 f., 309 f., 316 f. u. H. Schultz, S. 715 f. Des Klagens über das Todeselend ist in den Psalmen genug; aber eine andere Aussicht als die, noch dieses Mal oder für lange vor dem Sterben bewahrt zu bleiben, eröffnet sich zumeist nicht. Allein der Glaube an Gott ist es, aus dem eine Gewißheit wesentlicher Todesüberwindung erwächst; und dieselbe nimmt genau die Richtung und den Umfang an, welche dem Verhältnisse der Gläubigen zu Gott durch die Selbstbekundung desselben angewiesen ist; erst in dieser durch Gottes Offenbarung geschaffenen Beziehung findet die Hoffnung einen tragenden Boden um über

Digitized by Google

ahnende Träume hinauszuwachsen. Und wie sie in der Offenbarungsreligion gründet, so ist sie zuerst auf das Allgemeine gerichtet und an die Geschichte des Gottesreiches geknüpft. Deshalb bleibt sie auch im AT innerhalb des irdischen Gesichtskreises gebannt. Die wesentlichen Stücke der alttestamentl. Eschatologie sind: der Messias und sein weltumfassendes Reich des Rechtes und des Friedens, und im Zusammenhange mit dessen Errichtung das sichtende Gericht über das Gottesvolk und das entscheidende Gericht über die diesem feindliche Völkerwelt. Bezeichnend für die älteste Hoffnung ist die offenbarungsgeschichtliche Begründung und Bindung, während jede kosmische oder metaphysische Beziehung fehlt. Die entsprechende Nachwirkung finden wir in dem Schrifttume des nachkanonischen Judentumes. Mit überwiegender Lebenskraft blüht die Volkshoffnung in der Apokalyptik fort; in reicher Bilderentfaltung werden die bezeichneten Grundzüge der Reichshoffnung ausgemalt; man versucht, hie und da die schwebenden Züge prophetischer Schilderung sachlich und zeitlich schärfer zu zeichnen. Vgl. d. A. Apokal. u. E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes 2. A 2 S. 426 f.; H. Holtzmann, Lb. d. Ntl. Theol. 1897 1 S. 68 f. Auf die Ausmalung werden manche von andern Völkern entlehnte Stoffe Einfluß geübt haben. Daneben entwickelt sich dann freilich in einem Teile die individuelle Aussicht kräftiger, bes. bei den Pharisäern, doch entweder im Zusammenhange mit der Aussicht auf Wiederherstellung der Theokratie, so wohl z. B. 2 Mak; oder unter Einfluß ethnischer Philosopheme wie im B. d. Weisheit (H. Schultz S. 807 f.).

Auch in der Eschatologie hat der Herr nicht aufgelöst, sondern erfüllt. Indem er das Stichwort „Reich Gottes" aufnimmt und dasselbe ganz an seine messianische Person knüpft, stellt er in seiner Verkündigung die Reichshoffnung in den Vordergrund. Das hat seine feste geschichtliche Ausprägung in der Verheißung seiner Wiederkunft gefunden, welche die Auferstehung voraussetzt, aber nicht mit dieser zusammenfällt; diese Voraussage wird nicht nur unbestreitbar geschichtlich echt sein, sondern ein ursprüngliches Stück des messianischen Bewußtseins ausjagen, wie meines Erachtens der Name „der Menschensohn" zeigt, vgl. B. Weiß, Lb. d. bibl. Th. d. NT § 16; Kähler, D. Ztfr. II, S. 74 f. Eine weitgehende Zusammenstimmung der synoptischen Reden Jesu mit den Vorstellungen in der zeitgenössischen Schriftstellerei ist unverkennbar. Dadurch wird es doppelt schwer, eine feste Grenze zwischen dem ursprünglichen Gute seiner Prophetie und etwaigen Zusätzen der Überlieferung zu ziehen; denn es giebt keinen Grund, Jesu eine Anlehnung an die Zeitanschauungen abzusprechen und ihm eine Korrektheit in der Voraussage beizulegen, wie sie sonst der biblischen Weisjagung nicht eignet. Kähler, Jes. u. d. AT S. 41. Für die Geteiltheit der Meinungen über diesen Punkt vgl. E. Haupt, Z. Verständ. d. eschatol. Ausjagen Jesu i. d. syn. Ev., 1894 und H. Holtzmann a. a. O. S. 305 f. Gewiß gehören diese Entlehnungen aus den Vorstellungen der Zeitgenossen zu den Mitteln der Veranschaulichung, wie in der Parabel Lc 16, 19 f., so auch in der eigentlichen Weisjagung. Um so wichtiger ist die inhaltliche Wandelung der aufgenommenen Anschauungen. Während die Reichsgleichnisse die Erwartung des messianischen Gerichtes bestätigen, erhält dieses, wie das der Lösung des Gottesreiches von der nationalen Grundlage entspricht, Mt 22, 1 f.; 21, 43; 8, 11 f., nun eine klare, rein sittliche Fassung. Neben der reichlichen Ausmalung der richterlichen Bedeutung seiner Parusie gewinnt das folgende Herrlichkeitsreich keine farbenreiche breite Darstellung. Ohne deutliche Einordnung des Vorganges in die Umwälzungen der Endzeit wird den einzelnen je nach ihrer durch die Beziehung zu Christus vermittelten, sittlich bewährten Stellung zu Gott in demselben ihre endgiltige Abwertung in Aussicht gestellt, Mt 7, 21 f.; 25, 31 f. Ihren Erfolg bildet hier volle Gottesgemeinschaft, dort dauerndes Todeslos, welches nicht als Vernichtung erscheint, Weiß § 34. Von selbst giebt dergestalt die Reichsvollendung auch eine Antwort auf die Frage nach dem Lose der einzelnen; ausdrücklich redet der Herr von demselben nur auf besonderen Anlaß und deckt dabei mit sicherer Hand die Gemeinschaft mit Gott als den tiefsten Grund aller Lebenshoffnung, auch im AT, auf, Mt 22, 23 f. Diese Gewißheit zugleich mit der vermittelnden Bedeutung des Glaubensverhältnisses zu Christo bezeugen die Reden im johan. Evangelium noch ausdrücklicher 6, 39 f.; 48 f.; 10, 27 f.; 11, 25 f.; 5, 24; 4, 14. — — Aus den apostolischen Schriften ist Folgendes hervorzuheben. 1. Die erste Verkündigung schiebt die Eschatologie als Anknüpfungspunkt in den Vordergrund AG 2, 17 f.; 3, 19; 10, 42; Paulus nach AG 17, 30. 31 und den Br. a. d. Th s. Weiß, § 61 und vgl. Rö 2, 3—16. 2. Die Hoffnung bleibt durchaus an die Person des auferweckten und wiederkommenden Christus, mithin an die Offenbarung Gottes und an sein erlösendes und vollendendes Thun gebunden, Ja 5, 7; 1 Pt 1, 7 f.; 1 Jo 2, 28; 3, 2; Ebr 9, 28; 10, 36 f.; 1 Ko 15; Eph 1, 18 f.; Kol 3, 3. 4; Phil 3, 20. 21; Apk 3. Die Vollendung ist also Herausstellung dessen, was in dem gekreu-

Digitized by Google

zigten und erhöhten Herrn für uns vorhanden ist, in seiner vollen Auswirkung. Das aber wird nicht von dem Fortschritt irdischer Entwickelung, sondern von einem Eingreifen des lebendigen Christus erhofft, das sich von seiner verborgenen Herrschaft unterscheidet wie sein Verkehr mit den Jüngern nach Ostern. 3. Die künftigen Geschicke der Gemeinde fesseln zuvörderst den Blick und erst von da aus tritt allmählich das Los der einzelnen bestimmter in den Gesichtskreis. Und zwar geschieht das in dem Maße, als die in nächster Zukunft erwartete Parusie verzieht und so die Beteiligung aller Gemeindeglieder fraglich wird; die Antwort aber liegt in dem Verhältnisse der einzelnen zum lebendigen Christus und durch ihn zu seinem Reiche, daher die Vollendung den einzelnen nur in und mit diesem verbürgt ist. Vgl. d. Brr. a. d. Th und wie die Erwartung des Ap. sich v. 1 Th 4, 17 bis Phil 2, 17; 1, 21 f. ändert. — 2 Pt 3, 4 f. 4. Mit voller Bestimmtheit erhebt sich der Gesichtskreis der Hoffnung an dem verklärten Herrn über die irdische Entwickelung. Die Erwartung der messianischen Reichsherrlichkeit verklärt und vollendet sich zu der Aussicht darauf, daß die Scheidung zwischen Erde und Himmel in ihrem religiösen Werte aufgehoben wird; 1 Ko 15, 44 f. 28; 2 Pt 3, 10 f.; Apk 21, 22. 5. Die viel verhandelten Schwankungen über den Zeitpunkt der Parusie Jesu erinnern daran, daß Prädiktion nicht das Wesen biblischer Weissagung ausmache. Die Anlehnung an die alttestamentlichen Bilder der Zukunft schließt eine Bestätigung des nicht ausdrücklich übernommenen Stoffes nicht ein, während die Benützung der apokalyptischen Ausmalung keinen Anlaß bietet, die zuvor bezeichneten Grundzüge als dem Evangelium fremde Zeitmeinungen zu verdächtigen.

Schleiermacher hat an den testamentlichen Religionen den teleologischen Zug hervorgehoben. Dieser Zug kommt namentlich darin zu Tage, welche Bedeutung die Hoffnung in ihnen hat, und wie sich hier mit der Verbürgung eines Gesamtzieles der Sinn für die Geschichte erschließt; das gemeinsame Ziel verbürgt auch den einheitlichen Anfang und die ineinandergreifende Entwicklung. Die Offenbarungsreligion hat demgemäß ein universalgeschichtliches Bewußtsein, und in ihrer religiös begründeten, sittlich gearteten, zuversichtlichen Hoffnung tritt ihre Überlegenheit über das Heidentum voll heraus, dessen Bankbruch sich in seinem verzichtenden Pessimismus ausspricht, Eph 2, 12. Ihm stellte die erste Christenheit den siegesgewissen Weltverzicht gegenüber; inbrünstig dem Herrn entgegenharrend überwand sie missionierend die Welt. Man kann die Parusie und mit ihr die Eschatologie das älteste Dogma der Kirche nennen, vgl. Dorner L. v. d. Pers. Chr., 2. A., I, S. 230 f.; A. Harnack, Lb. d. DG 1, 1, 3, 3, 2. In seiner chiliastisch-irdischen Fassung, die sich an den bildlichen Ausdruck der Schrift klammert, bietet es den Thatbeweis wider den Vorwurf, daß dem Christentum eine grundsätzliche Weltflucht ursprünglich eigne; es hat sich dabei immer nur um einen individuellen Verzicht auf die Gegenwart in Kraft zuversichtlicher Hoffnung für die Geschichte gehandelt. Noch in der Zeit der Verfolgungen hat aber das philosophisch geschulte Denken der Alexandriner sich gegen die sinnlichen Fassungen gewehrt und auf Grund selbstständiger Gedankengänge das Jenseits der einzelnen und der Welt für die sittliche Entwickelung in Anspruch genommen: Stufen der Seligkeit, Endlichkeit der Strafen, Wiederbringung. Darin kommt zur Geltung, daß die christliche Hoffnung nur die notwendige ergänzende Auswirkung der Heilsgegenwart zum Inhalt haben kann, und deshalb die theologische Fassung des Zieles durch das Verständnis der letzteren bestimmt sein wird. Seit die Kirche zur Herrschaft gelangt ist, tritt ihr die Zukunft hinter der Gegenwart zurück; doch bleibt der hellenischen Kirche die bedeutsame Auffassung der Menschwerdung als der Einpflanzung des todesüberwindenden ewigen Lebens in die menschliche Natur; vgl. Dorner S. 837 f.; Harnack, 2, 1. 2 bes. Zus. 6. Wenn die abendländische Kirche den Ausblick auf das jüngste Gericht wirksam erhielt, so bewahrte sie daran nicht nur ein gewaltiges Machtmittel, sondern auch den Stützpunkt für das Zurückgreifen auf das biblische Evangelium. Zwar vollendet sie im Mittelalter ihre Anmaßung der Mittlerstellung, indem sie ihre verwaltende Hand auch auf das Jenseits legt; dazu bot ihr die, neben 1 Ko 3, 13 u. s. w. an heidnische Gedanken (der stoische Weltbrand?) sich lehnende und solche Elemente weiterhin in sich aufnehmende Vorstellung vom Fegfeuer im Zwischenzustande die Handhabe. Doch nahmen auch die gewaltsamen Erweckungen, in denen das religiöse Ungenügen am kirchlichen Betriebe zum Ausdruck kam, vielfach eine eschatologische Färbung an. Und gerade jener eschatologische Auswuchs des pelagianisierenden Hierarchismus wurde in der Handhabung des Ablasses der äußere Anstoß zu dem durchgreifenden reformatorischen Bruch mit der überlieferten Heilslehre. Die Sammlung auf die individuelle Heilsgewißheit rückte dann bei den Evangelischen sowohl die Sorge um die eigene Zukunft als die Teilnahme für die allgemeine Entwickelung in den Hintergrund, und der schwärmerische Chiliasmus schreckte noch besonders davon ab, näher

Digitized by Google

auf diese Seite der Eschatologie einzugehen. Vier letzte Dinge, als solche bei beiden Konfessionen sprichwörtlich: mors resurrectio iudicium consummatio, werden biblisch abgehandelt. Als sich die Systematik in der analytischen Methode regte, hätte die Entwickelung der Voraussetzungen und Mittel des Heiles aus dem finis die Eschatologie in den Mittelpunkt des Interesses rücken müssen. Daß der locus sich nicht entwickelt und keine feste Stellung erlangt, beweist das Gegenteil. Von den biblischen eschatologischen Prinzipien war nämlich nur eines voll erfaßt. Die Wesenseinheit von Heilsbesitz und Heilsvollendung; dagegen die grundlegende Bedeutung der Reichsvollendung trat zurück. Indes die Vertiefung in das christliche Leben und in die hl. Schrift führte auch an diesem Punkte Spener und namentlich Bengel weiter; über B. u. s. Schule vgl. Auberlen, Die göttliche Offenbarung, S. 276 f.; Dorner, Gesch. der protest. Theol., S. 652 f. Trotzdem sank der protestantische Individualismus im Rationalismus zufolge seiner Abkehr vom biblischen Christentume bis zu einer nicht einmal immer religiös erwärmten, philosophischen Unsterblichkeitsgewißheit herab Wegscheider, instit. dogm., 7. A., §§ 194. 195, bei den einen metaphysisch (Mendelssohn, Phädon), seit Kant bei andern ethisch begründet. Dieser einseitigen Schätzung der Einzelpersönlichkeit trat der „fromme" Verzicht des Pantheismus auf Einzelfortdauer entgegen bei Schleiermacher, Über d. Religion, 1799, S. 130 f.; endlich aber der siegesgewisse Spott über das zukünftige Jenseits als den letzten „Feind der spekulativen Kritik" und über das „Anlehen beim Jenseits", D. Strauß, Christl. Glaubensl. § 106 f., S. 739 u. Leb. Jes., 1864, Widmung. Allein zu gleicher Zeit wurde das farbenreiche biblische Zukunftsbild wieder aufgefrischt, wohl auch theosophisch untermalt von Lavater, Stilling, Menken. An diese Strömung knüpft der Biblicismus unsers Jahrhunderts an. Der Abschluß der Geschichte Gottes mit der Menschheit bildet die zukünftige Geschichte; zu ihrem Entwurfe geben neben der Apokalypse die alttestamentlichen Weissagungen den Stoff und einen wesentlichen Zug bildet der Chiliasmus als Schlüssel für das Verständnis des Verhältnisses von „Weissagung und Erfüllung", Chr. K. v. Hofmann; auch: D. Schriftbew., 8. Lehrstück; ferner: Auberlen, D. Proph. Daniel, 2. A., 3. Abschn. Betont diese Richtung vornehmlich den neuen Ansatz, in welchem die vollendende Offenbarung die widergöttliche Entwickelung überwindet, so hebt dagegen Dorner, „Über die ethische Auffassung der Zukunft" 1845, während er auch den Blick auf die Zukunft der Menschheit richtet, hervor, daß „das Gekommensein (des Gottesreiches) die lebendige Wurzel seiner steten und immer reicheren Reproduktion" ist; doch vertritt seine Glaubenslehre § 152 f. den Abschluß durch die Parusie Christi. Lipsius, Dogm. 3. A. S. 849 lehnt wie Schleiermacher (chr. Gl. § 163 Zus.) und A. Ritschl, Unterricht § 77 eine lehrhafte Verwertung der biblischen Eschatologie ab, und vertritt nur die individuelle Fortdauer. Kaftan, Dogm. § 72 leitet die Forderungen christlicher Hoffnung aus der Notwendigkeit eines Zieles der Menschheitgeschichte und der prinzipiellen Stellung Christi ab, leugnet indes die Vorstellbarkeit des Inhaltes und schließt eine „Lehre von den letzten Dingen" aus.

In dem Gegensatze zwischen den Biblicisten und denen, welche in Schleiermachers Bahn gehen, spiegelt sich die verschiedene Auffassung theologischer Erkenntnisweise; indes macht sich doch zugleich die unabweisliche Bedeutung der Eschatologie für das christliche Denken geltend. Der teleologische Zug kann auf religiösem Grunde die Verbürgung des Zieles und irgendwelche Veranschaulichung desselben nicht daran geben und muß sie dort suchen, woher die Kraft und der Trieb des inneren Lebens sprudeln, also nicht in berechnender Selbst- und Welterkenntnis sondern bei Gott. Darin wurzelt der Unterschied der Hoffnung von dem abwägenden und vermutenden Überschlage des Philosophen. Wo nun der Zugang zu jener Lebensquelle durchaus geschichtlich vermittelt ist, wie im Christentume, da ist die Beschränkung auf das individuelle Geschick ausgeschlossen, mit der Anerkennung der bleibenden „prinzipiellen" Bedeutung Christi aber auch die Begründung des Inhaltes für die Hoffnung auf die Offenbarung und ihr Wort gefordert. Die theologische Eschatologie kann sich nicht mit einem Anlehen bei einer philosophischen Schule abfinden. Doch ist eine biblisch-theologische Berichterstattung nicht minder eine unbefriedigende Gestalt des der Dogmatik unerläßlichen prophetischen Lehrstückes. Die unverkennbare Gleichartigkeit der Anschauungsformen in der neutestamentlichen Weissagung mit der alttestamentlichen und der jüdischen Theologie verbietet gerade an diesem Punkte den unvermittelten Biblicismus besonders deutlich. Darauf weist auch die Geschichte der christlichen Lehre, indem sie eine Reihe von Fragen immer wieder besonders herausgehoben hat, wie: Zwischenstand zwischen Tod und Auferstehung, Seelenschlaf, etwaige Weiterentwicklung und Predigt im Totenreiche; neue Leiblichkeit; Fortbestand irdischer Beziehungen; Gericht und sein Verhältnis zur Sittlichkeit und Rechtfertigung; Stufen der Seligkeit; ewige Strafen oder Wiederbringung

Digitized by Google

aller Dinge; Wiederkunft Christi, Antichrist und Chiliasmus. Die bloße biblische Berichterstattung würde auf einige dieser Fragen kaum führen, für andere keine entscheidende Antworten bieten. Wie in der Dogmatik überhaupt kann auch in der Eschatologie Sichtung und Ordnung des Stoffes nur nach dem Grundsatze sicher gewonnen werden, daß alle ihre Aussagen soterologische sein müssen. Das will sagen, daß man auch hier nur von Christo und seinen Wirkungen zum Heile samt ihren Voraussetzungen zu reden habe. Der lebendige Heiland bestimmt die Vollendung des Heiles wie seine Begründung und Vermittelung. Ist nun in Christo die Welt mit Gott versöhnt und sind das eben darin auch alle Glaubenden, so ist dadurch auch der Vollendung ihre inhaltliche Bestimmtheit vorgezeichnet. Der Heilsbesitz ist einerseits nach seinem inneren Wesen so genugsam, daß er an dem lebendigen, wiederkommenden Christus nur die Bürgschaft seines gegenwärtigen Bestandes erkennt; andererseits eignet ihm in der fleischlichen und irdischen Bestimmtheit doch eine Vorläufigkeit (τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν), welche Entledigung von Schranken und volle Herausstellung fordert, Rö 8, 24 f. vgl. 1 Jo 3, 2; Kol 3, 3. 4. Auch die Eschatologie wird so zu einem Stücke des Wortes vom Kreuze; diese Bestimmtheit weist ihr einen Anteil an der Lösung des Problemes der Sünde und an dem Verständnisse der Menschheitsgeschichte zu, bewahrt sie aber vor der Anwandlung sich in kosmologische Erwägungen zu verlieren. Freilich bleibt diesem Lehrstücke die Besonderheit eigen, daß es nicht den Besitz des aneignenden und erlebenden Glaubens aussagt, sondern die Gegenstände der Hoffnung, welche jenseit aller einstweilen möglichen Erfahrung liegen. Dieser Umstand fordert die ausschließliche Gründung auf das verheißende Wort. Seine Beschaffenheit aber bedingt eine weitere Besonderheit und Schwierigkeit, denn es ist überwiegend in symbolisierender Form gegeben. Beachtet man nun das Verhältnis der thatsächlichen Erfüllung in Jesu' Leben und Werk zu der alttestl. Verheißung, dann wird man für eschatologische Aussagen Bescheidenheit lernen und weder das prophetische Symbol ohne weiteres wie eine geschichtliche oder begriffliche Erkenntnis behandeln, noch sich vermessen, Bild und Inhalt reinlich ohne Rest von einander zu scheiden. Auf diesem Wege läßt sich für die Hauptpunkte christlicher Hoffnung eine stichhaltende Überzeugung begründen; denn sie wird nur eine Aeußerung des Glaubens an den lebendigen Heiland sein, den das der hl. Schrift entstammende und sich an ihr messende Wort erzeugt und erhält. Vgl. Kähler, Wissenschaft d. chr. L. 2. A. § 277. 512—518. **M. Kähler.**

Escobar. 1. Antonio Escobar y Mendoza, gest. 1669. — Aug. und Al. de Backer, Bibliothèque des écrivains de la Comp. de Jésus (Brüssel 1853), II. 172—176; Hurter, Nomenclator lit. recentioris theol. catholicae, II, 229—231; Michaud, Biogr. univ. s. v. (XIII, p. 24—26); J. Huber, Der Jesuitenorden (1873), S. 282—315; Döllinger und Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. Kirche, I (1889), S. 34 f.; Bauer, S.J., A. „Escobar" im Kath. KLex.², IV, 289 ff.

Der jesuitische Theologe, unter den laxen Moralisten seines Ordens einer der verrufensten, wurde aus einer vornehmen und wegen ihrer streng katholischen Gesinnung berühmten Familie zu Valladolid geboren 1589. Seine immens fruchtbare schriftstellerische Wirksamkeit eröffnete er mit Versuchen auf dem Felde der religiös-epischen Dichtung (San Ignacio de Loyola, poema heroyco, Vallad. 1613; Historia de la Virgen Madre de Dios, desde su purissima concepcion hasta su gloriosa asuncion, poema heroyco, ib. 1618; später neu ediert unter dem Titel: Nueva Jerusalem Maria, 1625 u. ö.). Bei streng asketischer Lebenshaltung — auch als Prediger und Seelsorger aufs Angestrengteste thätig (z. B. volle fünf Jahrzehnte hindurch alljährlich während der ganzen Fastenzeit Tag für Tag ein bis zweimal predigend und dabei sich hart kasteiend — erreichte er ein Alter von 80 Jahren († 4. Juli 1669). Seine Schriften (im ganzen 83 Bände füllend [teils Duodez oder Octav, teils Quart oder Folio]) gehören abgesehen von jenen poetischen Jugendarbeiten, wesentlich nur zweien Gebieten an. 1. Als bibl. Exeget lieferte er außer einigen Einzelkommentaren, bes. einem mariologisch-allegorischen zum Hohenliede (In Cantic. Commentarii s. de Mariae Deiparae elogiis, Lugdun. 1669, fol.), ein achtbändiges Foliowerk über die ganze Bibel (Vet. ac Nov. Testamentum litteralibus et moralibus commentariis illustratum, Lugd. 1652—1667, 8 tom.), sowie zwei homiletische Perikopenwerke: In Evangelia Sanctorum commentarii (6 voll.) und In Evv. temporis commentarii (6 voll.). Die sechs Abteilungen des letzteren Werks führen die Spezialtitel „Lignum vitale: Christi miracula; Lign. vitale: Christi persecutiones; L. v.: Christi parabolae; L. v.: Christi colloquia; L. v.: Christi propheticae; L. v.: Christi sermones. Sein Ruhm gründet sich

Digitized by Google

hauptſächlich 2. auf ſeine moraltheologiſchen Werke, wovon die Summula casuum conscientiae (Pampluna 1627, 12°) das kürzeſte, die Universae theologiae moralis receptiores absque lite sententiae (7 voll. fol., Lugd. 1652—1666) das umfänglichſte, und der Liber theol. moralis XXIV Societatis Jesu doctoribus reseratus das verbreitetſte und am übelſten berüchtigte iſt. Dieſes bereits 1644 (wo Pascal es ſtudierte, vgl. unten) in 37 Ausgaben vorliegende Werk faßt das von Escobars hauptſächlichen Vorgängern in der probabiliſtiſchen Kaſuiſtik Geleiſtete überſichtlich zuſammen. Auf die 24 namhafteſten derſelben (nämlich Sanchez, Azor, Toletus, Henriquez ꝛc.) deutet es die in Apk 4, 4 erwähnten 24 Älteſten um Gottes Thron; noch eine Stufe höher als ſie ſtellt es das große theologiſche Viergeſpann Suarez, Vasquez, Molina, de Valentia, auf welches die „vier Tiere“ (Apk 4, 6) gedeutet werden, u. ſ. f. Hauptſächlich um der maßlos laxen Doktrinen dieſes Werks willen (worüber Huber l. c. und A. „Probabilismus“ in dieſer Encykl. zu vergl.) ergingen wider Escobar die heftigen Angriffe, welche ſchon zu ſeinen Lebzeiten Pascal in den Lettres provinciales eröffnete. Nachdem jeſuitiſcherſeits dieſer Ankläger mehrfach lügenhafter Übertreibungen in ſeinem ſchonungsloſen Vorgehen gegen E. bezichtigt, aber durch das ſorgfältige Nachprüfungsverfahren zahlreicher Theologen Frankreichs glänzend gerechtfertigt worden war (— ſeine Verſicherung: „J'ai lu deux fois Escobar tout entier“ wurde als durchaus glaubhaft dargethan —), befeſtigte ſich in der katholiſchen gebildeten Welt ziemlich allgemein jenes mißbilligende Urteil über E., das in dem Pascalſchen Witzwort escobarderie (= jeſuitiſcher Kniff, ſchlaue Wahrheitsumgehung ꝛc.) ſeinen Ausdruck gefunden hatte. Die Parlamente von Paris (1761), von Bordeaux, Rennes und Rouen haben den „Liber . . . reseratus“ öffentlich verbrennen laſſen; wegen der dieſen Exekutionen vorhergegangenen Unterſuchungen und theologiſchen Streitverhandlungen ſ. beſ. Michaud, l. c. Sogar der moderne Jeſuitismus bedavouiert den moralista Vallisolitanus mehr oder weniger. H. Hurter urteilt, nachdem er ſeine perſönliche Unbeſcholtenheit und asketiſche Sittenſtrenge hervorgehoben: als Morallehrer ſei er allerdings saepe justo benignior geweſen. Bauer (ſ. o.) geſteht zu, er gehe in der Anwendung ſeiner (an ſich „echten und geſunden“) Sittenlehre „manchmal zu weit, ſodaß er den Weg zum Himmel allzu leicht und zu bequem zu machen ſcheine“, u. ſ. f. Ein ſchon älteres kathol. Sprichwort ſagt: „E. laufte den Himmel für ſich teuer, gab ihn aber anderen billig“ (ſ. Döllinger-Reuſch a. a. O.).

2. Marina de Escobar, geſt. 1633. — Vita etc. von Franc. Capuchino, S.J., (2 voll., 1664—1673). Auf Grund davon die lat. Vita etc. von M. Hanel, Prag 1672 bis 1688; auch Neapel 1690; Alb. Stolz, Legende der Heiligen ꝛc. III (Freiburg 1859), S. 33 ff.; Stadler, Heiligenlex. IV, 247 f.; Pius Zingerle, s. v. im KKL.²; Döllinger u. Reuſch, Moralſtreitigkeiten I, 532.

Dieſe ältere Verwandte des berühmten Jeſuiten (geb. 1554 als Tochter eines angeſehenen Juriſten zu Valladolid, geſt. daſelbſt nach vieljährigem Kranſein am 9. Juli 1633) erlangte beträchtlichen Ruhm durch ihre außerordentlichen Leiſtungen im Herzensgebet, ihre vielen Viſionen wunderbaren Inhalts und ihr erfolgreiches Wirken als Reformatorin des ſpaniſchen Zweigs des Birgittinen- oder Salvator-Ordens (vgl. d. A. „Birgitta“ von Lundström, Bd III, 244, 52). Als Schülerin und Beichtkind des Jeſuiten Ludov. da Ponte (de la Puente) wuchs ſie in jeſuitiſchen Grundſätzen und Anſchauungen auf, von welchen daher auch ihre Viſionen ganz durchtränkt ſind. Sie ſchaute einſt, wie vom Himmel her eine unabſehbar große Schar von Vätern der Geſellſchaft Jeſu, nämlich alle bis dazumal verſtorbenen Angehörigen dieſes Ordens ihr entgegen kamen. Ein andres Mal erſchien ihr Ignatius Loyola, gefolgt von 300 Prieſtern ſeines Ordens, um ihr die Kommunion zu ſpenden, u. ſ. f. Vielen katholiſchen Schriftſtellern gilt ſie als „ſelig“ und „ehrwürdig“; Alban Stolz nennt ſie ſogar „heilig“. **Zöckler.**

Esel. Litteratur: Bochart, Hieroz. I, 148 f., II, 214 f.; Lengerke, Kenaan I, 140 f. 146. 165; die Wörterbücher von Winer, Schenkel, Riehm; Wetzſtein in Delitzſch Hiob³ 507; Lenz, Zoologie 208 ff.

Der Wildeſel (עָרוֹד = der Springer; dichteriſch פֶּרֶא = der Flüchtige; asinus onager oder hemippus) iſt ſchon in älteſter Zeit in der ſyriſch-arabiſchen Wüſte und den Euphratländern heimiſch. Nach den zahlreichen Erwähnungen in AT zu ſchließen, muß er in früherer Zeit in Syrien viel häufiger geweſen ſein, als jetzt, wo man ihn nur ſelten und nur in der Steppe öſtlich vom Hauran und nördlich von Damascus antrifft. Im AT wird er geſchildert als Bewohner der ödeſten Wüſte (Jer 2, 24; Hi 24, 5; 39, 6; Jeſ 32, 14). Er iſt dem Dichter ein Bild der unbändigen Freiheitsliebe (Hi 11,

Digitized by Google

12; 39, 5 ff.), ein Bild des unstät umherschweifenden Beduinen (Gen 16, 12), aber auch ein Bild des in den Steppe sich umhertreibenden heimatlosen Gesindels (Hi 24, 5). Einem einzeln umherschweifenden, von der Herde sich trennenden Wildesel vergleicht Hosea (8, 9) das eigensinnig Assur nachlaufende Ephraim. Er nährt sich von den Kräutern der salzigen Steppe (Hi 39, 6; 6, 5; Jer 14, 6). Das Tier ist größer und viel schöner und edler gebaut als der gemeine Esel; er ist berühmt durch seine Schnelligkeit und die Jagd auf das schöne Tier ist daher sehr schwierig.

Der Abkömmling des Wildesels, der zahme Esel, ist ebenfalls schon in ältester Zeit im Osten eines der wichtigsten Haustiere gewesen und von hier dann nach Griechenland und Italien gekommen (s. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere 1894, 130 f.). Mit unserem Esel, der jenem gegenüber ganz degeneriert erscheint, darf man den orientalischen Esel kaum vergleichen: er ist beträchtlich größer und viel stattlicher, lebhafter, schneller, ausdauernder und entschieden intelligenter. Besonders bevorzugt werden heute noch wie in alter Zeit die hellgrauen oder weißen Esel, welche von den Sleb-Beduinen in der Wüste gezüchtet werden (Jud 5, 10). Die gewöhnliche Farbe ist rotbaun, daher der Name עיר. Da der Esel als Reittier wegen seiner Ausdauer an Leistung dem Pferde nicht nachsteht, und im Gebirge wegen der Sicherheit seines Ganges jenem sogar vorzuziehen ist, finden wir ihn zu allen Zeiten, auch nachdem die Israeliten die Pferde kannten und gebrauchten, als besonders geschätztes Haus- und Arbeitstier. Esel bilden einen wesentlichen Bestandteil des Reichtums (z. B. Gen 12, 16; 24, 35; Hi 1, 3; Esr 2, 66 f.; Neh 7, 68 f.; 1 Chr 27, 30; vgl. Exod 20, 14; 21, 33; Dt 22, 3 f. u. ö.). Als Reittiere waren namentlich die Eselinnen beliebt (Nu 22, 21; 2 Kö 4, 24; Mt 21, 2 ff). Auch Vornehme bedienten sich des Esels zum Reiten (2 Sa 17, 23; 19, 26; 1 Kö 13, 13; Gen 49, 11; Ri 10, 4). Erst seit Davids Zeit finden wir das Maultier vorgezogen (2 Sa 13, 29; 18, 9; 1 Kö 1, 33). Der Treiber lief, wie noch heute, neben oder hinter dem Reiter her (Ri 19, 3; 2 Kö 4, 24). Daneben wurde der Esel als Arbeitstier für mancherlei Geschäft verwendet: Zum Lastttragen jeder Art (Neh 13, 15; 1 Sa 25, 18; Gen 42, 26; Gen 49, 14), zum Ziehen des Pfluges (Dt 22, 10; Jes 30, 24; 32, 20), dann als späterhin die großen Mühlen aufkamen, zum Treiben der Mühlsteine (Mt 18, 6). Die Verwendung im Krieg dagegen, welche bei den Persern z. B. noch in später Zeit erwähnt wird Jes 21, 7; Herodot IV, 129; Strabo XV, 2, 14), ist für die Israeliten nicht bezeugt und deshalb jedenfalls seit Einführung der Pferde nicht wahrscheinlich. — Der Esel gehörte zu den unreinen Tieren, er durfte nicht geopfert werden (Exod 13, 13; 34, 20), ebenso durfte sein Fleisch nicht gegessen werden (vgl. jedoch 2 Kö 6, 25 in Zeiten größter Not). Dem entspricht, daß er bei anderen Völkern ein heiliges Tier war; bei den Ägyptern z. B. war es das Tier des Seth-Typhon. Damit hängt wohl die bei griechischen und römischen Schriftstellern verbreitete Fabel, daß die Juden den Esel als Gott verehren, zusammen.

Benzinger.

Eselsfest. Diese katholische Volksbelustigung wurde im Mittelalter in mehreren Städten Frankreichs gefeiert. Der Zweck war der nämliche, den viele andere Gebräuche, namentlich die kirchlichen Schauspiele, hatten, nämlich der Phantasie der Laien die heilige Geschichte sinnlich und thatsächlich darzustellen. Da nun im Alten sowie im Neuen Testament der Esel mehrfach eine Rolle spielt, so durfte er in den kirchlichen Repräsentationen nicht fehlen. Zu Rouen war das um die Weihnachtszeit begangene festum asinorum ein auf die Vorhersagung der Geburt Christi bezügliches Schauspiel; das Volk begab sich in Prozession nach der Kirche, von zwei Geistlichen angeführt, die als vocatores bezeichnet sind; von diesen letzteren aufgerufen, traten nach einander Moses und die Propheten und dann Virgil und die Sibylle als Repräsentanten des Heidentums auf, sämtlich in vorgeschriebener, ihrem Charakter entsprechender Kleidung, und die Ankunft eines Erlösers prophezeiend. Die Hauptscene des Dramas war die Geschichte mit Bileams Esel, welcher durch den Mund eines zwischen seinen Beinen versteckten Priesters, gleichfalls die Geburt des Herrn weissagte. Das Ganze beschloß die Scene der drei Männer, welche Nebucadnezar in einen, im Schiff der Kirche aus Holz errichteten Ofen werfen ließ, der angezündet wurde und aus dem die Jünglinge unversehrt hervortraten, hierauf vereinigten sich sämtliche dramatis personae zu einem Chorgesang, nach welchem die Messe gefeiert wurde. Das ganze Ritual hat Ducange aus dem Manuskript des Ordinarium Ecclesiae Rotomagensis in sein Glossar aufgenommen, s. v. festum asinorum. — Zu Beauvais wurde dieses Fest auf andere Weise begangen, den 14. Januar, zur Erinnerung an die Flucht nach Ägypten. Eine Jungfrau mit einem Kinde im Arm wurde auf einem reich

Digitized by Google

verzierten Esel von dem Münster aus nach der Stephanskirche bis vor den Altar geführt, wo das Tier während der ganzen Messe still stehen mußte. Der Introitus wurde von dem Chor mit „Hinham" beantwortet; zwischen den einzelnen Teilen der Handlung sang man eine halb französische, halb lateinische Prose, deren letzter Vers hinreichen mag, um das Ganze zu charakterisieren:

Amen dicas, asine (hic genuflectebatur)
Jam satur de gramine:
Amen, amen itera,
Aspernare vetera.
Hez va! hez va! hez va hez!
Bialx sire asnes, car allez,
Belle bouche, char chantez.

Nach beendigter Messe sagt das Ritual, sacerdos tres hinhannabit, anstatt ite missa est, zu rufen, populus vero, vice: Deo gratias, ter respondebit: hinham (s. Ducange l. c.). Ähnlich ging es zu Sens zu, wo überdies vier der vornehmsten Kanoniker zu beiden Seiten des Esels einhergingen, die Zipfel seiner Decke haltend; die Verse, die an der Kirchthüre gesungen wurden, bezeichnen zur Genüge, daß es eben nur eine Volksbelustigung war; die letzten derselben hießen:

Laeta volunt
Quicumque colunt
Asinaria festa.

(S. Du Tilliot, Mémoires pour servir à l'histoire de la fête des fous, Lausanne 1741, 4°, p. 14). Zu Cambrai begnügte man sich, einen gemalten Esel hinter dem Altar aufzustellen. — Vergebens eiferten mehrere Bischöfe gegen diesen Unfug; er konnte erst durch einen Beschluß des Parlaments abgeschafft werden.

C. Schmidt †.

Eskil, Erzbischof von Lund gest. [illegible] 1181. — Saxo, Hist. Danica, lib. XIII; Langebek, Script. Rer. Dan.; in IX, 194 f. [illegible] findet man ein Verzeichnis der sämtlichen Stellen, an welchen E. in jenem Werke erwähnt ist; [illegible] L. N. Helveg, Den danske Kirkes Historie (Kbhvn 1862) I, 332 f; H. Reuter, Gesch. Al[illegible]rander des Dritten (Leipz. 1860 f.) I, 25 f., 216 f.; III, 411 ff. u. öfter; H. Olrik, Konge og P[illegible]raestestand i den dske Middelalder I—II (Kbhvn 1892—95); Kirkehist. Samlinger, 4 Rack[illegible]ke, III, 1 f.; Biografisk Lexicon IV, 588 f.

Eskil (Eskillus, Aeschillus) war der Sohn des einflu[illegible]ßreichen Häuptlings, Christiern Svendsen, dessen Bruder Asser, der erste Erzbischof zu Lund [illegible]ar. 12 Jahre alt kam E. in die Domschule zu Hildesheim, wo er während einer schweren [illegible] Krankheit, welche ihn dem Tode nahe brachte, ein Gesicht zu sehen meinte, das als ein [illegible]orzeichen dafür, daß er Bischof und Gründer eines Klosters werden würde, ausgelegt w[illegible]rde (SRD II, 619 f.). Nach der Heimkehr von Hildesheim wurde er zuerst Kanonikus, spät[illegible]er Dompropst zu Lund und 1134 Bischof zu Roskilde. Als solcher beteiligte er sich an den [illegible] inneren Streitigkeiten, und in Gemeinschaft mit dem mächtigen Gutsherrn, Peder Bodilsön, [illegible]wiegelte er die Seeländer gegen den König Erik Emune auf und vertrieb denselben von [illegible] Seeland. Als aber der König mit einem in Jütland gesammelten Heere zurückkam, mußte [illegible] E. froh sein mit der Zahlung einer Geldstrafe von 20 Mark Goldes auf die Fürbitte sei[illegible]es Oheims davon zu kommen. Nach dem Tode Assers (5. Mai 1137) wählten die Bewoh[illegible]ner Schonens E. zu seinem Nachfolger, Erik Emune aber setzte seinen früheren Kaplan, Rig ([illegible] Ricco), damals Bischof von Schleswig, auf die wichtige Stelle, und die Kleriker und die [illegible] Laien Lunds mußten durch eine neue ganz formale Wahlhandlung den aufgezwungenen Er[illegible]bischof gutheißen. Kurz nachher (18. September) wurde Erik Emune indessen in einer [illegible] Volksversammlung getötet, und auf das Anraten Peder Bodilsöns zog sich Rig dann zur[illegible]ück, worauf die Kleriker Schonens den E. wieder wählten (Saxo 667; SRD I, 386).

Als Erzbischof wurde E. wieder in die politischen Streitigkeiten hineingezogen, [illegible] Verhältnisse wurden aber doch bald so ruhig, daß er (1139 oder 1140) zu Lu[illegible] in Anwesenheit des päpstlichen Legaten Theodignus, ein Provinzialkonzilium, wozu au[illegible] aus Schweden, Norwegen und den Färöern Bischöfe sich einfanden, abhalten konnte. E. unterstützte die Sache des Königs Erik Lamm, indem er bewirkte, daß sein Gegner, Oluf, ein Brudersohn des Erik Emune, vom Banne der Kirche getroffen wurde, weil er einen Bischof getötet und den Hof, auf dem derselbe sich aufhielt, in Brand gesteckt hatte (Hefele V, 442) — das erste Beispiel des Kirchenbannes einem dänischen Fürsten gegenüber. Die

Digitized by Google

dem Erik Lamm von E. erwiesene Anhänglichkeit wurde mit großen Gütern königlich belohnt. Nach dem Falle Olufs (1143) konnte E. zum ersten dänischen Cisterzienserkloster (Herisvad in Schonen) den Grund legen, und etwas später überließ ihm Erik Lamm das Krongut Esrom, welches demnächst zu einem Benediktinerkloster eingerichtet wurde. Den 1. Sept. 1145 hatte E. die Freude, den Dom zu Lund einzuweihen, und auch in Dänemark wurden an vielen Stellen neue steinerne Kirchen gebaut.

Auch während der Thronstreitigkeiten nach dem Tode Erik Lamms (1146) spielte E., indem er sich aus Rücksicht auf den Vorteil der Kirche bald dem einen bald dem anderen der streitenden Prätendenten, Svend Erikſen und Knud Magnussen, anschloß, eine bedeutende aber zweideutige Rolle. Als 1147 Eugens III. Aufruf zu einem Kreuzzuge gegen die Wenden nach Dänemark gelangte, erreichte E. eine Weile die Versöhnung der beiden Prinzen, welche darauf gemeinsam einen Zug gegen Dobin in Wenden unternahmen. Auf diesem Zuge wurde nichts ausgerichtet, und die Uneinigkeit zwischen den beiden Prinzen brach wieder hervor. Das Unglück des Vaterlandes, das auch der Kirche gefahrdrohend war, verursachte dem E. große Sorge, er wurde aber durch einen Brief Bernhards von Clairvaux getröstet (Bernardi, Opera omnia, Antverp. 1616, Sp. 1633).

Kurz nach dem Empfange jenes Briefes reiste E. (1152) nach Clairvaux; von einigen Cistercienſern, welche Esrom (siehe oben) zu einer Cisterzienserabtei umbilden sollten, begleitet, kehrte er zurück. Bei seiner Heimkunft begegnete ihm der Kard. Nikolaus Breakspear (A. H. Tarleton, Nicholas Breakspear, London 1896, 60 f.), welcher dem Erzbischof zu Drontheim das Pallium gebracht und für einen Erzbischof für Schweden ein Pallium mitführte. Weil man aber über den Ort des schwedischen Erzstuhls nicht einig werden konnte, wurde das Pallium für Schweden bei E. bis auf weiteres niedergelegt, der es erst 1164 (während eines Aufenthaltes in Sens) dem ersten Erzbischof Upsalas, dem Mönch Stephan aus dem Cisterzienserkloster Alvastra übermitteln konnte. Nach der Bestimmung des Papstes sollte aber der Erzbischof zu Lund, auch nach der Errichtung des schwedischen Erzstiftes, der Primas Schwedens und päpstlicher Legat des Nordens bleiben.

Als E. durch den „Notar" Bernhards, Gaufried, die Botschaft von dem Tode Bernhards erhalten (Baluzius, Miscellanea V, 453 f.), reiste er wieder (1154) nach Clairvaux und von da nach Rom. Auf dem Heimwege wurde er (1156) von einigen Rittern überfallen und ins Gefängnis geworfen; da der Kaiser Friedrich I. ihm Freiheit und Genugthuung zu verschaffen nicht versprechen wollte, kam es zu dem bekannten Zusammenstoß zwischen dem Kaiser und den päpstlichen Legaten, welche für E. eintraten (Rahewin I, 8 f.). Nachdem er wieder frei geworden war, setzte er die Reise nach Dänemark fort. Diesmal brachte er einige Karthäuser mit, welche sich in Asserbo niederließen, bald nachher aber Dänemark wieder verließen. Nach seiner Heimkehr nahm E. wieder teil an den Wendenzügen, es kam aber aufs neue zu einem Zusammenstoß mit dem Königtum, diesmal mit Waldemar I. (1157—82). Der Grund der Uneinigkeit mit ihm war der Umstand, daß Waldemar I. dem kaiserlichen Gegenpapste, Viktor IV. sich angeschlossen hatte, während E. sich zu Alexander III. hielt. Waldemar I. beschuldigte E. „nach Königsblut zu lechzen", und E. verließ wieder sein Vaterland und Erzbistum und ging nach Clairvaux (1161). Diesmal dauerte seine freiwillige Verbannung 7 Jahre, die er teils in Clairvaux, teils in Sens bei Alexander III. verbrachte. 1168, nachdem Waldemar I. auf die Seite Alexander III. übergetreten, kehrte er wieder heim, und jetzt war das Verhältnis so gut, daß Waldemar I. „nach E.s Ratschlägen alles abmachte und ihn wie einen Vater ehrte". Sowohl in den Stiftern Aarhus und Ripen als auf Fühnen wurden für die Cisterzienser Klöster gebaut; die Johanniter kamen ins Land, und Kreuzzüge und Mission in Estland zeugten von der Energie und dem Einflusse E.s. Am 25. Juni 1170 wurden die Reliquien des Vater Waldemars I., Knud Lavard, („Herzog Knub") in Ringsted auf Seeland feierlich erhoben, und Waldemars Sohn, Knud Waldemarſön, wurde gekrönt — die erste Krönung eines Königs in Dänemark. Trotz allen Glücks sehnte E. sich jedoch immer nach dem Kloster. Von 1174—76 war er wieder in dem lieben Clairvaux, und es war sein Wunsch seine Tage dort zu beschließen, Alexander III. aber wollte ihm noch nicht erlauben, den Hirtenstab niederzulegen. Bei seiner Heimkehr erwarteten ihn neue Sorgen: seine zwei Töchtersöhne hatten sich in eine Verschwörung gegen den König eingelaſſen. Die Nachricht davon machte auf den alten Erzbischof einen so starken Eindruck, daß er einen Schlaganfall bekam und eine Zeit lang die Sprache verlor. 1177 wurde ihm endlich gestattet das erzbischöfliche Gewand mit der Mönchskutte umzutauschen. Er zog nach Clairvaux, er am 6. oder 7. Sept. 1181 starb (nicht 1182, siehe Chronicon Claravallense, L 185, 1249 f.). Er wurde in der Klosterkirche an einem ehrenvollen Platze beerdigt,

Digitized by Google

und sein Andenken durch einen besonderen Tag des Jahres und durch missae generales (Lalore, Le trésor de Clairvaux, Troyes 1875, 174) bewahrt. In Clairvaux erwarb er den Nachruhm: „sanctissime vixit et piissime obiit, multis post mortem miraculis illustris“ (Henriquez, Menologium Cisterciense, Antwerp. 1630, 116). Mit allen seinen Fehlern war der zweite Erzbischof zu Lund einer der bedeutendsten Kirchenfürsten seiner Zeit, und der große Abt zu Clairvaux hatte in ihm keinem Unwürdigen seine Freundschaft geschenkt. Aber auch in E.s Brust mußte die Sehnsucht der Weltentsagung mit der Lust der Weltherrschaft einen harten Kampf kämpfen. **Fr. Nielsen.**

Eskimos, Mission, s. oben S. 177, 16 ff.

Espen, Zeger Bernhard van, gehört zu den Kanonisten, welche die in Frankreich entwickelten Prinzipien des Episkopalsystems der römisch-katholischen Kirche (s. o. S. 427, 51) auszuführen unternommen und auf die spätere demselben entsprechende Doktrin und Praxis in den Niederlanden und Deutschland den größten Einfluß geübt haben. Er wurde zu Löwen am 9. Juli 1646 geboren, studierte dort Theologie und kanonisches Recht, erhielt 1673 die Priesterweihe, 1675 die juristische Doktorwürde und wurde an der Universität seiner Vaterstadt Lehrer des kanonischen Rechts. Durch seine Vorträge und mit Eleganz abgefaßten Schriften erwarb er sich bald Ruf und wurde weit und breit zur Erteilung kirchenrechtlicher Responsen angegangen. Als die Streitigkeiten über die vom römischen Stuhle verworfenen Grundsätze des Cornelius Jansen, welcher 1630—1638 selbst Professor der Theologie in Löwen gewesen war, auch in den Niederlanden lebhafter wurden, trat er auf Seite der Jansenisten, weshalb sein zu Löwen 1700 und Köln 1702 erschienenes jus ecclesiasticum universum durch Dekret der Congregatio indicis vom 22. April 1704 in das Verzeichnis der libri prohibiti aufgenommen wurde. Indem er sich in stiller Zurückgezogenheit hielt, entging er weiterer Verfolgung. Als jedoch das Domkapitel in Utrecht die Bulle Unigenitus von 1713 nicht anerkannte und 1723 im Widerspruche mit der römischen Kurie selbstständig sich einen Erzbischof (Cornelius Steenhoven) wählte und konsekrieren ließ, verteidigte Espen die Rechtmäßigkeit der Wahl und Weihe. Das von ihm darüber verfaßte Gutachten wurde, wie es scheint ohne seine Genehmigung, durch den Druck veröffentlicht und er dadurch genötigt Löwen zu verlassen. Er begab sich zuerst nach Maastricht, dann nach Amersfort im Sprengel von Utrecht und starb hier am 2. Oktober 1728. Darauf folgte noch zur Ergänzung des Dekrets von 1704 ein Verbot seiner übrigen Schriften durch die Kongregation unterm 17. Mai 1734. Diese Verdammungsurteile haben indessen der Autorität seines Namens und seiner Werke so wenig Abbruch gethan, daß selbst Benedikt XIV. derselben seine Anerkennung gezollt hat. Du Pac de Bellegarde, Vie de Van Espen, Loewen 1767; Laurent, Van Espen, Bruxelles 1860. — Von Bellegarde erschien auch ein: Supplementum ad varias collectiones operum J. B. van Espen 1765, zugleich als 5. Bd der Gesamtausg., Löwen 1753 ff. (Jus eccles. univers.), von Jos. Baren, wiederholt Köln 1777, 5 Fol., Mainz 1791 3 Vol. 4° u. ö. Ein Auszug, besorgt von Oberhauser, Augsb. 1782, Cilli 1791 u. a. M. s. auch Glück, praecognita uberiora universae jurisprudentiae ecclesiasticae, Halae 1786, p. 235. 364. 381. **(F. H. Jacobsohn †) Sehling.**

Esra, Apokalypse s. Pseudepigraphen des AT.

Esra, apokryphischer s. Bd I S. 636, 46 — 637, 55.

Esra und Nehemia. Bemerkenswerteste Litteratur: 1. Textausgaben: S. Baer, Liber Danielis Ezrae et Nehemiae cum praefatione Francisci Delitzsch et glossis babylonicis Friderici Delitzsch, Leipzig 1882 und Guthe in den von P. Haupt herausgegebenen Sacred Books 1898. 2. Texterklärungen: J. H. Michaelis, uberiores adnott. in Hagiographos V. T. libros, Halle 1720 Band 3, wo Michaelis selbst Esra und J. J. Rambach Nehemia bearbeitet hat. Bertheau im exeget. Handbuch, Lieferung 17, neu bearbeitet von Ryssel, Leipzig 1887; Keil in Keil und Delitzsch bibl. Kommentar, Teil 5, 1870; Fr. W. Schultz in Langes Bibelwerk (9. Bd 1876), Oettli in Strack und Zöckler kurzgefaßtem Kommentar AT 8. Teil 1889. 3. Litterarische und historische Kritik: Abgesehen von den Einleitungen und den Werken über Gesch. Israels: Schrader über die Dauer des zweiten Tempelbaues ThStK. 1867; Smend, Die Listen der BB. Esra und Nehemia 1881; van Honacker, Néhémie et Esdras, nouvelle hypothèse sur la chronologie etc. (1890); Néhémie en l'an 20 d'Artaxerxes I et Esdras en l'an 7 d'Artax. II (1892); Zorobabel et le second

Digitized by Google

temple (1892): Nouvelles études sur la restauration juive etc. (1896), besonders gegen Kosters, het herstel van Israel in het Perzische Tijdvak 1894 (K. betrachtet die Rückwanderung unter Serubbabel und Josua aus Babel und Erbauung des Tempels durch die Exulanten als eine reine Fiktion und hält das Werk Esras erst bei der zweiten Anwesenheit Nehemias in Jerusalem für möglich. Van H. aber erweist jene als historisch und betrachtet es lediglich als ein Redaktionsversehen, daß im gegenwärtigen Buche Esra-Neh. der Zug Esras vor Nehemias Aufbruch gestellt wurde, weil der Artaxerxes, in dessen 7. Jahr Esra zurückkehrte, für Artax. I. anstatt für den II. genommen war. Vgl. gegen Kosters auch Wellhausen in Nachr. GG 1895, Heft 2 und dagegen Kosters in Theol. Tijdsfr. 29, S. 549 ff.). Zuletzt ist zu erwähnen weniger der Kosters in der Ersetzung der Ueberlieferung durch übelberatene Phantasie überbietende Torrey, composition and histor. value of Ezra-Nehemia Gießen 1896, als vielmehr Ed. Meyer, Die Entstehung des Judentums, Halle 1896 (eine Verteidigung gegen eine Kritik Wellhausens in den GGA 1897, N. 2 unter d. Titel „J. Wellhausen u. meine Schrift die Entstehung u. s. w." Halle 1897 folgte selbstständig). In diesem Buche, das in verdienstlicher Weise auf nützliches Material aus der Profangeschichte verweist, werden hinsichtlich der Urkunden im B. Esra den von ihm allein berücksichtigenswert geachteten Gelehrten gegenüber Grundsätze vertreten, welche von den nicht berücksichtigten längst befolgt sind, dagegen bei der Konstruktion der Entstehungsgeschichte des Pentateuchs werden gegen dieselben Grundsätze als Urkunden Schriften verwandt, die außer in einigen modernen Köpfen nie existiert haben, oder aus deren erhaltenen Fragmenten es unmöglich ist, das ursprüngliche Ganze sicher zu rekonstruieren, geschweige denn von ihm zu berichten, aus welchen geschichtlichen Wurzeln es erwachsen sei und welche geschichtlichen Wirkungen es ausgeübt habe.

Das in der 2. Auflage einheitlich behandelte Thema „Esra und Nehemia" schließt drei Aufgaben in sich: erstens die, das biblische Buch Esra und Nehemia zu beschreiben und insbesondere als Geschichtsquelle für die beiden Männer Esra und Nehemia zu würdigen, zweitens über Esra, drittens über Nehemia zu erzählen. Die dritte Aufgabe wird unter Nehemia gelöst werden, die erste und zweite an dieser Stelle.

A. Das Buch Esra und Nehemia. Ueber Stellung im Kanon, Einteilung in zwei Bücher, Zugehörigkeit zur Chronik s. außer Bertheau-Ryssel § 1 den A. Chronik (Bd IV S. 87,7 ff.), über 3. und 4. Buch Esra s. die AA. über Apokryphen (Bd I S. 636,46) und über Pseudepigraphen.

Da alle Auslegung und Würdigung eines biblischen Buches von der richtigen Einsicht in den Wert und die Zuverlässigkeit des überlieferten Textes abhängt, eine methodisch-philologische Beschreibung der in Betracht kommenden Zeugen aber bisher vermißt wird und allgemeine Urteile ohne Belege für selbstständige Leser keinen Wert haben, so ist zunächst ausführlich über die Gestalten des Textes in der Überlieferung, sowohl der alten Übersetzer als der jüdisch-masorethischen Bibel, und dann von der Komposition zu handeln.

I. Die Textüberlieferung.

1. Die arabische Übersetzung. Wenn man in der Londoner Polyglotte (vgl. Rödiger, de origine et indole arabicae libb. V. T. historicorum interpretationis libri duo, Halle 1829, wo aber nur Nehemia berücksichtigt ist) über Esra liest: „das erste Buch (כתב) Ezras des Schreibers, des Gesetzlehrers", und über Nehemia: „das zweite Buch (כתב) Ezras des Priesters. Im Namen Gottes u. s. w."), so kündigt sich sofort an, daß das zweite Buch von einem anderen Manne übersetzt ist, als das erste; und dieses bestätigt sich durch die Wahrnehmung, daß die Übersetzung des ersten Buches vorzugsweise durch die Septuaginta, die des zweiten durch den Syrer bestimmt ist. Man muß freilich dem gedruckten Texte nicht überall glauben. Denn z. B. Esr 9, 7 ist durch Verwechslung der ähnlichen Pluralformen von Sohn und Prophet „unsere Propheten" statt *οἱ υἱοὶ ἡμῶν* (Sept.) in den Text gekommen; Neh 4, 18 aus dem „Trompeter" (ein nom. deriv. von בוק v. 20) ein „Rest" (בקי) geworden, und für „wenn dein Knecht (עבדך) Wohlgefallen vor dir findet" ist Neh 2, 3 gedruckt: „wenn (es) bei dir (עמך) und vor dir Wohlgefallen findet". Aber wenn in Sept. בותיהשים Esr 2, 6 durch *μεθωσειμ*, התיחשם in 8, 1 durch *ὁδηγοί*, in 8, 3 durch *τὸ σύστρεμμα* wiedergegeben wird und im Araber das erste Mal **mâtuasin**, das zweite Mal „ihre Vorderstten", das dritte Mal der „Haufe" erscheint, oder wenn Esr 4, 7. 18 wie im Griechischen (*ὁ ῥοοδλόγος*) der נשתון zum „Steuererheber" gemacht, in 6, 14 beiderseits für מצליחין *οἱ Λευῖται*, in 7, 17 für „um dieses Geld" vielmehr „in dieses Buch" dargeboten wird, wenn der Araber für Urim und Thummim 2, 63 „den klugen und den vollkommenen" = *τοῖς φωτίζουσι καὶ τοῖς τελείοις* setzt, wenn das nichtsnutzige *ἐναλλόμην* Esr 9, 3. 5 in des Arabers „ich zitterte vor Furcht", die Umdeutung der Eigennamen (10, 37, 38) ישוע ובני ובנוי

Digitized by Google

in *καὶ ἐποίησαν υἱοὶ Βαvοὺί* auch bei ihm wörtlich wieder erscheint, wenn endlich der durch das gleiche Endwort *ἐν Ἰερουσαλήμ* oder durch die Ähnlichkeit der compendia für *Ἰσραήλ* und *Ἰερουσαλήμ* veranlaßte Ausfall des absolut unentbehrlichen Satzes „an alle Angehörigen der Gola, daß sie sich nach Jerusalem einfinden sollten“ Esr 10, 7 auch beim Araber sich findet, so ergiebt sich, daß die Septuaginta ihm als der normale Text gegolten hat, und zwar in derjenigen Rezension, welche durch A B und, soweit er zu Esra erhalten ist, auch S repräsentiert wird. Fragt man dann weiter, welchem dieser Zeugen der Araber am nächsten steht, so beachte man, daß allein A wie der Araber in 8, 10 zwischen *ἀπὸ υἱῶν* und *Σελμουὴ* den im H. fehlenden Eigennamen *Bανι* einschiebt, namentlich aber, daß für עבדי שלמה in 2, 55 „die Knechte Suleimans“, in v. 58 das eine Wort ʾabdisalma gesetzt wird und daß dieses genau dem Wechsel von *δοῦλοι Σαλωμών* und *Ἀβδιοελμα* im cod. A entspricht. — Die Übersetzung des Buches Nehemia bietet einen sehr verkürzten Text dar, nicht bloß, weil durch Zufall in der handschriftlichen Überlieferung eine Lücke entstanden ist, wie 8, 11: „wird euch retten; und die Leviten“, wo der Satz v. 12 fehlt, der von den Leviten handelt, sondern vor allem, weil dem Verf. die langen Namenlisten verhaßt waren. Wenn er das Stück Neh 7, 6—72 ausläßt, so giebt er die Identität des Inhaltes mit Esr 2 als Grund an, indem er den Nehemia sagen läßt: „ich fand in ihm geschrieben das Ganze der bereits erwähnten Namen, wie wir (d. i. Esra und Nehemia) sie angegeben haben im Buche — trotzdem ist die Zählung verschieden“. Er selbst steckt nicht in dem „Wir“, als ob er auf seine arabische Übersetzung von Esra verwiese; denn den v. 73 übersetzt er ganz anders, als der Araber den entsprechenden Vers im Buche Esra. Ebenso setzt er, nachdem er bis Paschchur gekommen ist, für alle von 10, 2 an folgenden Namen und Verzeichnisse bis 12, 27 die alles Detail ablehnende Allgemeinheit „und der Rest ihrer Genossenschaft“. Ähnliches wiederholt sich hinter dem Namen „Ezra“ 12, 33, wo er v. 34 ausläßt, 8, 5; 12, 40 und öfter in der Liste der Bauenden in Kap. 3. Für den Einfluß der syrischen Übersetzung ist charakteristisch, nicht bloß die Übereinstimmung in der Deutung von ויבנו 3, 1 als „seine Söhne“, von גם אשר הם בונים 3, 35 beim Syrer durch „wie viel (בנאא) sie auch bauen, ich weiß, daß“, beim Araber durch „auch die Bauenden ich weiß, wie viel (כם הם) ihrer sind“, in der Auslegung von ויגיעך לבי 5, 7 als Ausdruck für Herzensbekümmernis, von אדברה, als stände da אדברה, in der Verwechslung von קהלה mit קול 5, 8 („ich sagte zu ihnen mit Geschrei“), in der Umschreibung von בנשכם 8, 18 mit „wie ihnen vorgeschrieben war“, von מוצאת התורה 12, 44 mit „wie geschrieben war im Gesetzbuch“ (Syr.) „im Buche der Priester und der Leviten“ (Ar.), oder des kurzen Ausdruckes für „es lag ihnen ob“ = עליהם 13, 13 durch „es war ihr Los heraufgekommen, Häupter ihrer Brüder zu sein“, in der Umsetzung des unschuldigen Prügelns und Raufens 13, 25, als stände statt אכנהה vielmehr אכנהה, in ein Totschlagen und Verscharren der Erschlagenen, oder in der Auslegung von אישׁ האלהים als Titel Davids (12, 35) mit „der Prophet, der Knecht des Herrn“; sondern vor allem die Herübernahme folgender Wunderlichkeiten. Wenn der Syrer aus שלחו הגוים, als hieße es ירח יגיים (oder ירחם) „einen Monat von Tagen“ herausklaubt, so hat der Ar. „bis zur Erfüllung von Monat und Tagen“; desgleichen folgt er ihm in der öfteren Ersetzung der Eigennamen für ein Thor oder einen Thurm der Mauer Jerusalems durch das unbestimmte Prädikat „groß“ z. B. 12, 31. 37, in der Deutung von ותנשך עליהם 9, 30 durch „du predigtest ihnen“ (בייי), von בגלוליהם (9, 35) = „als sie noch ein Königreich bildeten“ durch „sie verleugneten (בפר) dein Königtum“, in dem Mißverständnis der Redensart אין לאל ידיהו, als sei gesagt „und sie erheben nicht zu Gott ihre Hände“ (5, 5), in der gleichen Zerteilung von רבות עתים 9, 28, nach der רבות zu וחעניד vorher gezogen, עתים aber = „zu aller Zeit“ zum Verbum verstanden wird. Auch das allersonderbarste, daß der Syrer das Wort für die Königin השגל 12, 6, als läse er השכב, als Anrede des Königs an den Nehemia „du Narr“ faßt, ahmt der Ar. mit seinem jâ masklnu nach; und wenn jener den Amtstitel Nehemias התרשתא mit „Haupt der Priester“ wiedergiebt 10, 3; 8, 9, so hat der Araber daselbe Prädikat nicht bloß an der ersteren Stelle ebenfalls, sondern er hat es auch schon 1, 1 dem Namen hinzugefügt, während er 8, 9 im Gegensatze zum Syrer, auch in der Reihenfolge der Männer, darbietet: „Ezra der Priester und Nehemia der Richter“. Offenbar wirkt hier schon die Vorstellung von der alles überragenden Autorität des Ezra, die am deutlichsten hervortritt, wenn der Satz 7, 7 עזרא בן שריה von beiden Übersetzern ausdrücklich zu: „Ezra ist König geworden“ ergänzt wird. Dazu kommen die Fälle, in denen der Araber nur aus einem Mißverständniß seines syrischen Textes begriffen werden kann: wenn er für das Schafthor 3, 1 und 12, 39 „das Thor des

Digitized by Google

Gartens“ oder „der Gärten“ bietet, so hat er (oder ein syrischer Schreiber, nach Rödiger S. 59) syrisches ܥܓܐ = גבא gefaßt; wenn er 13, 5 für נתנים der Leviten darbietet „in den Städten der Juden“, so ist das verlesen aus „in den Städten der Leviten“, welches der syrische Text giebt, und der Fehler, durch welchen syr. ܒܩܘܪܝܐ in בקוריא verdorben ist, war schon in die Vorlage des Arabers eingedrungen. Darnach darf man auch 6, 17 „die Juden waren elend und zerstreut“ auf eine Umsetzung von syrischem ܢܣܓܢ ܪܘܪܒܐ (= viel machten die Großen) in ומגדרין (מכבדין oder) נסכנין, oder „Gesetz des Herrn der עלמים 8, 18 auf Mißdeutung von „im Gesetze des Herrn täglich“ d. i. בלרם im Syrer zurückführen. Das allersonderbarste ist, daß beide für das absolut verkehrte hebräische יָחַד (10, 2) das bessere „und alle die“ = וכל אלה darbieten, daß aber während der Syrer fortfährt „welche von uns am Leben geblieben sind“, der Araber statt dessen „welche um dich sind“ nachbringt. Letzteres läßt sich nicht wie des Syrers Vorlage ܕܚܝܝܢ ܒܛܝܪ (= hebr. דהחתרנים) aus dem Hebräischen herleiten, sondern nur daraus, daß syrisches ܕܚܝܪ ܡܢܟ = דחתרו מנך d. i. „welche um dich sind“ gedeutet wurde.

Aber der Araber des Nehemia ist nicht bloß vom Syrer abhängig. Wenn er den Eigennamen גשם mit غشم (2, 19) wiedergiebt, wird er durch die öftere Gleichung von griechischem *Γ* und Ghain bestimmt sein; wenn er 4, 23 zu dem oben besprochenen syrischen „Monat und Tage“ noch die andere Übersetzung von איש משחו „ein jeder mit seinem Geschoß“ hinzufügt, so entspricht das dem *ἀνὴρ καὶ ὅπλον αὐτοῦ* in den lucianischen Handschriften. Wenn er 6, 18 den Ausdruck בעלי שבועה zwar mit dem Syrer umschreibt „sie hatten ihm geschworen, ihn nicht zu verderben“ aber die Worte „sie waren ihm verschwägert“ dafür setzt, so entspricht das letztere der griechischen Übersetzung *ἔνοχοι αὐτῷ ἦσαν*. Am deutlichsten ist der Einfluß der griechischen Übersetzung zu sehen, wenn in Übereinstimmung mit Lucian 3, 15 gesagt wird: „Die Mauer des Teiches Salwan nach den Gärten des Königs“, wo das Wort Siloa sogar in seiner neutestamentlichen Form vorschwebt. Danach wage ich die Vermutung, daß das räthselhafte „Bethlehem“ 3, 14 auf Entzifferung von gr. *ΒΙΘΟΧΑΧΑΜ* (s. o. B) und daß die Umwandlung des Fischthores in eine porta victrix (12, 39) auf der Verlesung von griechischem *ἰχθυοῦν* in *ἰσχυρόν* beruht. Öfters ist die Abweichung vom Syrer und Übereinstimmung mit dem Griechen zugleich Übereinstimmung mit dem massorethischen Hebräer, wie „die Hälfte von ihnen“ 4, 15 statt des besseren „die Hälfte von uns“, und man kann fragen, ob nicht auch der hebräische Text selbst den Vf. bestimmt hat. Selbstständige Deutung liegt doch vor, wenn er 1, 1 für Kislev oder syr. kanûn „der neunte Monat“ sagt, wenn er 3, 19 נשק mit Waffen übersetzt (allerdings auch Luc.), wenn er 3, 22 ככר wiedergiebt, als hätte er ברך gelesen, 3, 29 den Namen משלם auslegt „und in Frieden“, oder für die Unvernunft des Syrers „sie haben geärgert vor dem Bau, den wir bauen“ das Vernünftige setzt: „sie haben dich geärgert vor den Bauenden“, oder 5, 11 für אשר אתם נשים wiedergiebt „um das ihr streitet“, als hätte er נצים an letzter Stelle gesehen; und einem Übelstande im hebr. Texte hilft es ab, wenn er 9, 8: „ihm und seinem Samen“ darbietet. So ist auch 9, 26 mit „hinter ihren Rücken“ der hebr. Text so wörtlich wiedergegeben, wie es weder der Syrer, noch die Griechen thun. Danach ist auch der auffallende Umstand zu erklären, daß das Misttthor (אשפת) in 2, 13 das Thor der ’asbât d. i. der Stämme, heißt, dagegen in 3, 13. 14 das Thor des Überflusses; die Schreibung השפות in 3, 13 hat den Vf. veranlaßt, hier ein infinitivisches Nomen zu finden, dem (nach der verwandten Wurzel sakah) der Begriff des Überfließens innewohne. Verfehlte Bemühung um den hebr. Text hat ja auch den zusammenhangswidrigen Satz 4, 10 erzeugt: „das Herz war den Juden tapfer und der Schuttträger waren viel, aber wir konnten nicht bauen“. Rücksicht auf den dogmatischen Sprachgebrauch der Leser finde ich, wenn für „dein guter Geist“ 9, 20 (obwohl der Vf. den „Geist“ in v. 30 beläßt) gesagt wird „deine Gebura, die starke Kraft“, und exegetische Einsicht liegt darin, daß während der Syrer in 13, 24 in ראשים das Wort „halb“ einfügte, der Araber geradezu erklärt „halb hebräisch, halb chaldäisch nach der Sprache der Heiden“. Damit ist wenigstens der Anfang gemacht, den durch Ausfall und Nachbesserung verderbten Hebräer wieder herzustellen, der ursprünglich lautete: „ihre Kinder sprachen halb jüdisch, halb asdodäisch und verstanden nicht zu sprechen, wie es der Sprache des einen oder des anderen Volkes angemessen ist“. Gleiche Überlegung beweist auch der Übersetzer des Esra, wenn er 6, 22 „der Perser“ statt „der Assyrer“ einsetzt. Das Vorstehende genügt zum Beweise für den an die Spitze gestellten Satz und zur Begründung der Erkenntnis, daß der arabische Nehemiatext einen stark gemischten Charakter und darum einen stark wechselnden Wert hat.

Digitized by Google

2. Die syrische Übersetzung. Auch hier ist dem gedruckten Texte nicht immer zu glauben. Es ist reine Willkür des Punktators, wenn er in Neh 9, 22 über das erste המלכא gegen alle Zeugen die Pluralpunkte setzt, und zweifellos hat 12, 34 dem hebr. ירמיה syrisches ירמיה und nicht Ndamja entsprochen. Ein unsinniger Schreibfehler ist Esr 8, 1 אבדיתון für אבדתון und durch alle anderen Zeugen 3, 2 „wir wollen bauen“ (נבנא) als Entstellung von נבעא = „wir wollen suchen“ erwiesen, desgleichen Neh 4, 23 דבתרי statt דבתרי (= hinter mir). Ebenso falsch ist es, wenn Esr 7, 5. 6 von ראש הוא ע, das ראש statt zu v. 5 vielmehr zu v. 6 gezogen und הוא = „er war“, statt = „und er“ gefaßt wird. Zweifellos ist statt לגברא Neh 6, 11 wiederherzustellen: לה גברא (ich sagte zu ihm: ein Mensch wie du flieht); 7, 73 statt והלכו das dem Hebr. nach der Aussprache וַיָּשְׁבוּ angemessene und an der Parallelstelle Esr 2, 70 gebrauchte ודשבו; desgleichen ist ארזיו = sie losten 10, 34 aus ארכין = „wir losten“ verschrieben. Wichtiger ist es zu erkennen (vgl. meine Geschichte Israels S. 247), daß 8, 15/16 das ההשתטון aus כד שמעו = „als sie hörten“ unter dem Einfluß des verdorbenen Hebräers korrigiert ist. Denn da der Syrer hinzusetzt „was im Gesetze Moses geschrieben stand“, und der Nachsatz Erzählung ist, so kann er das fragliche Wort nur als eine Aussage über die das Gesetzbuch hörende Gemeinde, aber nicht als einen in diesem Gesetze geschriebenen Befehl meinen. Ebenso sicher ist die Verwirrung in 3, 31 dadurch entstanden, daß hinter dem ersten דשניה das ähnlich aussehende ובניה (= hebr. ובין) ausgefallen ist. Auch der sonderbare Satz Neh 4, 10: „geschwunden ist unsere Kraft aus den Trägern“ oder 2, 20: „Gott hat uns erlöst und wir arbeiten“ wird jener auf Verschreibung von חילא (die Kraft) in חילן (unsere Kr.), dieser auf Verwechslung von וחנן עבדוהי קיניך (und wir seine Diener erheben uns) mit וחי עבדין וק beruhen. Auch das wird bloß Schein sein, daß der Syrer für die Drachenquelle (Neh 2, 13 עין התנין) עין תלילן d. i. Hügelquelle einsetzt, vermutlich meinte er ע׳ תנינן. Auch sonst hat bei der Wiedergabe der Personennamen der religiöse Sprachgebrauch, der für Jah lieber El oder umgekehrt sagt, eingewirkt, schwerlich die Ähnlichkeit von griechischem *IA* und *HA*, z. B. wenn עזריה Neh 12, 33 עזראל = עזראל in 11, 13, wenn Qadmiel etwa Neh 12, 8 קדמיא, dagegen v. 24 קדמואל, wenn חשביה ebendaselbst שבניל, und gar Nehemia in v. 26 נחמיאל heißt. Und wenn für משוררים 10, 39 נשרא, 11, 21. 23; 12, 28 f. 42. 45 f. „die Diener“ gesetzt ist, so sieht man, daß für den Übersetzer שוערים und נשתיים zu sehen näher lag als נשתרים. Ebenso wird für חרים und שָׂרִים bald רישין gesetzt wie Neh 12, 31; 13, 17, bald קשישין wie 5, 7; Esr 10, 5. 14, als hätte der Übersetzer das in den aram. Kapiteln stehende שַׂבָּר d. i. *πρεσβύτεροι* vor sich (welches der Syrer in 6, 7. 14; 5, 5 nicht wie 5, 9 = שָׂבֵי, sondern = שִׂבְרָיָא d. i. = שִׂבֵּי im Hebr. nicht ohne Verstand auffaßt). Beides ist nebeneinander zu finden, wenn ein und dasselbe Wort התרשתא in den Parallelstellen Esr 2, 63 und Neh 7, 65 „die Häupter Israels“ und „die Alten der Priester“ übersetzt, oder derselbe Titel Neh 10, 1 erst als „der Alte“, dann als „das Haupt der Priester“ ausgelegt wird. Ungenaue Entzifferung hat Neh 2, 16 aus סגנים das Wort סַפְרִים erzeugt. Am wenigsten ist Esr 7, 23 יתיהב יכול מדם בסקא nach dem Vorgange der Polyglotte mit „omnia in album (d. i. סקא = Schreibtafel) reddantur“ zu übersetzen und als eine wirkliche Variante zu betrachten. Vielmehr ist hinter מדם ein mit דִּי anfangender Relativsatz ausgefallen, יתיהב heißt „soll geliefert werden“ und in בסקא steckt das Wort ביצרתא, mit dem auch sonst das im Urtexte stehende אסתרנא = studiose, cum cura wiedergegeben wird. Dazu kommen die Abweichungen vom Texte, welche aus zusammenhangswidriger Deutung eines hebr. Wortes entstanden sind, wie z. B. die Auffassung von וישבו Neh 11, 1 = וַיֵּשְׁבוּ „und es sollen wohnen“, d. h. also als Schlußsatz des großen Gelübdes 10, 30 ff. auch die Änderung des erzählenden התילו in das verheißende ישילו nach sich zog. Oder aus Mißverständnis des Zusammenhanges, wie Neh 4, 12. 13 (hebr. v. 6. 7): „und es kamen Juden, die neben ihnen wohnten und sagten ihnen (statt uns): „siehe schon zehnmal sind sie gekommen, um mit euch zu kämpfen, aus allen Orten, in welchen sie wohnten (v. 13), und sie kamen und standen (statt: und ich stellte auf) hinter der Mauer mit ihren Pfeilen (בחצירים statt בצחיחים) und sie disponierten (statt: ich stellte auf) das Heer nach Stämmen u. s. w. und ich fürchtete mich“ (וְאֶרְא statt וָאֵרֶא = ich sah). Ebenso sind Neh 12, 12—19 durch Verkennung des unterordnenden ל, mit dem die Priesterklassen bezeichnet werden, ihre Namen zu Individualnamen gemacht und die Zahl der letzteren dadurch verdoppelt worden. Auch an Doppelübersetzungen fehlt es nicht, wie Esr 9, 7b. Hier ist hebr. בעונינו נתנו erst gedeutet worden nach Nö 1, 24 ff., als sei es = in unsere Sünden sind wir dahingegeben“ und übersetzt „weil wir viel gemacht zu sündigen, wir und unsere Väter u. s. w.“,

Digitized by Google

sodann ist es gedeutet worden = um unserer Sünde willen sind wir hingegeben worden, und es wird deshalb fortgefahren „um deswillen sind wir ausgeliefert worden", worauf dann der Rest des Verses mit Umstellung von בחרב וגו׳ und ביד וגו׳ und Vermehrung des letzteren Begriffes durch „und in die Hand unserer Hasser" nachfolgt. Muß dieses alles zur Vorsicht in der textkritischen Verwendung des Syrers mahnen, so des Weiteren die häufigen Umschreibungen, mit denen er statt zu übersetzen, sein Verständnis des konkreten Textwortes giebt. So statt: „der König gab ihm gemäß der Hand Jahves über ihm all sein Begehren" im Syrer „er gab ihm zum Geschenke, daß er, wie er begehre, im Gesetze des Herrn wandle" (Esr 7, 6), dagegen Esr 7, 28: „demgemäß daß der Geist des Herrn auf mir war", während sonst 8, 18. 31; 7, 9; Neh 2, 8 mit Beibehaltung der „Hand Gottes" übersetzt ist. Obwohl er das Wort יועצי חלד des Königs Esr 8, 25 mit „seine Edlen" übersetzt, läßt er es doch 7, 28 aus, in 7, 14 setzt er für „seine 7 Räte": „ich habe einen von meinen Nächsten abgesandt", weil er Esra selbst dazu rechnet, und in 7, 15 scheint „und seine Räte" höchstens nach dem bloßen Grundbegriff des consilium durch in „nach dem Wohlgefallen meines Sinnes". Über die deutende Umschreibung von ותכנשׁ Neh 9, 30 durch „du predigtest ihnen", von „Eidgenossen" 6, 18 durch „sie hatten geschworen, ihn nicht anzufeinden" ist schon beim Araber oben geredet. In dieselbe Kategorie gehört die Ersetzung „und das Volk kriegte ein Herz zum Schaffen" 3, 38 (hebr. = syr. 4, 6) durch „da öffnete sich der Mund des ganzen Volkes zum Arbeiten". Desgleichen, unter Beziehung des Wortes ארוכה (= Heilung der Wunde) auf die Wurzel ארך gedehnt sein, 4, 1 (= syr. 4, 7), der Satz „daß Zeit gewährt worden den Mauern Jerusalems zur Erbauung". Nachdem er לחם הפנים „das Brot des Präsekten" in לחם ס = „ich war ihnen Oberhaupt" verlesen, mußte der Syrer das nunmehr objektlos und absolut gewordene לא אכלתי als ein bildliches Äquivalent für Samuels Selbstzeugnis 1 Sa 12, 3 deuten, und so umschrieb er: „nicht den Esel eines einzigen habe ich weggetrieben und keinen von ihnen erbittert". Es ist wahrscheinlich, daß schon in diesem Falle Tradition der jüdischen Auslegung eingewirkt hat; denn auch die nach Nu 14, 4 zu erklärenden Worte Neh 9, 17 „und sie bestimmten ein Haupt zurückkehren zu ihrer Knechtschaft (עבדתם) in Ägypten" (Sept.), welche der Syrer in folgender Weise verdünnt (als hieße es: sie richteten ihren Kopf dahin): „und es kehrte um ihr Herz zu ihren bösen Werken (לרשעיהון)" haben auch die Schreiber des hebr. Textes durch Umsetzung von במצרים in במרים „in ihrer Rebellion" verbogen. Eben daher ist auch der Zusatz „die Priester" Esr 10, 7 und Neh 6, 7 „Esra ist König geworden" zu erklären. Daß der Syrer „die neben ihm sitzende šēgāl" des Königs (Neh 2, 6) in „du Elender" verwandelt, daß ein in Lucian erhaltener Grieche dafür einsetzt: *ἵνα τί κάθηται παρ' ἐμοί*; (als hätte er בַּשְׁגָּלָה יַשְׁבֶּת אֲצִלִי gesehen), daß eine Deutung im Talmud (s. Levy neuhebr. Wörterbuch s. v. כלבתא) die šēgāl als „Hündin" versteht, geht alles auf eine alte Erklärung zurück von 2, 1, wonach kein *καῦρος* oder *κῆρος* (Sept., während Syrer נ״ג = mißfällig statt ג״ק ausspricht) bei dem Gespräch anwesend war. Die betreffenden Worte mußten also Rede des Königs an Nehemia, oder die šēgāl beim Könige konnte höchstens seine Hündin sein. Auch das wird der jüdischen Schule entstammen, daß das Unwort גלל Esr 6, 11 mit „Misthaufen" gedeutet und 4, 2, wenn es nicht ein bloßer Schreibfehler ist, Esarhaddon durch Sanherib ersetzt wird. Desgleichen endlich die Umschreibung von „bis erstehe ein Priester für die Urim und Thummim" in Esr 2, 63 = Neh 7, 65 (denn auch an letzterer Stelle ist יקום und nicht die erste Pers. Plur. יקומו zu lesen) durch: „bis auftrete der Hohepriester und frage und sehe". — Um das Maß der Übersetzerfähigkeit zu beurteilen, genügt es auf folgende Mißverständnisse zu verweisen. Die Ortsnamen אגא (ו) אדן (Esr 2, 59 = Neh 7, 61) werden übersetzt als „damals (הדין) wurde gesagt" oder „und diese sagten", das chaldäische כנגמא mit אידְ כנגמא = „nach dem Rechte" gleichgestellt (Esr 4, 8; 5, 4); der Ofenturm (Neh 3, 11) heißt „der zurückgesetzte", als ob die von cod. B und seinem pedissequus cod. 55 dargebotene Form *τῶν ναθουμ* (cod. 55 *αθουμ*) nach hebr. נותר oder auch nach chald. נתר gedolmetscht würde. Neh 5, 7 stehen für אריבה את החרים = „ich zankte mit den Vornehmen" zwei Deutungen: die erste „ich hielt an meinen Zorn" setzt die hebr. Worte = ואריבה את חרי, die zweite = אדברה את הטובים = „ich redete mit den Ältesten" (vgl. oben beim Araber). Die symbolische Gebärde des Ausschüttens des Busens, welche der Araber gut verstand (Neh 5, 13), ist dem Syrer so fremd, daß er in dem Worte נערתי nach dem hebr. נער „Knaben", in חצני die im חצן getragnen kleinen Kinder erblickte und übersetzte: „(ich ließ sie schwören) und auch die kleinen Knaben". Weil er 5, 17. 18 שלחני entzifferte (statt: an meinem Tische), אש als איש und das perf. Nif. נעשה

Digitized by Google

syrisch als 3. Person des Dal faßte, brachte er heraus: „sie kamen zu uns ein jeder mit seinem Tische, und der Mann, der Speise bereitete“ u. s. w. Wiederum auf einer Verwechslung von hebr. גב „Rücken“ und syr. גב „das Innere“ beruht es, wenn Neh 9, 26 statt „sie warfen dein Gesetz hinter ihren Rücken“ gesagt wird „sie warfen es hinaus aus ihrem Denken“. Weiter ist 13, 29 גאלי = die Erlösten = das Übrige gefaßt und danach שׁארית = ברית (1 Chr 12, 38) gelesen worden, wenn der Satz im Syrer lautet: „gedenke meiner (statt: gedenke es ihnen) um des Überbliebs des Priestertums willen und um des Überbliebs der Priester und der Leviten“. — Die den alten Übersetzern schwierige Formel כדי בגו = „nach unserem Vermögen“ Neh 5, 8 finden wir als ובניהם = „und ihre Kinder“ entziffert. Auch dem Syrer haben „die Knaben des Nehemia“ Schwierigkeit gemacht. Einmal läßt er ihn „meine Jungen“ sagen (4, 17), ein andermal (5, 10) deutet er sie in „meine Söhne“ um und ordnet sie deshalb „meinen Brüdern“ gegen alle anderen Textzeugen vor; dagegen 4, 10 heißt es „die Jungen“ und 5, 16 „alle Jungen der Söhne der Juden“. Endlich sei noch erwähnt, daß die bənê ʿabdê Šəlômô Esr 2, 58, 55 dort „die Söhne ʿAbars und Salims“, hier „die Söhne ʿAbars, die Söhne Salims“, dagegen in der Nehemiaparallele (7, 57. 60) „die Söhne der Knechte Salomos“ heißen. Das entspricht aber so sehr dem oben angeführten Wechsel beim Araber (vgl. cod. Alex. zu Esr 2, 55. 58), und so auffällig dem Wechsel in der Septuaginta zu jenen Parallelstellen, daß man fragen muß, ob der Syrer, der wie die gegebenen Belege zeigen, mit seinen unzureichenden Kenntnissen den hebräischen Text selbst zu bewältigen unternahm, auch sonst von der Übersetzung der Septuaginta beeinflußt worden ist. Dabei muß man von allen Stellen absehen, wo der hebr. Text, wie z. B. in Neh 11, 11 נגד verschieden ausgesprochen werden kann, also נָגִד (Lucian) oder נָגֵד = ἀπέναντι (ABS), und der Syrer mit Lucian geht, oder 9, 26 וישׂימו, was ABS (καὶ ἤλλαξαν) und Syr (וחסבו) = וישׁנוּ gefaßt haben. Aber auch von allen den Stellen, wo es nur Schein ist, daß Sept. und Syr. übereinkommen, wie 8, 11 (Syr.: und er wird euch retten, ABS ὅτι ἐστὶν ἰσχὺς ὑμῶν), denn hier ist im Griechischen der vom Syrer ausgedrückte Begriff der Freude des Herrn hinter dem ὅτι durch Versehen ausgefallen, und während der Syrer das ausgedrückte Subjekt „und er“ hat, fehlt ein solches nunmehr im griechischen Texte. Wieder an anderen Stellen hat etwa ein korrekterer hebr. Text den übereinstimmenden Dolmetschern vorgelegen, wie Esr 10, 6 dem Syrer (ויחם) und dem Griechen der Compl. und Ald. (ſ. d. codd. 52. 64. 243: καὶ ἠθλίσθη) nicht ויֵלֶךְ, was Schreibfehler, sondern וַיִּלָּן, oder 10, 16 dem Syrer und Lucian וַיִּתְגֹּדֵל. Auch darauf ist nicht viel zu geben, daß Lucian und Syrer Neh 13, 1 nicht die Gemeinde „Gottes“ sondern „des Herrn“ (Jahves wie im Dt.) ausdrücken, oder daß 9, 21 AS und Syrer statt der geschwollenen Füße die zerrissenen Schuhe (auch unter Einfluß des Dt.) einsetzen. Auf gleichem Gefühle für die Lücke im Hebräischen kann es beruhen, wenn A dieselbe durch den Eigennamen *Bavi*, Syr. durch שׁמעונית ausfüllt in Esr 8, 10. Dagegen weist es schon auf mindestens gemeinsame exegetische Tradition, wenn Syr. Neh 9, 35 mit allen Versionen außer Vulg. ἐν τῇ βασιλείᾳ σου ausdrückt, wenn er das dunkle לאהב 9, 22 „für jedes Haupt“ und Luc. εἰς πρόσωπον übersetzt, wenn wir bei ihm und Lucian 9, 16: „sie und ihre Väter“ lesen, und wenn 9, 28 bei ihm und allen Griechen רבות zu den οἰκτιμοί vorher konstruiert ist. Auch das ist beachtenswert, daß in dem Eigennamen שׁתי גויאב (anders als Pſ.-Esra) von Syr. und Luc. שׁתי appellativisch gedeutet wird, und der scheinbare Eigenname בשׁלם Esr 4, 7 = ἐν εἰρήνῃ. Auch darf man vermuten, wenn Esr 7, 12 für גמיר bei Luc. τετελειωμένῳ erscheint, daß das entsprechende syrische Wort nicht שׁלם, sondern שׁלמא = perfecto lautete. Zweifellos aber ist die griechische Verballhornung von נוגדה בלו והיך (φόβοι οὐκ ἔσονταί σοι AB) zu נִגְדָּה בְלוֹ וְהֵיךְ maßgebend für des Syrers בדתה ליה יך gewesen und darf man deshalb sein „und sie wird Könige nicht kennen“ nach denselben Griechen und der sonstigen Wiedergabe von הגזר im Syrischen verbessern in: „und sie sollte Könige nicht schädigen?“ (לא תהדר statt לא תהר). Auch in 7, 20 sind jene Termini für Abgaben vom Syrer nicht verstanden; anders als die Griechen stellt er nämlich neben die wörtliche Wiedergabe „Mächtige über ganz Transeufratien“ eine zweite paraphrastische, bei der נְגִדָה = נגדה בלו והיך נותיהבין להון בלו והיך נותיהבין להון herausgelesen wird, als hieße es בלא: „auf gar nichts taxierten sie sie“. Dagegen ist es möglich, daß הלום für (das Thal) „Hinnom“ in Neh 11, 30 auf griechisch (ſ. bei Luc.) ἐννομ = ἐλλομ zurückgeht. Als Beispiele beachtenswerter Selbstständigkeit im Deuten führe ich noch an Esr 4, 23 „mit starker Macht“ = בארדת דחיל; Esr 9, 13 „du hast über uns den Gedanken gefaßt (חשׁבת statt חשׁכת), uns unsere Sünden zu vergeben“, und

Digitized by Google

abgesehen von חצינו Neh 3, 21, welches Luc. und Vulg. gegen ABS und Ar. ebenfalls darbieten, Esr 1, 6 דמב für hebr. לבד. Dieses bestätigt meine aus Ps.-Esra entnommene (*πλείσταις* syr. daselbst (סגיא) Verbesserung in: לרב (Geschichte Jsr. S. 229), und endlich Neh 3, 6, wo Syr. das von mir aus השׁשׁנה hergestellte השׁשׁנה (daselbst S. 257) vertritt, indem er ebenso wie 11, 9 דתרין (das zweite) wiedergiebt. Danach darf man auch das seltsame *Αισανα* der codd. AS unter Vergleichung von *Μεσανα* 2 Chr 34, 22 in *Μισανα* emendieren (vgl. *ωδουM* und *ωδουA* in 10, 13 codd. B u. A).

3. Die griechische Übersetzung. Hexaplarische Noten, welche uns darüber unterrichteten, daß und wie neben den Sept. die übrigen Übersetzer an unseren Büchern thätig gewesen seien, kannte man bis jetzt nicht. Die Art und Weise wie in Le das hebr. את Neh 5, 13 wiedergegeben ist: *ἐκτινάξαι ὁ θεὸς σὺν πάντα ἄνδρα, ὃς οὐ στήσει σὺν τὸν λόγον τοῦτον* erinnert an Aquila, und die häufige Umschreibung hebräischer Wörter mit griechischen Buchstaben wie *βαχχουρ(ι)οις* statt *πρωτογεννήμασι* (Neh 13, 31 gegen 10, 35) *ἐν θωλαθα* (12, 27 + *ἐν ἐξομολογήσει* S), *μεθωσεειμ* Esr 2 gegen *συνοδία* Neh 7) und anderes in ABS erinnert an die Weise des Theodotion. Aber jene Erscheinung ist ganz vereinzelt und hier ist der Wechsel so stark, daß man auf die verschiedene Behandlung desselben hebr. Terminus in Esra und Nehemia (vgl. Esr 3, 7 *σηδαμειν, σωρειν* (B) = Sidonier, Tyrier, 9, 1 *ὁ Ἀμμωνεί, ὁ Μοαρεί, ὁ Ἐθεί* vgl. Neh 9, 8: *ὁ Χετταῖος*, 4, 1; 13, 1. 23) nicht den naheliegenden Verdacht begründen kann, diese Bücher seien von verschiedenen Männern übersetzt. Man ist also darauf angewiesen, selbst die verschiedenen Gestalten zu vergleichen, in denen uns die griechische Übersetzung jedenfalls mit dem Anspruche ein Stück oder eine Fortsetzung der Septuaginta zu sein entgegentritt. Denn die Septuaginta der Genesis hat im Gegensatz zu Aquila und den *Γ'* überhaupt אור כשדים mit *χῶρα* übersetzt (ob schon unter dem Einfluß der jüdischen Ansicht, daß אור = כור 1 Kg 8, 51 der Feuerofen sei?) und ebenso bieten alle Codd. in Neh 9, 7 für daselbe 'Ur dasselbe *χῶρα τῶν Χαλδαίων*. Ganz wesentlich erleichtert ist dieses Geschäft durch die beiden Bücher: Swetes the Old Testament in Greek und de Lagardes Ausgabe des Lucianischen Septuagintatextes. Leider ist von Swete zu sagen, daß er der an sich in ihrer Berechtigung zweifelhaften Absicht, den Text der Handschrift B unverändert wiederzugeben, nicht ganz treu geblieben ist. Als Bestandteil einer Sammlung von Beispielen für die Verwechslung ähnlicher Unzialen oder für die Folgen des Itazismus oder für die gedankenlose Wiederholung von eben geschriebenen Lauten an falscher Stelle hat es ja Wert, wenn ich auch im Vat. lese Neh 6, 15 *ΕΛΟΥΛ* für *ΕΛΟΥΑ*, oder, statt *ρεουμ βααλταμ'* (im cod. A), Esr 4, 8: *ραουλ βαδαταμεν*, v. 9: *ραουμ βααλ*, v. 17 *ραουμ βαλγαμ*, oder 7, 18 *ἔτι* statt *εἴ τι*, 7,27 *δοξάσαντος* statt *δοξάσαι τὸν*, 9, 28 *ἐπεσκευάσατο* statt *ἐπιεικεύσατο*, Neh 4, 10 *ὄχλος* statt *ὁ χοῦς* 9, 26 *ἠλάλαξαν* statt *ἤλλαξαν* oder statt des sonst regelmäßigen *Σαναβάλλατ* einmal (Neh 3, 33) *Αναβάλλατ*, oder *ἕως πύργους* statt *πύργου* (3, 1), oder *ἀπὸ ἀναβάσεως ἕως τοῦ ὄρθου* statt *ἀ. ἀ. τ. ὄ.* (4, 15); aber eine Ermittelung des wirklich von B gewollten Textes für eine kritische Ausgabe der Septuaginta ist das nicht. Wenn er aber auch die Schreibfehler abdrucken wollte, so durfte Swete nicht Esr 2, 69 *ἱερέων* setzen, wo B bloß *ερεων* hat, oder 7, 14 *νόμῳ* statt *νόμου — τοῦ* in dem Kodex, oder das Unwort *στήρισμα* 9, 8 statt des handschriftlichen Unwortes *σωτηρίασμα*, oder gar 7, 18 statt *ἀκουσιαζομένην* das gerade Gegenteil *ἑκουσιαζομένην*. Das allerschlimmste Versehen ist, wenn Swete (dem hebr. Text zu liebe?) Neh 7, 33 *Ναβι ααρ* druckt, während die Handschrift *Ναβιαα ρ'* d. i. *N. ἑκατόν*, wie A u. S auch schreiben, darbietet. Aber für den vorsichtigen Leser hat Swete durch die überaus sorgfältigen Noten zum Texte selbst die Mittel dargeboten, ihn zu korrigieren. Wiederum ist es bei de Lagarde zu beklagen, daß er unterlassen hat, anzugeben, welchen der sogen. Lucianischen codices er folgt, wenn sie differieren, um so mehr als Parsons für Nehemia leider keine Kollation des cod. 19 zur Verfügung hatte; und weiter, daß er wie es scheint immer die befremdlichste oder sinnloseste Lesart vorzog. Wenn Nehemia (13, 21) sagt „ich werde meine Hand an euch legen" *ἐπιβαλῶ ἐν' ὑμᾶς* wie die codd. 93. 108 nach Parsons haben, so druckt de L. *ἐπὶ καλῷ*, ohne daß man weiß, ob überhaupt eine Handschrift so liest; statt „jeder vor seinem Hause" *ἀνὴρ ἐξεναντίας*, wie c. 93 liest, druckt de L. *ἀπὸ Νῆρ*, weil in c. 108 statt *ἀνὴρ* steht *ἀπονῆρ*. Warum wird für den Baum עיבה = *ἄγνου* Lev 23, 40, wie de L. dort richtig druckt, an der Lehnstelle *ἀγνοῦ* geschrieben Neh 8, 15? Oder wenn „das Loos werfen" in cod. 93 zu 10, 34 *κλήρους ἐβάλομεν* heißt, warum wird nach cod. 108 *κλ. ἐλάβομεν* gegen 11, 1 gedruckt, wo allerdings auch BS die gleiche Verschreibung zeigen? Jedenfalls mußte nach Esr 7, 24, wo cc. 19. 93. 108 überein-

Digitized by Google

stimmen, auch 4, 13 *φόρον* mit c. 93 und nicht *φόρων* mit c. 108 gedruckt werden; und wenn Neh 12, 39 c. 93 *Αμμηλ*, c. 108 *ΑμμηΑ* für חנאל geben, so ist mir *Αμμια* de L.s sehr zweifelhaft. Gewiß steht Esr 5, 2 *καὶ ἀνέβησαν* für *ἀνέσησαν* in c. 19. 93, und Neh 13, 9. wo c. 93 bloß *επεστρε* hat, mag in einem anderen cod. *ἐπέστρεψαν εἰς* (*σκεύη*) stehen, aber daß Lucian dieses und nicht *ἐπέστρεψα ἐκεῖ σκ.* gewollt habe, ist höchst fraglich. So steht es mit *οἱ πάντες* Esr 9, 7, wo c. 93 *οἱ πατέρες* hat, mit dem *πνεῦμα ἅγιον* (c. 108) statt *ἀγαθόν*, mit der Auslassung der Meere und *ὅσα ἐστὶν ἐν αὐταῖς* (was doch c. 93 hat), in c. 108 zu Neh 9, 6, mit *οἰκοδομίᾳ* Neh 9, 15, einem Schreibfehler für *οἰκοδεία*, der auch in nichtlucianische codd. eingedrungen ist. Vollends rätselhaft ist mir die Auslassung von *ἄρχοντας συνετούς* in Esr 8, 16 fin, was doch nach Parsons ziemlich gleichlautend in cc. 19. 93. 108 wirklich geschrieben steht.

Vergleicht man nun die Texte von AB und von S (d. i. der Friderico Augustan. von Esr 9, 9 an) einerseits und den der Lucianischen Handschriften andererseits, so sticht abgesehen von der auch sonst bekannten Verschiedenheit der durch sie repräsentierten Rezensionen in der Wahl synonymer Wörter und Phrasen, dieser Unterschied zunächst ins Auge, daß der erste Text das Bestreben zeigt, die hebräischen oder aramäischen Wörter nach Vermögen durch griechische zu ersetzen, oft bis zur Verletzung aller griechischen Syntax und der Rektionsgesetze, und wo das Vermögen nicht ausreicht, sie in griechische Lettern umzuschreiben oder auszulassen, der zweite dagegen bemüht ist, leicht verständliche Rede für das griechische Ohr darzubieten und hebräische Wörter im Griechischen zu meiden. Vgl. z. B. Esr 4, 4. 5 wo statt des aus d. hebr. T. beibehaltenen (*ἦν ἐκλύων*) *καὶ ἐνεπόδιζον* (lies *ἐμποδίζων*) *καὶ μισθούμενοι* gegeben wird *καὶ ἐνεπόδιζον — καὶ ἐμισθοῦντο*. Hier wie an zahllosen anderen Stellen sieht man, daß ein vorliegender ungeschickter Ausdruck jenes Textes in diesem geglättet worden ist. Auch in den Eigennamen, soweit die Unsicherheit der Überlieferung ein Urteil erlaubt, zeigt sich in dem zweiten Texte das Bestreben, die hebräischen Nachahmungen wie *Σωμορωμ*, *Σομορωμ* durch die griechischen Formen wie *Σαμαρεία* zu ersetzen, oder eine andere Aussprache zur Geltung zur bringen. Wenigstens ist es kein Zufall, wenn die dentale Tenuis durch Sibilans ersetzt wird, wie *ἄτατα* (חתרנא), *ἄτηρ*, *τελμων*, bei Luc. durch *ἄζιζα*, *ἄζηρ*, *σελμων*. Aber trotzdem erhält man auch wieder den Eindruck, daß beide Texte auf demselben Stamme gewachsen sind. So wird in beiden Esr 4, 9 übersetzt *ὃ ἐὰν αἰτήσωσιν*; 4, 27 בארעית וחזיל (vgl. 8, 22) mit *ἐν ἴπποις καὶ δυνάμει*; 5, 17 הן איתי mit *ὅπως γνῶς*; בבניא אדין 4, 8. 9 mit *τάδε ἔκρινε*; 4, 21 שד mit *ἕτι*; beide haben *ἐθνῶν* 9, 7 statt des dem Urtexte entsprechenden *γαιῶν*, beide lassen 5, 14 „den er zum Pelha eingesetzt“ aus und fügen dem Namen Sesbaccar die Deutung *τῷ θησαυροφύλακι* (+ *τῷ ἐπὶ τοῦ θησαυροῦ* AB) hinzu, als stecke in baccar das hebr. (באיצר). Beide haben die Redensart ביד יהוה וגו׳ in 7, 6. 9, anders als 7, 28; 8, 18 (wo *ὡς* = כ) = כד יד וגו׳ aufgefaßt, beide das fragende ה 9, 14 in *ὅτι* mit nachfolgendem Exzählungssatze umgewandelt. Auch wo der Sin hinzukommt, gehen beide Texte gegen den Hebräer zusammen nicht bloß indem sie beide das „zehn Mal“ Neh 4, 6 auslassen, in 10, 3 vor Seraja ein *υἱός* einfügen, sondern auch in der Darbietung des sicher ursprünglichen *καὶ εἶπεν Ἐσδρας* Neh 9, 4, in der richtigen Lesung von בנחרים statt בנחרים Neh 9, 17; in der auffälligen Umdeutung von אחריהם 10, 30 in *κατηράσαντο* (zu einer Form von ארר), in der Unmöglichkeit Neh 6, 16: *καὶ ἐπέπεσεν φόβος ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτῶν σφόδρα*, in der rätselhaften Wiedergabe von וַיִּפָּצֵר durch *τῶν ἐγθρῶν* 4, 10, was lediglich ein uralter Schreibfehler für *τῶν ἀγθοφόρων* ist. Ich notiere außerdem die Mißdeutung von Esr 7, 17 כל קבל דנה אשתדרא בבסכא דנה in *παν(τα) προσπορευόμενον τοῦτον ἑτοίμως ἔνταξον ἐν βιβλίῳ τούτῳ*, als ob die Partikel כל קבל vielmehr das Partizip von קבל (entgegenkommen), תקא eine Form von תקן (Da 10, 21), und št. בבסכא zu lesen stehe בספרא. Weiter, daß alle diese Texte Neh 5, 10 st. נשיי *οἱ γνωστοί μου* haben. Endlich die crux Esr 8, 27 *εἰς τὴν ὁδόν*. Bedenkt man, daß B folgen läßt *χαμανειμ*, A: *δραχμωνειμ*, S: *δραχμας*, so ist erstens nicht zu zweifeln, daß im Hebräischen vorausgesetzt ist לאדרכנים, zweitens, daß *ὁδόν* herausgefunden wurde (vgl. *αδωρη(ε)ν* (*μ*) Neh 3, 5) aus *ἀ(ο)δορ(χαμανειμ)*, und drittens ist es wahrscheinlich, daß ein Hebraist *ὁδόν* in den Lettern לאדרכ wieder erkannte und daß man auch, als man an der Identität der Münze nicht mehr zweifelte, in der gewordenen Lesung den wichtigen Sinn entdeckte, die כסרי seien „ein Sühnegeschenk für die glückliche Reise“ nach Jerusalem gewesen. Aus diesem allen ergiebt sich, daß der von ABS repräsentierte Text, als zu berichtigen und zu vervollständigen, derjenigen Ausgabe zu Grunde gelegt ist, welche in den Lucianischen Handschriften dargeboten wird.

Digitized by Google

Was nun jene Zeugen anlangt, so ergiebt eine genaue Untersuchung, daß sie alle schließlich auf denselben Archetypus zurückgehen. Denn sie teilen alle in Esr 7, 9 die durch Identifizierung von griechischem *τοῦ πρώτου* mit *τοῦ πέμπτου* verschuldete sinnlose Auslassung des im 1. Monat gefaßten Beschlusses Esras, ferner dieselbe Auslassung von Neh 12, 14—21, oder die auf der Identifizierung der beiden *ἐπάνω τοῦ τείχους* beruhende in 12, 31. Sie haben alle die נעירים des Nehemia als *ἐκτεταγμένοι* (von נער 5, 13) gedeutet, wie 4, 10; 5, 15 oder ausgelassen wie 13, 19, und jeder hat in seiner Weise denselben ohne Wortteilung in Unzialen geschriebenen Kodex entziffert, wenn man Neh 10, 4. 5 oder v. 14—16 oder v. 24. 25 liest bei

B —*α τουεβα· νειμ· αλου χειραμ*, bei
S —*α τουσαβανει· μαλου χειραμ*, bei
A *απτους· σεβανι· μαλουχ'· ιραμ'*:
oder bei B *βανιας· γαδβηδαιε· δανια*, bei
S *βανιασταδβηδαιε· δανια*, bei
A *βανι· αζγαδ'· βηβαι· ααναα*:
oder bei B *φαδαιεσσω· βηκραουμεσα· βαναμα· ασαια*, bei
S *φαδαιεσσ ωβηκ ραουμεσα βαναμαασαια*, bei
A *φαλαει· σωβηκ· ραουμ· ἐσαβανα μααλσια.*

Und endlich haben sie nicht bloß solche Stümpereien wie Neh 2, 13 *συκῶν* d. i. התאנים statt תנים, sondern auch die Verderbnisse gemein, welche bereits in diesen Archetypus eingedrungen waren; ich meine nicht nur solche Auslassung von absolut Notwendigem wie Esr 10, 7b, wo die zwei בירושלם identifiziert sind, sondern die bekannten Wortungeheuer *ἐπαλλόμην* Esr 9, 3. 5, welches gar nicht Übersetzung von מתעלר, sondern von ואתרגזה sein soll und etwa aus *ἐπιλλόμην* oder aus *ἐμαδαρώμην* (cf. Neh 13, 25 bei Luc.) verschrieben ist, desgleichen in Neh 3, 15 (wo *τῇ κουρᾷ* hebräischem כנד statt לגן entspricht) das Wort *κωδιων* bezw. *κωλιων*, welches aus *βολίδων* (sonst = שלוח) geworden. Dazu fügte man Neh 12, 37 *τοῦ αἰνεῖν* statt *τοῦ Ἀιν* und Neh 5, 17 *βίαν αὐτῶν* statt *βίαν ἀρχόντων* (denn so ist in demselben Verse פחה übersetzt), und Neh 5, 15, wo die griechische Gestalt von פחה nämlich *πια* oder *βηα, βια* mit jenem *βία* identifiziert und das zu vermutende *οἱ βίαι οἱ πρῶτοι, οἱ πρὸ ἐμοῦ* mit dem Resultate der Unvernunft als Objekt in die Rektion des Satzes gezwängt ist. Gegen dieses Ergebnis spricht nicht die Fülle von Differenzen, die die 3 Handschriften zeigen. Entweder bedeuten sie nichts für das Auge; wie *πατρόσου* (B) statt *πρώτου* in Esr 7, 5 oder für das Ohr, wie *ἡμεῖς, ημισ, ἥμισυ* (Neh 4, 15), oder *οἰνοχόος* (AS) und *εὐνοῦχος* (B) in Neh 1, 11; oder etwaiges Minus ist durch Homoioteleuton verursacht, wie Neh 9, 15 A hinter *διασωζόμενοι* sofort bringt, was erst auf *διασωζόμενον* folgen sollte, oder wie B Esr 2, 38 von dem ersten *ἑπτά* auf das nach dem zweiten in A folgende, in 3, 2 von dem ersten „und seine Brüder" auf das in A nach dem zweiten folgende überspringt. In Neh 2, 10 beweist *αὐτοῖς* für die Nennung des Tobias *ὁ δοῦλος Αμμωνι* (SA) auch in der Vorlage von B, aber der Schreiber hat das Epitheton Sanballats *Ανρωνει* (so S) mit *Αμμωνει* identifiziert. Etwaiges Plus beruht auf hexaplarischen Noten, wie *ἐν τῇ πόλει* neben *ἐν χώρᾳ* Neh 1, 3 für בגדידה in BS gegen A; oder auf Abirren in eine andere Zeile, wie wenn Neh 12, 47 S hinter *ᾀδόντων* wiederholt, was in v. 46 hinter *ᾀδόντων* steht. Erinnerung an andere Übersetzungen hat Neh 7, 70 *Αθαρσαθα* in A gegen „Nehemia" in BS, Esr 9, 21 *πόδες* statt *ὑποδήματα* (AS) in B, Esr 4, 9 *οἱ εἶσιν* in B, Esr 2, 69 *χιτωνες* statt *κοθωνοι* (B) in A und Neh 2, 15 in Sin statt *κωδίων* vielmehr *τοῦ Σιλωαμ* erzeugt. Eigene Überlegung mag in B das *τόπος* (statt *καιρός*) in Esr 10, 13 und *βιβλίῳ* (statt *νόμῳ*) Neh 10, 33 herbeigeführt haben. Demnach sind ABS unter einigen abirrenden Einflüssen entstandene Wiederholungen *eines* Archetypus, vor dem aber als sein Vater ein Graecus anzusetzen ist, welcher mit Verstand und Konsequenz, mit unzureichenden Sprachkenntnissen, gehorsam gegen den hebräischen Buchstaben, gleichgiltig gegen die Forderungen des griechischen Ohres wiederzugeben versuchte, was er in seinem Urtexte vorfand oder zu finden glaubte. Wenn er also Esr 6, 11 für נתלו wiedergiebt *τὸ κατ' ἐμέ*, so darf man nicht der traditionellen Erklärung jenes Wortes zu Liebe mit Schleusner das Unerhörte behaupten, der griechische Ausdruck sei hier ein Euphemismus für „Abtritt", sondern man hat hier wie Da 2, 5; 3, 29 נתכי als Urtext anzusetzen, ein Wort, welches der Übersetzer genau so wie Fleischer bei Levy, Targ. Wörterb. II, S. 567 analysierte und welches (vgl. Sept. zu den Danielstellen, Vulg. u. Ar. zu Esr 6, 11) den Begriff des königlichen oder Staatseigentums ausdrückt. Wiederum, da er בגו und היכל in dem Sinne von Einkünften des Fiskus nicht kannte, so entzifferte er Esr 4, 13; 7, 24 die Laut-

Digitized by Google

gruppe בלוחלך als ſtände da בל תהא לך = *οὐκ ἔσονται* oder *μὴ ἔστω σοι*, dagegen 4, 20, als ſtände da בגא וחלק = (*φόροι*) *πλήρεις καὶ μέρος*. Die Konſequenz kann man abſchätzen, wenn man ſieht, wie der Überſetzer, der (gegen *διάγραμμα* 7, 11) Esr 4, 7 wie 5, 5 התשתון als *ὁ φορολόγος* gefaßt hat, dem entſprechend in v. 18 קרי nicht „er iſt vorgeleſen", ſondern „er iſt vorgeladen worden" und v. 23 nicht „er wurde vorgeleſen", ſondern „er las vor" wiedergiebt; denn nach ſeiner Meinung ſtand nicht ein Schreiben, ſondern ein lebendiger Beamter in Rede. Endlich den Gehorſam gegen den hebräiſchen Buchſtaben, wenn man ſieht, daß der zwiſchen lauter Eigennamen ſtehende ישי Esr 10, 36 d. i. (nach Pſeudo-Esra *ελμασις*) „Jahve iſt mein Schöpfer", weil er, wie in unſerem Kethibh, in der Vorlage unſeres Überſetzers zu ישר verdorben war, mit einem ohne Objekt und darum ohne Verſtand bleibenden (*καὶ*) *ἐποίησαν* wiedergegeben wird, weil in der hebräiſch-griechiſchen Konkordanz jene hebräiſche Lautgruppe dieſem griechiſchen Begriffswerte entſprach.

Es iſt begreiflich, daß dieſe ungeſchickte, in den Eigennamen unleſerliche und überaus lückenhafte Überſetzung weder dem griechiſchen Leſer, noch dem mit den Juden und ihrem Esra bekannten Chriſten genügen konnte, und daß man ſie deshalb zu ergänzen und zu verbeſſern unternahm. Als Beiſpiele dafür genügen die lucianiſche Rezenſion und die Zuſätze, die der von Tiſchendorf und Swete mit dem Siglum ℵ^{ca} bezeichnete Korrektor des Sinaiticus bald zwiſchen, bald über den Worten, bei größerem Umfange am Rande angebracht hat. Auf die Frage, woher die Beſſerungen und Vermehrungen des letzteren genommen ſind, giebt die Unterſchrift hinter Nehemia und dem Buche Eſther Beſcheid: ſie ſind entnommen aus einem ſehr alten, mit eigner Unterſchrift des Pamphilus verſehenen Exemplar, welches dieſer Märtyrer nach der eignen Ausgabe des Origenes in der Hexapla korrigiert hatte, und ſie beſchränkten ſich im weſentlichen auf die Namenliſten, weil „in den Eigennamen der zu beſſernde Text am auffallendſten von jener Muſterhandſchrift differierte". In der That füllen nun jene Zuſätze die Lücken aus, durch welche der eben beſchriebene griech. Text gegen den Hebräer abſticht, gleichwie ſonſt Origenes das Minus der Septuaginta durch Einſetzung aus anderen Verſionen unter dem Asteriskus wieder einbrachte. Am deutlichſten iſt dieſe Angleichung an den hebr. Text zu ſehen bei dem Katalog der jüdiſchen Niederlaſſungen (Neh 11), bei der Beſchreibung der beiden Feſtzüge gelegentlich der Einweihung der Mauer, die in der griech. Verſion ein total unverſtändlicher Torſo iſt, und bei dem Verzeichnis der Prieſterklaſſen, von denen nur die vier erſten aufgenommen waren (Neh 12). Vergleicht man aber dieſe Ergänzungen mit dem lucianiſchen Texte, ſo ſieht man, daß der Text des Pamphilus und des Origenes einerſeits und der des Lucian andererſeits ſich hier genau ſo zu einander verhalten, wie wir es auch ſonſt wiſſen. Man vgl. Neh 11, 17: „Mattanja, Sohn Michas (ſoweit der griech. T.), Sohnes Zabdis, Sohnes Aſafs ראש התחלה לתחלה יהודה" (זברי ſt. זכרי) *υἱοῦ Ἀσαφ ἀρχηγὸς τοῦ αἰνεῖν τοῦ Ἰουδας εἰς προσευχήν*; dafür hat der Korrektor des Sin. *υοι ζεχοι* und Lucian *υἱὸς ζεχρει υἱοῦ ασαφ ἄρχων τοῦ αἰνεῖν καὶ Ἰουδας τῆς προσευχῆς*, ferner 11, 23 für das vom Griechen ausgelaſſene ואמנה על המשוררים hat

Sin. corr. *καὶ διέμεινε ἐπὶ τοῖς ᾠδοῖς*, dagegen

Luc. *καὶ διέμενεν ἐν πίστει ἐπὶ τοῖς ᾠδοῖς*; ferner 11, 25^{b}, der beim Griechen fehlt, hat

Sin. corr. ſo: *ἐν ταῖς θυγατράσιν αὐτῆς καὶ τὴν ὄμβων καὶ τὰς θυγατέρας* (sic) *αὐτῆς καὶ ἐν καβσεηλ καὶ ἐν ταῖς κώμαις* (ℌ. חצריה) *αὐτῆς*, dagegen

Luc. *καὶ ἐν ταῖς θυγατράσιν αὐτῆς καὶ ἐν ὄμβων καὶ ἐν ταῖς θ. αὐτ. καὶ ἐν καβσεηλ καὶ ἐν ταῖς θυγατράσιν αὐτῆς*; ferner in 12, 14—21, welche mit Ausnahme des erſten Wortes לכלוכי im Griechen fehlen, haben beide Teile die Namen gemeinſam; in v. 17 ſteht bei

Sin. corr. *τῷ βενιαμειν* (ℌ. בנימין) *ἐν καιροῖς τῷ φελητει* (ℌ. לפלטי), dagegen bei

Luc. *τῷ μαμειν μασαι τῷ μασαι ἀφεληθι*; ferner hat v. 31 für „ich ſtellte auf zwei große תודות und יהלכה" (urſprünglich והתהלכת) *τοὺς ἐξομολογουμένους* und

Sin. corr.: *ἔστησα δύο περὶ αἰνέσεως* (eine Überſ. wie *περὶ ἁμαρτίας* für תטאת) *μεγάλους* (richtiger *μεγάλα*, denn der Begriff iſt v. 38 fem.) *καὶ διῆλθον*, dagegen

Lucian: *ἔστησαν δύο περὶ αἰνέσεως μεγάλης* (ſchr. *μεγάλας*) *καὶ διῆλθον*; endlich hat v. 38 für „der zweite Chor, der da zog לשנאי" (urſprünglich לשנאי = zur Linken)

Sin. corr. *περὶ αἰνέσεως ἡ δεύτερα ἐπορεύετο συναντῶσα αὐτοῖς* und wörtlich ebenſo Lucian.

Digitized by Google

Überblickt man diese Parallelen, so sieht man, es sind durch geringe Schreibfehler, durch Glättung, durch Anpassung an den hebräischen Text, durch Glossen etwas in Differenz gebrachte Stücke eines und desselben griechischen Textes. So ist *ἐν πίστει* (11, 23 Luc.) zugesetzt mit Rücksicht auf hebr. אמנה, in 11, 25 statt der Töchter dem Hebr. zuliebe das aus der Analogie herausfallende Dörfer vorgezogen (bei Sin. c.). Das im Hebr. 12, 17 hinter „dem Minjamin" ausgefallene מתשיה des Lucian hat auch der Text des Sin. corr. ausgelassen; beide haben das ה von Mo'adja zum folgenden Worte gezogen, aber während Lucians Text gedankenlos für Mo'adja *Maoai* wiederholt, hat der andere לחורדי nach Gen 1, 14 appellativisch gedeutet. Dazu nehme man solche auffallende Einzelheiten, wie die, daß ebenso wie Lucian Esr 10, 16 st. des 10. den 12. Monat nennt, so auch jener Korrektor des Sin. für *δεκάτου* schreibt *δωδεκάτου*, und man darf nicht mehr zweifeln, dem Texte der lucianischen Handschriften liegt die hexaplarische Ausgestaltung des Griechen durch Origenes zu Grunde, wie wir sie an den Übertragungen aus dem Mustereremplare des Pamphilus in den sinaitischen Kodex kennen lernen. Von vornherein ist anzunehmen, daß Origenes auch hier das Plus des Hebräers im ganzen aus Theodotion nahm, der so gut wie Daniel auch Esra übersetzt haben wird, daß er aber das Plus oder das Anders des Theodotion, jenes gegen den Hebr., dieses gegen den Griechen von deutlichen Klammern umschlossen in den griechischen Text der Überlieferung eingestellt hat. Dann erklären sich die erheblichen Differenzen zwischen dem Exemplar des Pamphilus und den Lucianischen Handschriften daraus, daß hier das Anders des Theodotion an die Stelle des minderwertig befundenen Ausdrucks des Griechen oder unter Nichtberücksichtigung der Asterisken und Obeli mit demselben verbunden worden ist, während dort lediglich die Absicht herrschte, die Septuaginta zur Vollständigkeit des Hebräers zu erheben. Wenn Lucian מגלו mit *εἰς διαπαγὴν* (*ἔσται*) statt mit *τὸ κατ' ἐμὲ ποιηθήσεται* wiedergiebt, so ist das die Übersetzung des Theodotion, wie wir sie aus dem Buche Daniel kennen. Wenn Neh 3, 15 der Korrektor das oben besprochene *κωλιων* oder *κωδων* in den Sin. hineinschrieb, so hat dieses im griechischen Texte des Pamphilus gestanden. Fragt man aber, woher das hebräischem השלח entsprechende *τοῦ Σιλωα(μ)* des Lucian stamme, so giebt darüber eine bisher übersehene Sonderbarkeit der ersten Hand des Sin. gewisse Auskunft. Vor seinem *τοῦ Σιλωαμ* stehen nämlich die zwei Buchstaben *θε*, d. h. der ursprüngliche Schreiber des Sinaiticus hat aus der Hexapla, welche unter der Chiffre *θ(ε(οδοτιων)* neben *κωδ(λ)ων* das Wort *τοῦ Σιλωαμ* darbot, sich erlaubt, statt *κωδων* diesen Ausdruck mit Beibehaltung der kritischen Note einzusetzen. Damit ist die bisher vermißte urkundliche Gewißheit gewonnen, daß die wesentlichen Eigentümlichkeiten des Lucianischen Textes aus einer ausgiebigen, die Sterne und Siglen des Origenes ignorierenden Hereinnahme anderer hexaplarischer Übersetzungen, namentlich des Theodotion zu erklären sind. Ebenso wie dieser vereinzelt schon S. beeinflußt hat, so auch den cod. A, wenn man seinen Zusatz *κραταιούς* (Esr 6, 4) in Erwägung zieht, der mit der lucianischen (anders 5, 8) Deutung von גלל im Sinne von גדל (5, 8 = מגדל) übereinstimmt. Auch der lucianische Text und der altgriechische haben in den codd. einige Male ihre Eigentümlichkeiten getauscht. Im letzteren heißt ויחד לו regelmäßig *κ. ποηρὸν ἐφάνη αὐτῷ*, ואריבה *καὶ ἐμαχεσάμην*, in dem ersteren jenes *καὶ ἐλυπήθη*, dieses *καὶ ἐκρίθην*. Dennoch steht bei Lucian Neh 13, 25 gegen das noch v. 17 gebrauchte *ἐκρίθην* vielmehr *ἐμαχεσάμην*, umgekehrt steht an der einen Stelle Neh 5, 6 in dem anderen Texte *ἐλυπήθην*. Aber natürlich, wenn man in einer hexaplarischen Handschrift las: *καὶ ποηρὸν μοι ἐφάνη* (*ἄλλος·*) *καὶ ἐλυπήθην* wie Neh 13, 8 bei Lucian steht, so konnte dem Abschreiber der Sept. der eine Ausdruck für den anderen in die Feder kommen. Aber auch sonst kann einem unvorsichtigen Leser als ursprünglich erscheinen, was es nicht ist. Wenn es Neh 12, 9 vor dem im Texte von ABS allein erhaltenen *εἰς τὰς ἐφημερίας* bei Lucian heißt *ἀνεκρούοντο ἀπέναντι αὐτῶν*, im Hebr. aber nur לנגדם, so ist nur *ἀπέναντι αὐτῶν* die (Theodotionische) aparte Lesart, dagegen *ἀνεκρούοντο* ist Umänderung von *ἄντικρυς*, wie nach dem Zeugnis des Sin. corr. in dem Mustereremplare des Pamphilus stand. Hier sind also deutlich zwei Wiedergaben desselben hebr. Ausdruckes durch Umbiegung der einen zu nottwendigen Bestandteilen eines im Urtexte gar nicht existierenden Satzes geworden. So wird es sich auch Neh 13, 19 verhalten, wo dem hebr. צללי das unverständliche *κατέστησαν* des Griechen, in Lucian aber *ἡσύχασα καὶ κατέστησαν* d. h. noch eine weitere unverständliche Übersetzung gegenübersteht, die mit jener wie der Grund mit der Folge verbunden worden ist. Wer sich aber gegenwärtig hält, daß die Sept. des cod. Chis. Da 6, 22 צלל gelesen und dieses mit *ἐπήχουσε* übersetzt hat, wird nicht zweifeln dürfen, daß der griechische Über-

Digitized by Google

setzer auch hier nicht *κατέστησαν*, sondern *κατήχησαν* beabsichtigte, und daß Theodotion nicht *ἡσύχασα*, sondern (*ἐπ*)*ηχοῦσαν* (= tert. impf.) geschrieben hat. Denn daß am Freitag Abend die Thore von den zum Frühmarkte kommenden Fremden „widerhallten", das war dem Nehemia der berechtigte Anlaß, die Stadtthore bis Samstagabend zu schließen. Ebenso wenig ist auf *Λευίται* Neh 2, 16 in Lucian etwas zu geben; so hat ein Priester und Leviten zusammendenkender Schreiber für *ἐντίμοις* des Griechen geschrieben, gleichwie *οἱ λευειται* bei AB Esr 6, 14 aus *εὐοδοῦνται* verdarb.

Es sind eben gelegentlich schon Doppelübersetzungen aufgewiesen worden. Die große Zahl derselben — nach meiner Schätzung belaufen sie sich auf fast hundert — beweist für den oben behaupteten Ursprung des lucianischen Textes. Sie sind zum Teil sehr versteckt, wie in Neh 5, 15: *ἐβάρυναν κλοιὸν ἐπὶ τὸν λαόν*, wo *κλοιόν* als Übersetzung von demselben עֹל (= עַל) eingeschoben ist, welches schon durch *ἐπί* (= עַל) ausgedrückt war, oder in Esr 6, 4: *δόμον ξύλων καινὸν* (so ist mit cc. 93. 108 gegen c. 19, de Lagarde statt *καινῶν* zu schr.) *ἔνα*, wo *καινόν* dasselbe hebr. חדת wiedergiebt, welches schon durch *ἕνα* übersetzt war. Häufig geben die eingefügten Übersetzungen das Richtige zum Falschen, wie Esr 6, 9 דִּי לָא שְׁלוּ, wo vor *ὃ ἂν αἰτήσωσιν* das richtige *ἀπαραλλάκτως* gefügt ist, oder 7, 17, wo hinter dem falschen „jeden Herankommenden zeichne in diesem Buche an" das richtige steht „kaufe von diesem Gelde". Andere Doppelungen sind aus der Absicht entstanden, den (Theod.) Text dem hebr. genau wiedergebenden Griechen anzugleichen. So steht Neh 9, 34 „auch unsere Könige, unsere Fürsten, unsere Väter und unsere Priester, und wir thaten nicht dein Gesetz", während im Hebr. und Gr. — — „unsere Priester und unsere Väter thaten nicht dein Gesetz". Offenbar hat in der Vorlage Lucians „unsere Väter" und „und wir thaten nicht dein Gesetz" in kritischer Klammer gestanden; denn er fährt mit hebr. u. Gr. fort: *καὶ οἱ πατέρες ἡμῶν οὐκ ἐποίησαν τὸν νόμον σου*. Die schlimmste Häufung ist wohl Neh 5, 8 angerichtet, wo der griechischen Entzifferung von כדי בנו = *ἐν ἐκνουίῳ ἡμῶν*, etwa = בנדבתני, eine andere *ἱκανῶς τέκνα ἐποιήσατε* d. i. etwa דִּי בָנִים gegenüberstand, und dann auch der ganze umgebende Satz mit den differenten Ausdrücken für verkaufen *πωλεῖν* und *ἀποδίδοσθαι* wiederholt worden und der ganz freidartige Satz *ἐπαινέσω* (*ἐπιμήσω*?) *ὑμᾶς οὐκ εὖ πεποιηκότας* eingeschoben ist. Ähnlich in v. 10 und 3, 33—35. Oft ist die hinzugefügte andere Übersetzung nur eine Deutung desselben Wortes nach anderer Aussprache (vgl. Neh 13, 5 מנחת *ἄζυμα* d. i. מִנְחוֹת, nicht *ἐντολή* d. i. מִנְחָת) wie z. B. Neh 2, 1 zu *ἕτερος*, אַל, gesetzt ist *σκυθρωπός* d. i. רַע. Öfter eine Deutung, bei der das hebr. Wort eine etwas abweichende Gestalt gehabt hat. Sowie Lucians „ich schüttete meine Hände aus" st. gr. *τὴν ἀναβολήν μου* auf חִנְּצִי statt auf חִצִּי Neh 5, 13 zurückgeht, so ist 3, 26 *ἕως ἀπ' ἐναντι κήπου τῆς πύλης* nur daraus zu erklären, daß מנגד (welches dem gr. *ἀπέναντι* entspricht) zu גַּן (d. i. *κήπου* der anderen Version) verstümmelt war und dann beides verbunden wurde. Oder wie 3, 22 *πρωτοτόκου* auf בְּכֹר statt בִּקְעַ zurückgeht, und Esr 9, 8 *ἐν τῇ παραβάσει ἡμῶν*, *ἐν ᾗ παρέβημεν ἡμεῖς* auf eine Verwechslung von עבר (*δουλεία* gr.) mit עבר, so das Esr 9, 13 vor *ἐκούφισας τὰς ἀνομίας ἡμῶν* gestellte *κατέπαυσας τὸ σκῆπτρον ἡμῶν διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν* auf hebräisch הִשְׁבַּתָּ statt חשבת und לְנָשָׁה st. לְנָשָׁה. Am scherzhaftesten ist die schon berührte Deutung ישבת אצלי, die Neh 2, 6 der anderen „die Gemahlin, die neben ihm saß" = ישבת אצלו nachgefügt wird, oder „der Wächter der *ἡμίονοι*" d. i. פרדים, die dem „Wächter des *παράδεισος*" d. i. פרדס vorangesetzt ist. Wiederum Neh 2, 20 beruhen die beiden Deutungen *καθαροί* und *ἀναστησόμεθα* auf der Ähnlichkeit von נקיים, wie der Gr. las, und נקום, wie der Hebr. hat und in Lucian jenem zugefügt ist.

Danach darf man annehmen, daß auch das nicht aus Doppelübersetzungen zu erklärende Plus gegen den Hebräer auf eine etwas reichere Gestalt desselben zurückgeht. Freilich nicht Esr 4, 2: *καὶ Ἰησοῦς καὶ οἱ κατάλοιποι τῶν ἀρχόντων*, was aus v. 3 stammt, aber gewiß *τὸ ἔργον* Esr 6, 8 fin. (auch Hier.) und wahrscheinlich *καὶ ἐκωλύθησαν* (schr. *ἐπήλθοσαν* = וַיָּשְׁבוּ) vor *ἅπαξ καὶ δίς* Neh 13, 20; oder „Sohn Jozabads" hinter Josua 12, 1, oder „Sohn Sabanjas" hinter Hasaja 3, 9, oder „dem Benjamin" hinter 11, 8, oder „nach Jerusalem" 8, 1, oder „Esra" 8, 18. Bemerkenswert ist auch die Einleitung von 4, 8[b]: *καὶ ὥρκισα αὐτοὺς κύριον λέγων* vgl. mit 5, 12. Zum Schluß ist natürlich nicht das meine Meinung, daß die über den alten Griechen hinausschießenden Übersetzungen alle von Theodotion herrühren. Denn für die im Griechen fehlenden Worte Neh 4, 17 אִישׁ שִׁלְחוֹ הַמַּיִם, welche ich in Gesch. Isr S. 259 zu אִישׁ אִישׁ לְמִן חֲנִשִׁים „ein jeder brachten wir die Nacht in unserer Rüstung zu" emendiert habe, bietet Lucian zwei Übersetzungen: erstens *ἄνδρα ὃν ἀπέστελλον ἐπὶ τὸ ὕδωρ*

Digitized by Google

d. i. אִישׁ שִׁכְחוֹ הָעִנִּים, was von Aquila herrühren mag; zweitens *ἀνὴρ καὶ ὅπλον αὐτοῦ εἰς τὸ ὕδωρ*, d. i. אִישׁ וְשִׁכְחוֹ, was wohl heißen soll: „jeder ging mit seiner Waffe sogar in das Bad", denn daran hat Hieronymus mit seinem Quidproquo: unusquisque tantum nudabatur ad baptismum gedacht.

4. Die lateinische Übersetzung. Auch hier gilt es vorsichtig zu sein, damit man nicht Druck- und Schreibfehler als Text des Hieronymus ansehe, wie Neh 4, 10 iuvenum eorum statt meorum, oder 6, 3 cum venero, was aus (q)uievero (= וארפה) verdorben ist, oder 12, 23 Jonathan, da eben dieses selbe in v. 22 mit Jochanan in den verschiedenen Ausgaben wechselt; oder damit man nicht etwa aus mediam partem viel Neh 3, 11, was aus v. 9 durch eine Abirrung des Auges an Stelle von mensuram secundam (vgl. v. 19. 21. 24. 27) an seine jetzige Stelle geraten ist, auf einen anderen hebr. Text schließe. Auch erlaubt sich Hieronymus für denselben Begriff wechselnde Ausdrücke. Dieselben Züge, die 12, 31. 39 chori laudantium heißen, werden v. 37 chori gratias referentium genannt. Wieder braucht er für ganz verschiedene Begriffe dasselbe Wort, wenn er silentium facientes für מחשים Neh 8, 11 und für מבינים in v. 7 setzt, statt interpretantes (v. 9). Desgleichen füllt er durch Zusätze für das lateinische Ohr die scheinbaren Lücken des hebr. Textes aus wie Esr 3, 16 grandi opere constructa oder 8, 3 aures populi erant erectae oder v. 7, wo hinzugefügtes ad audiendum dem aus exegetischem Mißverstande erwachsenen silentium faciebant erst seinen bestimmten Sinn giebt. Dieselbe Rücksicht brachte ihm auch evenit nobis prospere für ויעתר לנו Esr 5, 28 und ne avertas a facie tua Neh 9, 22 in die Feder statt des hebr. und griechischen „es möge dir nicht gering erscheinen", desgl. das unrichtige coepit ascendere Esr 7, 9 statt des unmöglichen oder zweideutigen fundavit ascensum, und das rhetorische Blumenwerk in decore gratiarum actionis verdeckt die Leichtfertigkeit, mit der er auf eigne Hand in 12, 43 התורה als הרורה entzifferte; denn eben hat er noch im Gefolge der altgriechischen Übersetzung „die Felder der Städte" (שדי) durch „die Fürsten (שרי) der Stadt" ersetzt. Dagegen folgt er dem Einfluss seines jüdischen Lehrers nicht bloß, indem er im ganzen und großen auf der Seite des massoreth. Hebräers gegen den abweichenden Griechen steht, wie Neh 5, 5, wo er לאחרים gegen לזרים der Griechen festhält, sondern auch dann, wenn er Ur-Chaldäas 9, 7 mit de igne Chaldaeorum übersetzt, oder zu der Übersetzung von אחשדרפנים durch satrapae hinzufügt (Esr 8, 36) qui erant de conspectu (regis); denn so deuteten sich die Juden das Fremdwort, indem sie in seinem letzten Bestandteile das ihnen vertraute פנים wiederfanden. Auf schulmäßige Überlieferung deutet auch die Zusammenbringung von שטנה und ישתון (Esr 4, 6) durch die Wiedergabe mit accusatio; der verderblichen Konsequenz für 5, 5 entgeht er durch die kühne Umdrehung tunc satisfacerent adversus accusationem illam. Desgl. die Dolmetschung von כנית und כנת Esr 4, 10. 12. 17; 7, 13 als pacem oder salutem. Im ganzen und großen aber deutet er den hebr. Text, wie er ihn durch seinen Lehrer und seine griechischen Vorgänger, unter deren Übersetzungen er mit Takt auswählte, hatte verstehen lernen. Denn auch das im Zusammenhange notwendige missus es Esr 7, 14 hat seine Grundlage, wenn der Compl. *ἀπεστάλης* zu glauben ist, und selbst die scheinbare selbstständige Auffassung von וירא (= ויראו) als Nachsatz in Neh 6, 16, und die Deutung von בעיניהם = בעיניהם (factum est, ut timerent et conciderent intra semetipsos), hat griechische Unterlage, wenn man sieht, daß der cod. Zittaviensis (Ho 44), das *καί* vor *ἐφοβήθησαν* ausläßt und hinter *επ(επ)εσεν* die Worte *ἐν αὐτοῖς* darbietet. Wie er den Hebräer zur Norm macht, zeigt außer den Namenlisten beispielsweise die Weglassung von et dixit Esdra Neh 9, 6, die Formel quasi per contentionem 9, 17; in brachio et robore Esr 4, 23, post terga sua Neh 9, 26, wo alle Griechen *σώματα* haben. Dagegen geht Esr 1, 8 filii Gazabar auf *τοῦ Γ.* der Lucianischen Rezension zurück, desgl. 2, 69 vestes sacerdotales (gegen tunicas Neh 7 par.) auf derselben *στολὰς ἱερατικάς*, Esr 6, 4 lignis novis auf ihr *καινῶν*; desgleichen ist diebus multis Neh 1, 4, eram quasi languidus (*σκύθρωπος*) 2, 1; vanitate seducti sumus (*ματαιώσει ἐματαιώθημεν*) 1, 7; Siloe 3, 13, domus fortium 3, 16; interruptio (*διακοπή*) 6, 1; eiecti sunt (*ἀπώσθησαν*) 7, 64; cum quievissent (*ἡσύχασαν* statt ἦχησαν s. o.) Neh 13, 19, aus demselben Texte, durch den die Lucianische Rezension von der älteren Übersetzung abweicht. Umgekehrt geht Hieronymus mit dem älteren Griechen, z. B. Esr 2, 63 mit dem Ausdrucke doctus atque perfectus (für „der die Urim und Thummim handhabt"), oder 6, 5 et posita sunt (*καὶ ἐτέθη*); 6, 11 publicetur; 10, 6 ingressus est (wo freilich auch der Hebräer durch Fehler וילך hat); Neh 2, 8 et ajo; 6, 9 confortavi manus meas;

Digitized by Google

9, 30 protraxisti (was freilich auch dem Hebr. wörtlich entspricht); 12, 43 principes civitatis. Bisweilen hat er beide Textarten verbunden, wie Esr 1, 11 tulit Sassabasar cum his qui ascendebant (= Luc. *ἀνήγαγε Σ. μετὰ τῆς ἀναβάσεως*) de transmigratione (= AB *ἀπὸ τῆς ἀποικίας*). Auch sonst, wo die Worte schwierig zu deuten schienen, hat er zwei Deutungen verbunden, wie Neh 5, 10 wo non repetamus in commune istud aes alienum und concedamus quod debetur nobis oder v. 11, wo (centesimam) quam exigere soletis ab eis und date pro illis jedesmal denselben hebr. Worten entspricht. Selbstständig erscheint die Deutung von גלל als impolitus Esr 5, 8, jedenfalls glücklich die von לא שלו 6, 9) = ne sit in aliquo querimonia, unglücklich usque ad reges noxa perveniet 4, 13, wenn dabei אשם = אף חם gefaßt ist, oder libere accipe für die Partikel כל קבל דנה 7, 17, die Verallgemeinerung liberasti nos de (gr. *ἐκούφισας τὰς ἀνομίας*) 9, 10 und die auf verkehrter Anschauung beruhende Verwechslung von antea לצנית mit ante eum Neh 13, 5. Bei der Freiheit, mit der er nach diesem allen die Griechen benützte, ist es von Bedeutung, wenn er gegen sie alle Esr 5, 4 die 1. Person respondimus des Hebr. festhält, dagegen mit allen Zeugen des Hebr. אין zu Anfang von Neh 4, 23 auslaßt. Dieses darf danach gestrichen werden. Ebenso ist Neh 4, 9 super murum על החומה, obwohl Hebr. und Griechen עליהם bieten, und et posui = ואשׂויר Neh 7, 3, obwohl Hebr. und Griechen והתעויד als imp. fassen, als wirkliche und bessere hebr. Überlieferung anzuerkennen. — Zum Schlusse sei noch dessen gedacht, daß in jüngeren codd. (also nicht im Amiat., auch nicht in den ältesten Martianays) zwischen Neh 7, 69 und 70 die Bemerkung zu lesen steht, das Vorhergehende sei Bestandteil des von Nehemia nach 7, 5 gefundenen Registers, dagegen das Folgende sei Fortsetzung der Geschichte Nehemias. Diese sonderbare, angesichts der Übereinstimmung des Folgenden mit Esr 2 unbegreifliche Scheidung hat andere Schreiber veranlaßt, die betr. Bemerkung erst zwischen 8, 1 und 2 zu bringen. Aber sie ist einfach daraus zu erklären, daß in dem altgriech. Texte (B S) statt Athersatha nach 8, 9 irrtümlich der vermeintliche Träger dieses Titels „Nehemia" gesetzt war. Dann mußte v. 70 als Fortsetzung der Geschichte Nehemias erscheinen und der irrige Zusatz steht also zwischen v. 69 und 70 an der ursprünglichen Stelle.

5. Der hebräische Text. Aus der Übersicht über die Übersetzungen ergiebt sich, daß im Verhältnis zu ihnen der Text unserer hebräischen Bibel als Ganzes den größeren Wert behauptet. Dabei muß man natürlich von dem Fehlen des „und" vor „Salomos" in Neh 12, 45, das die Massora nicht zu billigen scheint, von dem Ungetüm התחרה 3, 20 oder לדרויש Esr 10, 16 absehen, oder von der Punktation „der Herr" statt „mein Herr" d. i. „du" Esr 10, 3, oder von dem Schreibfehler ואת statt ואף Neh 9, 34, oder von תוחמה statt תוחלה 11, 17, oder ואוצרה statt ואוצרה 13, 13, oder והשיבו v. 23 statt והושיבו. Verschiedene Abschriften einer und derselben Rezension, wenn man so sagen darf, müssen wir in dem bibl. hebr. Texte einerseits und dem erkennen, welchen die Versionen etwa bezeugen. Etwas höher hinauf kommen wir mit den besseren Lesungen, die uns Pseudoesra bietet. Den in Gesch. Israels S. 229 ff. mitgeteilten Beispielen füge ich Esr 5, 15 hinzu. Hier fehlt zwischen כ und שנצר etwas; nach seinem jetzigen Texte bietet Pseudoesra „dem Serubbabel und Sesbazzar, dem Eparchen", was sicher aus לזרבבל די שנצר entstanden ist und, zur Ausfüllung unseres Hebräers gebraucht, diesem folgende für das geübte Ohr erwünschte Gestalt giebt: „dem Serubbabel, der (für die Perser offiziell) Sesbazzar heißt, den er zum Eparchen gemacht hatte". Denn jene Rezension kann nicht den ursprünglichen Text repräsentieren. Sie zeigt schon den Fehler חבב חבבני (resp. mit anlautendem ה) statt עיל עלני, welcher wie חדות statt עדות Neh 8, 10 auf Lautverschiebung zurückgeht, desgleichen die Entstellung des mit נשא (Esr 9, 2. 12; 10, 44) gleichbedeutenden aramäo-hebr. נסב, חסיב = (ein Weib) heimführen, nehmen" zu השישב = *καθίζειν*, Esr 10, 2 u. ö.; die Entstellung von אשׂרית d. i. „in Keilschrift" Esr 4, 7 in ארשׂרת, welche daher rührt, daß man später unter assyrischer Schrift die hebräische Buchstabenform verstand. Desgleichen die falsche Glosse „Sohn Nuns" zu ישׂוע, als sei der alte Herzog Josua und nicht der Hohepriester der ersten Rückwanderung gemeint, und die Verderbung des Satzes Neh 11, 36: „von den Leviten gehörten Abteilungen für den Lobgesang (vgl. v. 17) zu Benjamin" (vgl. 12, 28. 29; 13, 10) in den baren Unsinn — „Abteilungen Judas zu Benjamin" oder „Abteilungen zu Juda und zu Benjamin" (Luc.). Auch hat sie schon empfindliche Lücken überkleistert. Zu den in Gesch. Israels besprochenen füge ich die in Esr 7, 6, wo die beabsichtigte Korrespondenz von יתן und ויתן fordert, daß es hieß: „dem Jahve in den Augen des Königs Gunst gegeben" (את חפי בעיני המלך). Unter diesen Umständen ist der Forscher in vielen Fällen auf den eignen Versuch der Besserung angewiesen. Ich

Digitized by Google

wiederhole nicht die Emendationen, die ich nach den Anlässen der Geschichtserzählung a. a. O. gegeben habe, sondern füge nur als Beispiel aus vielen einen Fall bei, wo der sicher erkannte Sinn der schlichten Erzählung den Fehler sofort entdecken lehrt. „Vor dem Freudenlärm des großen Haufens kam das Weinen der Alten nicht zur Perzeption" — das will Esr 3, 12. 13 zweifellos sagen. Wenn man nun in v. 13 das הָעָם hinter (בְּכִי als Erzeugnis der Abirrung des Auges auf das hinter einem zweiten בְּ gleich folgende הָעָם streicht und hinter מִשְּׂרִים ein (בְּקוֹל) בְּ ergänzt, so lautete der Text der Absicht gemäß: „Das Volk nahm vor dem Halle des Freudenjubels von einer Stimme des Weinens gar nichts wahr." Natürlich sind solche Versuche angesichts der Lücken, Fehler, Überladungen in den Namenlisten absolut unmöglich. Denn schon die älteste Rezension, die wir erschlossen, hat die Randbemerkungen in den Text aufgenommen, welche in Neh 12, 1—26 die klare Ordnung unterbrechen; und so ist in die durch die Unterschrift v. 26 bezeugte Übersicht über die Priester- und Levitengeschlechter zur Zeit Jojaqims des Sohnes Josuas (v. 12 ff.) einerseits und des Nehemia und Esra andererseits fremdes Material hereingekommen und ursprüngliches verdrängt. Desgleichen ist es sehr wahrscheinlich, daß dieselbe Trägheit und Scheu, alle Namen abzuschreiben, welche der Araber und der erste Grieche zeigen, auch unseren Herausgeber erst bewogen hat, sich von der Pflicht der vollständigen Mitteilung Esr 8, 20 und 10, 16 mit der Formel zu dispensieren: „sie stehen alle (in meiner Vorlage) mit Namen aufgeführt". Unter diesen Umständen hat man ein Recht zu zweifeln, ob die Lücke zwischen Esr 4, 23 und 24 dem Ungeschick des Verfassers zugeschrieben werden darf und nicht erst der Nachlässigkeit oder Willkür der späteren Schreiber oder Herausgeber. Der Sprung zwischen Esr 10 und Neh 1 ist gewiß denjenigen zu danken, welche das Buch Nehemias durch besondere Überschrift selbstständig machten. Wenn man ferner gewahrt, daß der Hebräer eben dasselbe Wort, welches die Griechen noch als Aussage einer ersten Person von sich selbst deuteten, als ein Nomen ohne jede persönliche Beziehung auffaßt (באסף Neh 12, 25), oder als eine Verbalform dritter Person (עבדו und עבדו Esr 10, 15), daß ferner sowohl im Griechen z. B. Neh 12, 31, wie im Hebräer z. B. 7, 3 (יהודעיה) der natürliche Zug der Erzählung die ursprünglichen ersten Personen in dritte umgewandelt hat, so hat es guten Grund, wenn man annimmt, daß auch sonst im ursprünglichen Texte die erste Person stand, wie Neh. 8, 18 ואקרא, was dann in ויקרא des Hebr., mit Hinzufügung des Subjektes „Esra" in Lucian, oder zu Anfang von 9, 6 ואמר, was im Hebr. ausfiel, im Griechen und sonst in „und es sprach Esra" umgewandelt wurde, oder 8, 10 ואמר und 8, 9: ויאמר, dessen Subjekt dann in der umständlichsten und auffälligsten Weise als „Nehemia (mit Titel), Esra (mit Titel) und die Leviten" (mit dem aus v. 7 geschöpften Titel) expliziert werden mußte. Dieses alles muß man sich gegenwärtig halten, wenn man bei der Ermittelung der ursprünglichen Komposition nicht irre gehen und zu unbegründeten Urteilen über den Verfasser kommen will.

II. Die Komposition erkennt man aus der Anordnung, die den Stoffen gegeben ist, und aus der Natur der Stoffe. Was die Anordnung anlangt, so zerfällt das eine Buch Esra-Nehemia als zweite Hälfte eines großen Werkes in ebensolche drei Teile, wie sie bei der Chronik als der ersten Hälfte nachgewiesen worden sind (s. d. A. Chronik Bd IV S. 95, 10), nämlich Esr 1—6; 7—10; Neh 1—13. Diese drei Teile sind einander parallel gebaut; denn sie beginnen alle drei mit dem Bericht über eine Rückwanderung von Juden mit besonderen Vollmachten und Aufträgen vom persischen Großkönige nach Jerusalem nämlich mit dem Heimzuge der Kolonie Serubbabels und Josuas (Esr 1. 2), mit dem Esras und seiner Genossen (Esr 7. 8), mit dem Zuge des von eignem Gefinde und einer königlichen Leibwache umgebenen königlichen Hofbeamten Nehemia (Neh 1 ff.), und sie vergegenwärtigen alle drei am Schlusse das für die Tempelgemeinde im heiligen Lande wichtige Ergebnis, zu welchem die Rückkehr jedesmal geführt hat. Die endlich erfolgte glückliche Vollendung des Tempels und die damit gesicherte, an der ersten gesetzmäßigen Passahfeier veranschaulichte Herstellung des öffentlichen Gottesdienstes (Esr 6), ferner die Zusammenschließung der Kolonisten zu einer festen auf Erhaltung ihrer religiös-nationalen Eigenart bedachten Gemeinde durch die Scheidung von den ausländischen Weibern (Esr 10), endlich die Befestigung der politischen Selbstständigkeit des Gemeinwesens gegen die Nachbarn durch den Bau und die Weihe der Mauern der wieder bevölkerten Metropole Jerusalem und die Sicherstellung der Erhaltung der nationalen und religiösen Eigenart durch die Verpflichtung des Volkes auf das regelmäßig öffentlich zu verlesende Gesetzbuch Moses (Neh 3 ff. und 8 ff.): diese Ergebnisse bilden einen innerlich notwendigen Stufengang der Entwicklung, und dem entspricht auch die chronologische Datierung, durch die sie

Digitized by Google

im Schema der äußeren geschichtlichen Bewegung untergebracht werden. Die erste Entwicklungsstufe fällt in die Zeit vom Anfange des babylonischen Königtums des Kyros bis in die Regierung des ersten Darius, die zweite in die Zeit vom 7. Jahre des Artaxerxes, die dritte in die Zeit vom 20. und vom 32./33. Jahre eben desselben Artaxerxes. Denn die Reihenfolge der persischen Könige ist dem Verfasser nach Esr 4 wohl bekannt, wenn er auf die Zeit von Kyros bis Darius (v. 5), die Regierung des Xerxes (v. 6) und die des Artaxerxes (v. 7) folgen läßt. In diese Zeitstrecke fielen die königlichen Dekrete und Abordnungen, auf welche das Recht der jüdischen Tempelgemeinde auf selbstständige Existenz sich gründete, in diese die mancherlei Anfechtungen, durch deren glückliche Überwindung sie sich konsolidiert und einen definitiven Charakter erworben hat. Indem er diese Zeiten, die göttlichen Fügungen und die gotterleuchteten Männer, die darin hervorgetreten waren, seinen Lesern vergegenwärtigte, weckte er ihnen Vertrauen zu der Gottgewolltheit dieser Existenzform des Gottesvolkes und Eifer und selbstlose Treue in der Erfüllung der Aufgaben und der Forderungen, die sie an die Glieder der Gemeinde stellte. Dieser religiös-praktische Zweck regiert die geschichtliche Darstellung. Von hier aus muß der Verdacht sofort für unwahrscheinlich gelten, daß das 7. Jahr des Artaxerxes, unter dem der zweite Teil steht (Esr 7), das 7. Jahr eines anderen, um 60. Jahre späteren Artaxerxes sei, als derjenige war, in dessen 20. Jahre der Inhalt des dritten Teiles (Neh 1 ff.) geschah. Aber auch der andere, daß der Verfasser mit erdichteten Daten und Dekreten operiere. Mit solchen, deren Nichtexistenz jeder Kundige alsbald nachweisen kann, wird keine Wirkung auf das öffentliche Gemeinwesen erzielt, und von mißtrauischen heidnischen Behörden konnte man auf Grund von erlogenen Urkunden nicht Leistungen fordern, von denen sie wußten und nachweisen konnten, daß sie ihnen nicht befohlen worden seien.

Dieser Verdacht wird aber auch ausgeschlossen durch die Beschaffenheit der Stoffe, die der Verfasser zusammengeordnet und seinem Zwecke dienstbar gemacht hat. Was er giebt, ist nämlich nicht ein in seinem Geiste vorhandenes Geschichtsbild, welches eignes Studium der Litteratur und der mündlichen Überlieferung, nachdenkende Betrachtung, zweckgemäße Auswahl und Kombination in ihm erzeugt hatte, und das er nun frei mit den harmonischen Farben der eignen Rede nachzeichnete. Sondern es besteht bis auf geringe Kleinigkeiten lediglich aus ausgeprägten Litteraturstücken aus der zu behandelnden Vergangenheit, denen er ihre ursprüngliche Farbe beließ, und die er nur, weil sie auf diesen Zusammenhang nicht berechnet waren, zum Behufe der Herstellung eines geschichtlich geordneten Ganzen auseinandernahm und in den ausgehobenen Teilen mit einander kombinierte, ähnlich wie der Verfasser des Pentateuchs verfuhr. Mit einem Worte, die Erzählung ist Mosaik. Schon die Listen der ersten Rückwanderer (Esr. 2) hat der Vf. wahrscheinlich aus dem Buche der Könige Israels und Judas und seiner Fortsetzung genommen (s. Bd IV S. 96, 10 ff.). Deutlicher noch tritt die Art seiner Arbeit in der Behandlung der drei anderen Schriftstücke hervor, deren er sich als authentischer Urkunden bediente. Das sind die in erster Person erzählenden Memoiren erstens des Esra, in welchen er über seinen Zug von Babel nach Jerusalem und über Hauptepochen seiner Wirksamkeit daselbst berichtete, zweitens des Nehemia, in welchen dieser über seine Mission nach Jerusalem und über die wichtigsten Schöpfungen seiner zwölfjährigen Amtsthätigkeit als königlicher Präfekt, über seine Rückkehr zum Könige und über seine baldige zweite Anwesenheit in Jerusalem erzählte. Dazu kommt als dritte Urkunde ein Esr 4, 7 angekündigter Bericht Tab'els und seiner Genossen, der „mit Genehmigung des (persischen Beamten) Mithradates" an den König Artaxerxes gerichtet worden war. In diesem wurde durch ausführliche Darlegung der Vorgeschichte die die Juden anschwärzende Denunziation der samaritanischen Kolonie und damit der Rechtsgrund der darauf erfolgten Regierungsmaßregeln widerlegt. Die bisherige Auffassung, welche gegen alle Natur mit Umdeutung von „mit Erlaubnis des Mithradates" in zwei Eigennamen (Bischlam und Mithradates) und Einschiebung eines „und" vor Tab'el trotz des Singulars „er schrieb" und „seine Genossen" aus dem einen Tab'el drei Briefschreiber macht, von denen wir dann absolut nichts erfahren, und welche dann im Folgenden eine aramäische Erzählung über einen ganz anderen Anklagebrief der Samaritaner sieht, von der man nicht weiß, woher sie kommt, die mit dem Briefe Tab'els gar nichts zu thun hat, und die mit Verstoß gegen alle Zeitordnung aus dem Munde der jüdischen Gemeinde Dinge erzählt, die weit vor der Regierung des Artaxerxes liegen (4, 8—6, 18), muß als auf absoluter Verblendung beruhend hinfort beiseite gethan werden. Denn der Vf., der vor diesem aramäischen Stücke aufzählt, was für Hindernisse die Samaritaner den Juden von Kyros bis zur Regierung des Darius bereitet, daß sie dann wieder nach Darius Tode gewagt haben, sie

Digitized by Google

bei Xerxes durch eine geschriebene Anklage zu schädigen, will, wenn er fortfährt „und in den Tagen des Artaxerxes schrieb mit des Mithradates Genehmigung", also auch Bestätigung der Wahrheit des Geschriebenen, „Tab'el an Artaxerxes" und dann hinzufügt: „und das Schreiben liegt in assyrischer (d. i. Keil-)Schrift mit aramäischer Übersetzung vor mir" zweifellos ankündigen, daß er jetzt daraus Mitteilung mache, und will erklären, weshalb er diese Mitteilungen in aramäischer Sprache gebe. Wenn wir also in v. 8 eine aramäische Berichterstattung finden, welche an die Anklage der Samariter, die dem Könige eingereicht worden, erinnert, erst sie abschriftlich wiederholt, desgleichen das darauf erfolgte ungnädige Dekret des Königs und erzählt, wie feindselig es ausgeführt worden sei; wenn sie dann auf frühere Zeiten zurückgreift und insbesondere, bald in erster Person Plur., bald in dritter darstellt, wie auf den objektiven Bericht früherer Satrapen Darius urkundlich habe feststellen lassen, daß die Juden mit der Errichtung eines Ortes für ihren Gottesdienst nur ausführen, was Kyros befohlen, und wie sie dann unter den Zuwendungen seiner Gunst unter Darius ihr Werk auch zur Ehre des Kyros und des Darius (6, 14) im 6. Jahre des letzteren mit Begeisterung vollendet haben, so ist das eben ein großes Stück aus der so bedeutsam angekündigten Eingabe des Tab'el. Nach dieser ausführlichen Mitteilung aus ihr muß ihr Zweck und ihr Vf. bestimmt werden. Danach ist sie eine Verteidigungsschrift der jüdischen Gemeinde durch einen amtlich dazu befugten Juden, dessen Name auf aramäisch Tab'el lautete. Nun erst versteht man die rätselhaften Andeutungen „bis zur Regierung des Darius" (4, 5), „eine Denunziation beim Regierungsantritt des Xerxes" (v. 6). Die Leser konnten die letztere bei Tab'el lesen, und was die erstere anlangt, so hatte der Vf. die Absicht, sie durch den großen Abschnitt 4, 24 ff. mit den ausgehobenen Worten Tab'els verständlich zu machen. Sie konnten eine eigne Erzählung des Vf. über die von Darius anhebende Änderung der Zustände vollständig ersetzen, und indem er selbst wenige Schlußworte in seiner hebräischen Sprache hinzufügte, konnte 4, 24—6, 22 als der zweite Hauptteil des ersten großen Abschnittes seines Buches dienen. Natürlich brauchte er nicht die ganze Apologie mitzuteilen, z. B. nicht den Abschnitt, der ihn zu der Notiz 4, 6 berechtigte. Dagegen setzt der Anfang 4, 24: „da stand still" aufs gewisseste eine Erzählung mit dem Inhalte von 1, 2 ff.; 4, 1—4 voraus, die durch unverständige Kombination des „Stillstandes" in v. 23 und des in v. 24 in Wegfall gekommen ist. Zugleich aber hebt sich der Schein der Verwirrung der Zeiten mit der richtigen Erkenntnis, daß die Apologie Tab'els naturgemäß erst die vorliegende Materie der Beschwerde darlegte und dann durch Erzählungen über die früheren vergleichbaren Vorkommnisse sie in die richtige Beleuchtung rückte (s. Geschichte Israels S. 216 f.). Mit der Feststellung der Natur dieser aramäischen Urkunde klärt sich dann auch der rätselhafte Umstand auf, daß unser Vf. von den Begebenheiten seinerseits nichts erzählt, welche zwischen dem Auftreten Esras in Jerusalem und der Kunde von der Einreißung und Verbrennung der Stadtmauern gelegen sind, die den Nehemia zum Eingreifen bewog. Soweit die letztere dadurch begreiflich gemacht werden konnte, war dieses längst durch die auf Anlaß des Inhibierungsdekretes des Artaxerxes geschriebene Eingabe des Tab'el in Esr 4 geschehen.

Gleichwie er nun diese Schrift nicht ganz mitgeteilt hat, so ist der Vf. auch mit den beiden anderen Urkunden verfahren. Aus dem in erster Person erzählenden Berichte des Nehemia hat er zunächst den ersten Teil über den Mauerbau (K. 1—6), der in 7 deutlich markierten Stufen die Entwicklung verfolgt und eine unzerreißbare Einheit bildet (s. Gesch. Isr. S. 219), wie es scheint, ganz aufgenommen. Dagegen hat der Bericht über die wahrscheinlich (s. a. a. O. S. 266) in die zweite Anwesenheit Nehemias fallende Einweihung der Mauern Neh 12, 27 ff. und über einzelne wichtige Maßregeln Nehemias in K. 13 keinen entsprechenden Anfang. Auf der anderen Seite hat der Neh 7, 1 anhebende Bericht über eine beschlossene Katastrierung des Volkes und Maßregeln zu einer der Ausdehnung ihrer Mauern und ihrer centralen Bedeutung entsprechenden Besiedlung der Stadt Jerusalem keine rechte Fortsetzung. Erst in Kap. 11 und Kap. 12, 1—26 folgen Angaben und Verzeichnisse, welche der dort erweckten Erwartung entsprechen, und auch in vereinzelten Spuren verraten, daß hier mit Benützung von Nehemias Berichten in eigner Person geredet wird. Diese Sprengung von Zusammengehörigem ist dadurch bewirkt, daß in Kap. 8—10 eine Erzählung über die Einführung des Gesetzbuches Moses als des zu verlesenden Gotteswortes in den gemeindlichen Gottesdienst und über das feierliche Gelübde, durch welches die Gemeinde sich diesem Gesetze unterstellte und als Gemeinde des Tempeldienstes sich verpflichtete, eingelegt ist. Beides ist zu stande gekommen durch das Zusammenwirken der beiden Männer Esra und Nehemia, welche wie bei der

Digitized by Google

Mauerweihe, so auch hier in der Erzählung als die beiden maßgebenden Autoritäten erscheinen. Nun ist oben schon wahrscheinlich gemacht worden, daß dieser Bericht exzerpiert und vielleicht unter Berücksichtigung paralleler Notizen des Nehemia ausgestaltet ist aus einem in erster Person erzählenden Abschnitte der Memoiren Esras. Hält man damit zusammen den Abschnitt Esra 7—10, welcher entweder die eigenen Worte Esras in erster Person bietet oder eine auf Grund derselben ins Kurze gezogene von Esra in dritter Person handelnde Erzählung mit vorangeschickter kurzer Orientierung über Zeit und Person Esras, so wird deutlich, daß der Vf., wie er die Schrift Nehemias auseinandernahm, um dem Esra an der geeigneten Stelle das Wort zu geben, so auch die Schrift Esras zerteilt hat, um zwischendurch, wie es der Fortschritt der Dinge verlangte, den Nehemia reden zu lassen. Wenn er aber so statt auf Grund dieser drei Werke eine eigne alle umfassende Darstellung zu geben, die konkurrierenden Berichte mit Beibehaltung ihrer etwaigen aramäischen Sprache wie ihre Rollen auffassende Schauspieler im Flusse einer dramatischen Handlung auftreten läßt, so ist, da diese Berichte jeder kundigen Autorität ebenso zugänglich waren, wie ihm, die Frage nach der Zuverlässigkeit des Autors vielmehr eine Frage nach der Zuverlässigkeit seiner Urkunden. Diese nun hat in Beziehung auf die Memoiren des Esra und des Nehemia noch kein vernünftiger Forscher mit allgemein giltigen Gründen anzufechten vermocht. Alle Anfechtungen aber, denen der aramäische Abschnitt in Esra 4—6 ausgesetzt gewesen ist, verlieren ihren Grund und Boden mit der Erkenntnis, daß derselbe einer von der persischen Obrigkeit bestätigten und beförderten jüdischen Verteidigungsschrift an den Artaxerxes entnommen ist, von welcher jedenfalls die aramäische Übersetzung in den Archiven der Gemeinde noch in Abschrift vorhanden war. Es bleibt also für unseren Vf. nur die Frage, ob er mit Verstand verfahren sei, sowohl hinsichtlich des Umfanges, in welchem, als auch hinsichtlich der zeitlichen Folge, in der er seine Urkunden reden ließ.

Was das erstere anlangt, so ist sicherlich ein Teil der Lücken und der unverständlichen Übergänge nach dem oben Ausgeführten erst dem Ungeschick der Abschreiber oder den Kürzungen späterer Herausgeber zuzuschreiben; und wenn wir unsererseits ausführlichere Mitteilungen wünschten, wo unser Vf. schweigt, so müssen wir uns doch gegenwärtig halten, daß wir nicht wissen, was an diesen Stellen in den Urkunden zu lesen war, und daß der Vf. nicht für unsere Neugier, sondern für seine Zeitgenossen geschrieben hat. Aber seine geschichtliche Einsicht zeigt sich in der klaren Hervorhebung der drei charakteristisch verschiedenen Epochen, in denen das Werk der Restauration sich vollzogen hat, und nicht geringe Kunst darin, daß und wie er dieses Ziel für den Leser durch mosaikartige Zusammensetzung litterarischer Stoffe erreicht hat. Was aber die chronologische Ordnung betrifft, nach welcher die Mission Esras in das 7. Jahr desselben Artaxerxes fällt, mit dessen 20. Jahre die Erzählung Nehemias anhebt, so verdankt sie auf keinen Fall der späteren Irrung eines Abschreibers oder Herausgeber ihren Ursprung, sondern demselben Vf., der in Esr 4, 5—7 die Tabelle der Könige aufstellt, die man bei seinem nachfolgenden Berichte im Sinne haben soll. Wie die Samariter den persischen Bevollmächtigten Serubbabel und seine Kolonie in der Ausführung des von Kyros befohlenen Werkes aufhielten, so haben sie auch die unter Artaxerxes Rückkehrenden durch erfolgreiche Denunziation an ihrem vom Könige gebilligten Werke gehindert. Nach dieser Andeutung ist es als seine ausdrückliche Absicht aufzufassen, daß der Leser den Zug des Esra in die Zeit dieses Artaxerxes setze, wenn er in 7, 1 mit „nach diesem aber, unter der Regierung des Artaxerxes“ von der Vollendung des Tempels unter Darius zu Esra übergeht, dann mit der Zeitnote „im 20. Jahre des Artaxerxes“ (1, 1; 2, 1) zu Nehemia, um dann in Neh 8—13 über Zeiten zu berichten, in denen Esra und Nehemia zusammen in Jerusalem wirkten. Es fragt sich also, ob diese zweifellose Absicht des Vf. auf dem Willen des Betruges oder auf Irrtum beruhe, oder ob sie mit dem wirklichen Sachverhalt übereinkomme. Den letzteren kennen wir nur so weit, als die Urkunden berichten. Nun sagt Nehemia, ihm sei die überraschende Trauernachricht über feindselige Zerstörung der Mauern Jerusalems zugekommen; die Apologie Tab'els erzählt, wie auf ein Inhibierungsdekret des Artaxerxes gestützt Rechum mit militärischer Gewalt den Ausbau der Mauern gehindert und wie er dieses Dekret durch eine Denunziation zuwege gebracht habe, in welcher er den Mauerbau als Werk einer von Artaxerxes nach Jerusalem gesandten Judenschaft bezeichnete. Die habe die ihr vom Könige gegebene Freiheit zu Zwecken einer durch die notorische Vergangenheit Jerusalems nahegelegten regierungsfeindlichen Politik zu mißbrauchen angefangen Esr 4, 12 ff. Wer sollten dann aber diese in Jerusalem so einflußreich gewordenen, mit königlichen Geleitsbriefen von Artaxerxes ausgestatteten Juden, die vor Nehemia um die Sicherung der

Digitized by Google

heiligen Stadt sich bemühten, wohl gewesen sein, wenn nicht die Kolonie des Esra, von der die Memoiren dieses Mannes und auf Grund derselben unser Vf. (von Esr 7, 1 ff. an) vor dem Eintritt Nehemias in die Aktion berichten, daß sie mit königlicher Genehmigung und mit verbrieften Vollmachten im 7. Jahre des Artaxerxes von Babylonien nach Jerusalem gezogen sei? Die oben bezeichnete Absicht des Vf.s entspricht also dem wirklichen Sachverhalt, wie ihn die maßgebenden Urkunden bezeugen.

B. Der Mann Esra. Durch seinen Ahnherrn, den auch 2 Kö 25, 18 bekannten Hohenpriester Seraja hing der babylonische Jude „Ezra", dessen Name eine Verkürzung aus עזריה darstellt, mit dem alten ahronitischen Hohepriesterhause zusammen (Esr 7, 5). Zweifellos hat seine Abkunft ihn mit veranlaßt, sich diejenige Vertrautheit mit dem Mosegesetze anzueignen, welche ihm den Ruhm „eines flinken Gelehrten" auf diesem Gebiete eintrug (v. 6), was doch nur bedeuten kann, er habe für alle Fragen des religiösen Gemeindelebens prompt und sicher die Regel oder den Präzedenzfall oder die Analogie im Mosegesetze nachzuweisen verstanden, aus denen sie jedesmal zu beantworten waren. Ebendasselbe Gesetz heißt das Jahwegesetz (v. 10), wo der Erzähler es auf den gnädigen Beistand seines Gottes zurückführt, daß Esra sein Vorhaben hat ausführen können. Eben dieses Gottes Gesetz zu seiner maßgebenden Bedeutung im praktischen Leben zu bringen, was nur in der selbstständigen Tempelgemeinde in Judäa geschehen konnte, darauf hatte es Esra bei seinem Beschlusse der Rückwanderung, dessen Ausführung er auf den 1/1 im Jahre 458 verkündigte, abgesehen. Dazu hatte er so eifrig das Gesetz studiert, „um herzustellen und zu lehren in Israel, was als Pflicht und Ordnung zu gelten habe". Offenbar hatte Esra in dem Senate der Diaspora reichlich Gelegenheit gehabt, vor den kontrollierenden Augen der Kundigen sich als unvergleichlichen Kenner des geschriebenen Mosegesetzes zu erweisen und eine Autorität zu gewinnen, welche unter den veränderten Verhältnissen der des Zadok im Davidischen Zeitalter entsprach, wenn dieser 2 Sa 16, 27 (s. meinen Kommentar z. d. St.) speziell der „Seherpriester" genannt wird. Denn nur, wenn er in dem Diasporaverbande als der Priester, der es mit der Befragung des geschriebenen Gesetzes speziell zu thun hat, eine besondere Autorität besaß, konnte er in dem königlichen Vollmachtschreiben als כהנא סספר דתא des Himmelsgottes tituliert werden (7, 11. 21); nur als notorischer Träger dieser Würde konnte er den König um Bestätigung seiner Mission zu bitten wagen (7, 6. 27 f.), und war er für die politische Erwägung der königlichen Regierung der rechte Mann, den man als königlichen Kommissär in die jüdische Tempelkolonie entsenden konnte. Denn als solcher wird er ausdrücklich mit den Worten hingestellt: „abgesandt vom Könige und seinen sieben Räten, eine Visitation zu vollziehen über Juda und Jerusalem" (7, 14), bevollmächtigt, „obrigkeitliche Personen mit dem Amte anzustellen, daß sie den Gesetzkundigen aus dem Gesetze das Recht weisen und die Unkundigen es lehren" (v. 25), und den Ungehorsam gegen das Gottesgesetz als Ungehorsam auch gegen das Gesetz des Königs gebührend zu ahnden (v. 26). Ebenso beglaubigen ihn als königlichen Gesandten die Geschenke des Königs und seiner Vornehmen, die er zu bringen und bestimmungsgemäß zu verwenden hat (v. 15), und die Ermächtigung, den königlichen Fiskus bis zu einer bestimmten Höhe in Anspruch zu nehmen und für das Personal des Tempeldienstes Abgabenfreiheit zu reklamieren (v. 20 ff. und v. 24). Im übrigen überläßt der König dem Esra vertrauensvoll, wie er die ihm verliehenen Vollmachten gebrauchen will. Er wird die Visitation vollziehen „nach dem ihm zu teil gewordenen Gottesbefehle" (v. 14 כדת א׳ s. Gesch Isr. S. 240 f.), er wird „nach der ihm zu teil gewordenen Weisheit" die obrigkeitlichen Personen bestellen und instruieren (v. 25), er wird durch das Bedürfnis des Tempeldienstes (v. 20), wie göttliche Ordnung es erkennen lehrt (v. 23), sich in den Forderungen an den Fiskus bestimmen lassen. Begreiflich ist das nur, wenn er der notorische Vertrauensmann der organisierten Judenschaft der Diaspora und als Meister in der Handhabung des Gesetzes in seinem Gewissen an eben dasselbe Gesetz gebunden war, welches die Judenschaft als eine aparte vom Staate anerkannte religiöse Genossenschaft zusammenhielt. Als solchen behandelt ihn der König, wenn er allen Juden, die Lust dazu haben, gestattet, mit Esra nach Jerusalem zu ziehen (v. 13), und erwartet, daß die übrigen mit Steuern oder aus den Beständen ihrer Gemeindekasse und mit freiwilligen Stiftungen den Esra zum gern bewilkommneten Boten ihrer hilfbereiten Liebe und Anhänglichkeit gegen den Jahvetempel und seine Gemeinde im Vaterlande ausrüsten werden (v. 15). Daß aber trotz dieser königlichen Vollmachten, für die er seinem Gotte dankt (v. 27. 28), Esra sich als Träger einer besonderen vocatio divina fühlte, geht nicht bloß daraus hervor, daß er nach den Worten des Königs v. 14 diese als Grund seiner Bitte geltend gemacht hat, sondern auch aus der damit

Digitized by Google

harmonierenden Erklärung an den König, daß er als unter der Hut seines Gottes stehend, der militärischen Eskorte eines königlichen Gesandten entraten könne (8, 22).

Wenn er nun nach Jerusalem kam, war er nicht nur der königliche Bevollmächtigte. Vielmehr indem er eine an 1600 männliche Köpfe starke, gegliederte Judenschaft mit sich in die Heimath führte und reiche Gaben mitbrachte, deren Verwahrung einer Kommission von 12 Priestern und 12 Leviten anvertraut war (s. zu dem Berichte meine Gesch. Isr. S. 241 ff.), bedeutete sein Zuzug eine entschiedene Stärkung des den Zusammenhang mit dem alten Israel hütenden Kernes der Kolonie und eine Kräftigung ihres Bandes mit dem der Gunst des Königs sich erfreuenden und am Sitze der Regierung einflußreichen Organismus der Diasporagemeinde. Und wiederum, wie er sich bemüht, des alten Gottesdienstes, seiner Ordnungen und seiner Technik kundige Leviten und Tempeldiener (Nethinim), unter denen er besonders Scherebja als Autorität hervorhebt, für sein Werk zu gewinnen, und Priester und Leviten als besondere Diener Gottes ehrt, das alles zeigt nicht bloß, daß es ihm darum zu thun war, eine gleichgestimmte Gefolgschaft zur Stütze zu haben, sondern bürgt auch dafür, daß er nicht nach persönlicher Willkür neuern wird, sondern gebunden ist an eine auch von seinem Gefolge anerkannte Norm und Regel.

Indem Esra das glückliche Ende seiner etwa $3^1/_2$ Monate dauernden Wanderung berichtet, fügt er mit genauer Zählung der Tage hinzu, was er bei seiner Ankunft in Jerusalem seine erste Sorge habe sein lassen. Offenbar gehörte dazu nicht bloß die Ablieferung der mitgebrachten Geschenke, die Zustellung der Königserlasse an die persischen Behörden (8, 33. 36), sondern wie deutliche Spuren des hier durch Schreiberversehen verstümmelten Textes verraten (s. a. a. O. S. 242 f.), auch eine nach altheiliger Gewohnheit mit Opfern eingeleitete Registrierung aller mit königlicher Genehmigung und königlichem Auftrage im heiligen Lande wieder angesiedelten Juden. Denn das war für seine Aufgabe die erste und notwendigste Vorbedingung, den Bestand der ihm anvertrauten Gemeinde genau kennen zu lernen, und eben hierbei stellte sich das Übel in seiner ganzen Größe heraus, das es zuerst zu beseitigen galt, daß nämlich in weitem Umfange und bis in die leitenden Kreise hinein infolge von Mischehen mit den heidnischen Nachbaren der Gegensatz von heidnisch und jüdisch geschwunden war (9, 1 f.). Es ist charakteristisch für Esra, daß er diesem von den Leitern der Gemeinde gemeldeten Übel gegenüber nicht sofort scheltend und strafend mit seinen königlichen Vollmachten eingreift, sondern, als gehöre er mit der schuldbeladenen Gemeinde zusammen, in seinem und ihrem Namen sich vor Gott mit dem Beichtbekenntnis niederwirft, daß sie die Gnade Gottes, welche der Gemeinde aus dem verdienten Tode einen kleinen Anfang neuen Lebens vergönnt hat, übel gelohnt haben, indem sie alsbald die verhängnisvollen Sünden der ersten Ansiedelung im heiligen Lande, nicht gewitzigt durch ihre reichlich erfahrenen Folgen, wiederholten. Abermals rechtlos geworden stehen sie da vor dem in seiner Gerechtigkeit erprobten Gotte und untergeben sich demütig dem ungünstigen Urteil, das er über sie fällen wird (Esr 9, 3—15). Dadurch wirkt er in den beteiligten Leitern, als deren Vertreter man Schechanja (10, 2) betrachten darf, den Entschluß, das Verhängnis durch das freiwillige Gelübde der Entlassung der heidnischen Weiber und ihrer Kinder im Gehorsam gegen den im Gesetze ausgedrückten Gotteswillen abzuwenden (10, 1—4); und indem er dieses Gelübde annimmt und sich zu einsamem Fasten vor Gott, als wolle er durch seine Buße Gnade und Vergebung für die Gemeinde erwirken, zurückzieht, überläßt er es der letzteren, sich selber als eine Gesamtheit des Gehorsams gegen Gottes Wort zu konstituieren, welche beschließt, was er beantragt, und auf einen Vorschlag über die passendste Vollzugsweise aus ihrer eigenen Mitte heraus (s. zur Auslegung a. a. O. S. 243 ff.) ihn selbst und eine Kommission angesehener Männer bevollmächtigt, die beantragte Reinigung zu vollziehen; eine Arbeit, die die drei letzten Monate des Jahres seiner Ankunft in Jerusalem ausfüllte (10, 5—17). Es ist sehr zu beklagen, daß in dem uns vorliegenden Buche weder Exzerpte aus Esras Memoiren, noch eigne Worte des Verfassers mehr zu finden sind über die Fortsetzung der so begonnenen Reformation des Esra in den bis zur Ankunft Nehemias verlaufenen 12 Jahren. Auf der einen Seite ist gewiß, daß der Mann, dessen Mission auf die Ehrung des Gotteshauses in Jerusalem abzielte, und der zur Herstellung des rechten Gottesdienstes eine große Schar strenggeschulter Techniker mitgebracht hatte, nicht gezögert haben wird, die Einrichtungen des Tempels, die Verteilung der Ämter an die kompetenten Kleriker, die Funktionen der gottesdienstlichen Personen, die Vollzugsweisen der gottesdienstlichen Handlungen, die mit dem Gottesdienste in Beziehung stehenden religiösen Sitten und Gebräuche an dem ihm und seinen Technikern aus dem Gesetze und der Zunftüberlieferung bekannten Ideal zu prüfen und zu reformieren. Desgleichen muß er gemäß dem ihm geltenden Befehle

Digitized by Google

(7, 25 f.) darauf Bedacht genommen haben, in der Gemeinde das Bewußtsein zu wecken, daß in dem Gottesgesetze die Norm enthalten sei, der sie unterstehe, und daß sie deshalb von denen Recht zu nehmen habe, die er dazu bestellt, nach jener Norm das Recht zu schöpfen. Auf der anderen Seite gewahren wir, daß erst, nachdem Nehemia, direkt vom Könige kommend und wie ein Fürst mit königlichem Militärgeleit ausgestattet, mit kräftiger Hand die Zügel in Jerusalem ergriffen und gegen feindselige List und Gewalt, gegen die Opposition der Trägheit und der Eifersucht behauptet hat, es dem Esra gelingt, in einer öffentlichen Versammlung des ganzen Volkes die Freude an dem Buche des Gesetzes zu erwecken, es zur Begehung der altheiligen Bräuche und Feiern, von denen es berichtet, und zur Gelobung aller der Leistungen zu begeistern, welche es unter den Verhältnissen der Gegenwart zu erfüllen anleitet. Offenbar ist dieses teils daraus zu erklären, daß Esra auch hier darauf verzichtete, sofort zu fordern, zu verordnen und zu zwingen, und vielmehr bedacht war, schrittweise durch Erweckung des eigenen Willens der Gemeinde zum Ziele zu gelangen, teils aber auch aus den Hindernissen, auf die er gestoßen ist. Dieselben werden wie zur Zeit Serubbabels und teilweise auch Nehemias auf beiden Seiten gelegen und sowohl durch die feindseligen Nachbaren, als auch durch Unlust und Opposition innerhalb des eigenen Volkes und seiner Leiter bewirkt worden sein. Denn die Strenge der Scheidung von jüdisch und heidnisch schuf den Feinden Helfer und Zuträger unter den durch jene Scheidung sich geschädigt glaubenden Juden und ihrem Anhange, und die Strenge des prinzipientreuen Idealismus mußte auch hier wie überall in den Vertretern des bequemen Herkommens und in den klugen Berechnern des Opportunen die Lust des Widerstandes wecken. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Versuch, Jerusalem durch Mauern zu schließen, welchen nach Tab'els Bericht Rechum als Vorbereitung politischer Empörung denunziert und auf die von Artaxerxes gekommenen Juden zurückführt, in ursächlichem Zusammenhange mit den Reformen steht, welche Esra vornahm, und mit dem Einflusse, den die mit ihm gekommenen und reich ausgestatteten Rückwanderer auf die Entschlüsse des Gemeinwesens ausübten, wie ich a. a. O. S. 254 f. gezeigt habe. Ebenso wenn man die Berichte des Nehemia über das heimliche Einverständnis von Priestern und Vornehmen mit seinen Gegnern liest, daß auch schon zur Zeit Esras die Widersacher auf Helfershelfer und Antipathie gegen seinen Einfluß unter der Judenschaft selbst sich haben verlassen dürfen. Auf alle Fälle ist anzunehmen, daß durch das von Rechum neuerdings erwirkte Inhibierungsdekret des Artaxerxes betr. des Mauerbaus die vordem von denselben Könige ihm verliehenen Vollmachten unwirksam gemacht worden wären, wenn er der Opposition gegenüber darauf hätte pochen wollen. Erst das jenes Dekret wieder aufhebende königliche Mandat, mit dem der vornehme Höfling des Artaxerxes, Nehemia, erschien, konnte als Hebel dienen, um die Judenschaft aus der Depression, aus der Lethargie, welche übermütige Beschimpfung von außen und Parteispaltung im Inneren bei ihr erzeugt hatten, zu klaren und energischen Entschlüssen emporzureißen. Ob Esra unter dem Drucke der Hemmnisse, welche sich ihm entgegenstellten, zeitweise von Jerusalem abwesend war, oder ob er sich darauf beschränkte, den Willigen mit seiner Gesetzauslegung und seinen Weisungen zu dienen, bis Nehemia kam, auch ob diese beiden Männer vorher einander kannten und wie sie sich in Jerusalem zu gemeinsamem Wirken gefunden haben, wissen wir nicht. Wohl aber erzählt Nehemia, daß bei dem von ihm veranstalteten Umzuge um die Mauern gelegentlich des Freudenfestes ihrer Einweihung in dem einen Chore Esra dieselbe ausgezeichnete Stellung eingenommen hat, die er sich selbst in dem anderen Chore vorbehalten, und wiederum bekundet Esra, wenn der betr. Abschnitt auf seine eigenen Memoiren zurückgeht (Neh 8, 9), daß die Freudenfeier in Anlaß der Gesetzverlesung ihrer beider Werk sei, wie denn auch unter den Unterschriften des von Esra verfaßten großen Bundesgelübdes der Gemeinde die des Nehemia voransteht (10, 2). Wiederum wenn Esra, ehe er feierlich vor der Gesamtheit mit geflissentlicher Deutung für den gemeinen Mann die Gesetzeslesung als gottesdienstlichen Akt vollbringt, zuvor in Gegenwart einer Gemeinde von בִּינִים, in der gewiß die von ihm mitgebrachten Leute den Kern bildeten, einen halben Tag aus dem Gesetzbuche Moses vorliest, so will er offenbar an den Wohlthaten einer schon lange in kleinem Kreise gepflegten Übung nun, in diesem freudenreichen, nach alter Ordnung für Gesetzesrezitation geheiligt gewesenen 7. Monat auch das ganze Volk teilnehmen lassen. Nur aus lange erweckter und heftig gespannter Erwartung erklärt sich die Freude, mit der man das Gesetz als ein verstandenes hört, die unerschöpfliche Begierde, mit der man in der ganzen Woche des Festes seinem Vortrage lauscht, und die Willigkeit zu dem großen urkundlich deponierten Bundesgelübde der Kolonie vom 24. Tage des 7. Monates, dessen Versprechungen alle den einen großen Entschluß bekunden, daß man, soweit es die Armut und die politische Unfreiheit

Digitized by Google

der Gemeinde in der Gegenwart gestattet, das alte mosaische Gesetzbuch, weil es die Urkunde des gnädigen Bundeswillens Gottes und also eine Quelle der Freude ist, auch als die Rechtsnorm halten will, nach welcher Pflicht und Recht, Leistung und Entsagung der Glieder der Gemeinde geregelt wird (vgl. zur Auslegung von K. 8—10 a. a. O. S. 245 ff.). Diese Verfahrungsweise des Esra stimmt vollständig mit der überein, die oben in der Angelegenheit der Mischehen als charakteristisch angemerkt ist. Er hat nicht Zwang und Gewalt angewendet, sondern wie Serubbabel und Josua auf die Willigkeit der Gemeinde gewartet (s. a. a. O. S. 235 f.), und diese hat er nicht erlistet und sie dann mißbraucht, um eine ahnungslose Heerde unter das Joch eines herzlosen Gesetzes der Cerimonien zu knechten, sondern durch das Beispiel der eigenen Ehrfurcht und der seiner Genossen gegen die Bundesurkunde hat er ihnen Lust erweckt zu der darin vernehmbaren Rede Gottes und zum Gehorsam gegen seine Forderungen als dem rechten Danke für jene göttliche Herablassung. Indem er die Verlesung des Mosegesetzes als eine Speisung mit dem Worte Gottes in den Gottesdienst einführte, indem er dasselbe zu dem corpus iuris machte, aus dem in geordneter Weise das Recht zu finden sei, schuf er ein enges Band zwischen der Tempelgemeinde in Judäa und den Synagogen der Diaspora, und ermöglichte er der ersteren, sich in stetem Zusammenhange mit der Gründungsepoche der Gottesgemeinde zu erhalten und auf die Realisierung den unaufgebbaren Verheißungen der letzteren vorzubereiten (s. a. a. O. S. 249—51).

Wer die Berichte Esras und über Esra uneingenommen durch die heute verbreitetste Hypothese über die Entstehung des Pentateuchs nach ihrem Wortlaute überdenkt, wird nicht zweifeln, daß für ihn, für die Genossen, mit denen er kam, und für den Kreis, zu dem er kam, das Mosegesetz, das Buch des Gesetzes eine gegebene Größe war, die man, weil auf andere Verhältnisse, insbesondere auf ein freies Volk im eignen Lande berechnet, deuten und auslegen mußte, um sie fruchtbar zu machen. Was daraus citiert wird, steht bald im Deuteronomium, bald im Levitikus noch heute zu lesen, und die geschichtlichen Reminiscenzen, die in den die Schriftlesung umrahmenden Gebeten erscheinen, sind, soweit sie sich auf die Anfangszeit Israels beziehen, nur verständlich aus der Geschichtserzählung des Pentateuchs. Daß Esra das unsichere Gebilde des Priesterkodex, welches der eine so, der andere so sich denkt, geschrieben und wie eine schwerverständliche alte Gottesurkunde vorgelesen und gedolmetscht habe, steht nirgends geschrieben, und es annehmen heißt dem Manne absolute Unvernunft beilegen. Was er Gesetzartiges geschrieben hat, ist höchstens die Urkunde des Bundesgelübdes. Sollte der Pentateuch durch oder gar erst nach Esra gemacht sein, so sollte man in ihm doch eine analoge Aufzählung der Pflichten Israels finden. Aber wo steht eine solche, wo steht die Vorschrift der Holzlieferungen, wo sind die Thorhüter und die Sänger im Pentateuch erwähnt, wo findet sich das Drittel des Sekels als Kopfsteuer? Es hat zwar nicht an Gelehrten gefehlt, welche behaupten, der halbe Sekel Ex 30, 13 sei eine in späterer Zeit vorgenommene Erhöhung; leider haben sie nicht beachtet, daß die Gelobenden zur Zeit Esras sich selbst der Vergangenheit als die Minderbietenden gegenüberstellen. Denn unfreie, steuerbelastete Kolonen im Vaterlande, können sie nicht leisten, was sie wohl möchten und was von ihren freien Vorfahren erwartet werden konnte (Neh 9, 36. 37).

Aus der phantastisch ausgeschmückten Erinnerung an die epochemachenden Verdienste des wirklichen Esra und an die Thatsache, daß die seit Esra und Nehemia streng gesonderten Gemeinden der Samaritaner und der Juden sich dadurch unterscheiden, daß jene den Pentateuch in der altheiligen Schrift, diese in der neuen Quadratschrift haben, sind die mancherlei Äußerungen der jüdischen Überlieferung entstanden, daß er würdig gewesen wäre, das Gesetz zu empfangen, wenn es nicht schon von Mose empfangen wäre, daß er es in neue Schrift umgeschrieben habe (s. Hieronym. im prol. gal.: certum est Esdram scribam legisque doctorem post captam Ierosolymam et instaurationem templi sub Zorobabel alias litteras reperisse, quibus nunc utimur: cum ad illud usque tempus iidem Samaritanorum et Hebraeorum characteres fuerint), daß auf ihn und die große Synagoge nach Neh 8, 8 die Vokale und Accente zurückgehen (vgl. Buxtorf, Tiberias 1665 p. 94; des jüngeren Buxtorf, de punctorum vocalium et accentuum in libr. V.T. origine antiquitate et auctoritate 1848; Jo. Morinus, exercitationes biblicae t. II, 1669; Hupfeld, StK 1830), daß, als die Thora von Israel vergessen war, Esra aus Babel gekommen und sie neu gegründet habe. Endlich hat man auch die Frage aufgeworfen, weshalb Esra nicht schon unter Serubabel zum Tempelbau mitgekommen sei, und sie dahin beantwortet, die Lehre gehe dem Tempelbau voran, und Esra habe die Lehre zuvor von Baruch b. Nerijja über-

Digitized by Google

liefert bekommen müssen, ehe er sein Werk begann. Eine genügende Sammlung der talmudischen Nachrichten aus neuer Zeit s. bei Fürst, Kanon des AT u. s. w. 1868, S. 116 ff., aus neuester bei Hamburger, Realwörterbuch für Bibel und Talmud, 3. Aufl. 1892, I, S. 346 f. und 916 vgl. auch Wellhausen in Bleeks Einl.[4] § 245 f. **A. Klostermann.**

Eß, Karl und Leander van — als eifrige Bibelübersetzer Vertreter einer vergangenen Periode des deutschen Katholicismus. — Vgl. Felder, Gelehrten-Lexikon der kath. Geistlichkeit, Bd 1, S. 202 f.; Schmidt, Neuer Nekrolog der Deutschen, Jahrg. 1824, S. 947; Hall. Litteraturzeitung, 1824, Nr. 312; AdB 6, 377 (Reusch); H. Döring in Ersch u. Gruber 38, S. 172 f. (1843).

1. **Karl**, geb. den 25. Sept. 1770 zu Warburg im Paderbornschen, am Dominikaner-Gymnasium seiner Vaterstadt, seit 1788 in der Benediktinerabtei Huysburg im Halberstädtischen vorgebildet, 1794 Priester, 1796 Lektor, 1801 nach Ablehnung eines Rufes als Professor nach Frankfurt a./O. Prior des Klosters, nach Aufhebung desselben 1804 erster Pfarrer der katholischen Gemeinde zu Huysburg, dazu seit 1811 bischöflicher Kommissär mit der Vollmacht eines Generalvikars für das Magdeburgische, Halberstädtische und Helmstädtische, starb den 22. Okt. 1824. Orthodoxer Katholik, aber von der milden Observanz, nicht unberührt von dem nationalen Zuge, der während der französischen Fremdherrschaft, wo die Verbindung mit Rom gelockert war, durch die katholische Kirche Deutschlands ging, bemühte er sich, so weit sein Wirkungskreis reichte, die deutsche Sprache in einzelne Teile der Liturgie einzuführen und war für Verbreitung und Hebung des deutschen Kirchengesanges thätig. In eine von ihm 1813 besorgte neue Auflage des Osnabrücker Gesangbuchs von Deutgen hat er auch manche evangelische Lieder aufgenommen. In dieser Zeit beteiligte er sich an der von seinem Vetter Leander unternommenen Bibelübersetzung, später, als nach Napoleons Fall und der neuen Erhebung des Papsttums die ersten Schläge gegen Wessenberg fielen, ließ er sich einschüchtern und kehrte um zur Unterwürfigkeit gegen Rom. — Schriften: Kurze Geschichte der Abtei Huysburg 1810, ein Katechismus (1822); bei Gelegenheit der Reformationsfeier im Jahr 1817 „Entwurf einer kurzen Geschichte der Religion von Anfang der Welt bis auf unsere Zeit" mit Ausfällen auf die evangelische Kirche; von den Domschülern zu Halberstadt zur Nachfeier des Reformationsjubiläums öffentlich verbrannt und protestantischerseits mehrfach beantwortet.

2. **Johann Heinrich**, bekannt unter dem von ihm als Benediktiner angenommenen Namen **Leander**. — Vgl. Felder, a. a. O. Bd 1, S. 203 f.; H. E. Scriba, Biographisch-Literärisches Lexikon der Schriftsteller des Großherzogt. Hessen (Darmst. 1831) 1 Abt. S. 94 bis 97; Neuer Nekrolog der Deutschen, Jahrg. 1847, S. 652; Darmst. Allgem. Kirchenzeitung von 1847, Sp. 1376; AdB (Reusch) 6, 377 ff.

Den 15. Febr. 1772 gleichfalls zu Warburg geboren und bei den Dominikanern daselbst unterrichtet, 1790 Novize in der Benediktinerabtei Marienmünster im Paderbornschen, 1796 Priester, seit 1799 vom Kloster aus die eine Stunde entfernte Pfarrei zu Schwalenberg im Lippischen versehend. Als im Jahre 1802 die Abtei säkularisiert wurde, legte er sich auf das Studium der orientalischen Sprachen, 1812 Pfarrer der kath. Gemeinde, ao. Prof. der Theologie und Mitdirektor des Schullehrerseminars in Marburg, 1818 Doktor der Theologie und des kanonischen Rechts; legte 1822 seine Marburger Stellen nieder und lebte seitdem als privatisierender Gelehrter, namentlich mit der Übersetzung und Verbreitung der Bibel, die ihm zur Lebensaufgabe geworden war, sowie mit der Vervollständigung einer reichhaltigen Sammlung von Bibeln beschäftigt, in Darmstadt, Alzey und anderen Orten, starb zu Affolderbach im Odenwald den 13. Okt. 1847. Schon als Pfarrer von Schwalenberg hatte er angefangen, an einer neuen Übersetzung der Bibel aus dem Grundtext und der Verbreitung derselben unter dem katholischen Volk zu arbeiten. Er verband sich dazu mit seinem obengenannten Vetter, und 1807 erschienen zuerst „die heiligen Schriften des Neuen Testaments, übersetzt von K. und L. van Eß, Braunschweig", auf Kosten der Herausgeber in 11000 Exemplaren gedruckt, wiederholt nachgedruckt, sehr häufig neu aufgelegt, noch jetzt z. B. von der Württembergischen Bibelanstalt unter den Katholischen verbreitet. Erst 1822 folgte, von Leander allein bearbeitet, der erste Teil der Übersetzung des ATs zu Sulzbach, der zweite Teil ebendaselbst 1836. Endlich erschien, von ihm in Verbindung mit seinem Freunde und früheren Zögling Wetzer besorgt, eine Gesamtausgabe der Bibel in 3 Teilen zu Sulzbach, 1840. Mit beharrlichem Eifer ließ er die Verbreitung der Bibel sich angelegen sein, zuerst in Verbindung mit der kath. Bibelgesellschaft in Regensburg, dann unterstützt von der Britischen

Digitized by Google

und Ausländischen, deren Agent er war, bis 1830 ihr Beschluß, keine Apokryphen mehr zu verbreiten, die Verbindung löste. In einer Reihe von Schriften suchte er die Vorurteile gegen das Bibellesen der Laien zu bekämpfen:

Auszüge aus den heiligen Vätern und anderen Lehrern der katholischen Kirche über das notwendige und nützliche Bibellesen, Bielefeld 1808, neu aufgelegt unter dem Titel: Gedanken über Bibel und Bibellehre und die laute Stimme der Kirche in ihren heiligen und ehrwürdigen Lehrern über die Pflicht und den Nutzen des allgemeinen Bibellesens. Sulzbach 1816. Von der Vortrefflichkeit der Bibel als Volksschrift und von dem Nutzen, welchen man von ihrer Verbreitung erwarten kann, 1814. Was war die Bibel den ersten Christen? mit welcher Gemütsstimmung und in welcher Absicht lasen sie dieselbe? und warum sollten wir sie jetzt mehr als jemals lesen? Sulzb. 1816. Ihr Priester gebet und erkläret dem Volke die Bibel! das will und gebietet die katholische Kirche, nebst beigelegtem Generalrechnungsschlusse eines Bibelverbreitungsfonds, Darmst. 1825.

Gelehrte Arbeiten mit der Tendenz, die Berechtigung der Übersetzung aus dem Grundtext nachzuweisen, sind: Pragmatica doctorum catholicorum Tridentini circa Vulgatam decreti sensum nec non licitum textus originalis usum testantium historia, Sulzb., Erford. et Viennae 1810; und besonders: Pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata im allgemeinen und zunächst in Beziehung auf das tridentinische Dekret, oder: ist der Katholik gesetzlich an die Vulgata gebunden? Tübingen 1824, eine von der Freiburger theologischen Fakultät gekrönte Preisschrift, als Materialiensammlung noch heute nützlich. Ebenso brauchbar sind die von ihm besorgten Ausgaben der Vulgata, 3 Teile, Tübingen 1822 (NT, 1824 AT, mit Vergleichung der Ausgaben von 1590. 92. 93. 98), der Septuaginta, Lpz. 1824 (35. 55. 68. 79. 87 mit Prolegomena et Epilegomena des Unterzeichneten (s. Bd III S. 7, 28), weniger die des griechischen NTs, Tübingen 1827 (s. Reuß, bibliotheca NT. Gr. p. 45). Für seinen Standpunkt bezeichnend sind endlich noch die Schriften: Rechtfertigung der Gemischten Ehen zwischen Katholiken und Protestanten in statistisch-kirchlicher und moralischer Hinsicht von einem katholischen Geistlichen mit Vorrede von L. van E. 1821 und: Wesenlehren des christlichen Glaubens und Lebens für Verstand und Herz auf das einleuchtendste und überzeugendste dargestellt. Eine Auswahl von neuen Reinhardschen Predigten 1823. **(Mallet †) Eb. Nestle.**

Essener. — Litteratur: Trium scriptorum illustrium de tribus Judaeorum sectis syntagma ed. Jacobus Triglandius, Delphis 1703, II Voll., 4°; Bellermann, Geschichtliche Nachrichten aus dem Altertume über Essäer und Therapeuten, Berlin 1821; Jos. Sauer, De Essenis et Therapeutis disquisitio, Vratislaviae 1829; Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie II, 229; A. F. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, I, 467 ff.; von demselben Verfasser ist der A. Essäer bei Ersch u. Gruber; Credner, Ueber Essäer und Ebioniten und einen teilweisen Zusammenhang derselben in Winers ZwTh I, 211; Frankel, Die Essäer nach talmudischen Quellen (Monatsschr. f. d. Gesch. des Judenth. 1853); Zeller, Ueber den Zusammenhang des Essäismus mit dem Christenthum (ThJbb 1856, S. 401 ff.); Philosophie der Griechen III, 2, S. 234—292; Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik, 1857, S. 243—286; ZwTh I, 116; X, 93; XIV, 50 ff.; XXV, 257 ff.; Ritschl, Ueber die Essener (JdTh 1855, S. 315—356); Altkathol. Kirche S. 179—203; Ewald, Gesch. d. Volks Israel IV, 483 ff.; Hausrath, Neutestamentliche Zeitgesch. I, 133—147; Clemens, Die essenischen Gemeinden (ZwTh 1871, 418—431); Schürer, Lehrb. der neutestamentl. Zeitgesch., 2. Aufl., S. 467—493; Tidemann, Het Essenisme, Leiden 1868; Lauer, Die Essäer und ihr Verhältnis zur Synagoge und Kirche; Clemens, Die Quellen f. d. Gesch. d. Essäer, ZwTh 1869, S. 328 ff.; Bestmann, Gesch. d. christl. Sitte S. 308 ff.; Lucius, Der Essenismus 1881; Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristentums; Oost, Jets ovo het Essenisme, Theol. Tiedschr., Leiden 1881; Baldensperger, Les origenes de l'Essenisme, Revue de Theol., Lausanne 1887 S. 193 ff.; Friedländer, Les Esséniens, Revue des études juives, Paris 1887 S. 184 ff.; Krüger, Beitrag zur Kenntnis der Pharisäer u. Essener, ThQS 1894 S. 431 ff.; Weismann, Zur Gesch. der Sektenbildung im Judentum, Wien 1890. Schriften von Essenern besitzen wir nicht mehr, obwohl diese eine eigene Litteratur gehabt haben müssen. Das Buch Henoch oder doch Teile desselben als essenisch anzusprechen (Köstlin JdTh XV, Clemens ZwTh 1869), ist unbegründet. So sind wir auf die Mitteilungen Dritter, namentlich des Philo und Josephus angewiesen. Philo handelt von Essenern einmal in der Schrift Quod omnis probus liber (Mangey II, 445—470) und in einem Fragment aus der Apologie für die Juden (bei Eusebius Praep. evang. VIII, 11). Die Echtheit beider Schriften ist allerdings beanstandet, die der zweiten namentlich von Hilgenfeld (Ketzergesch. S. 275), doch ohne Grund (vgl. Lucius, Der Essenismus S. 13 ff.). Der ersteren Schrift scheint ein im ganzen zuverlässiger älterer Bericht zu Grunde zu liegen, der zweiten objektiver gehaltenen vielleicht eigene Anschauung. Josephus kommt öfter auf die Essener zu reden. Besonders wichtig sind zwei Stellen, Bell. Jud. II, 8, 2—14 und Ant. Jud. XIII, 5, 9 und XV, 10, 4. 5. Jo-

Digitized by Google

sephus war in der Lage, genaue Nachrichten zu geben, da er Jahre lang in der Nähe der Essener gelebt hat, wenn er auch nicht selbst Essener gewesen ist. Freilich darf man nicht vergessen, daß seine Geschichtschreibung stark tendenziös gefärbt ist. Endlich sind die Notizen, die Plinius (Natur. Hist. V, 17) giebt, wenn auch nur kurz, doch von Wert. Alle späteren Berichte sind sekundärer Art. Die Rabbinische Litteratur enthält nichts, obwohl man öfter versucht hat, die Essener unter anderem Namen in ihr nachzuweisen.

Die Essener lebten um die Zeit Christi nach den übereinstimmenden Angaben des Philo und Josephus, etwa 4000 an der Zahl, in Palästina, teils in eigenen Kolonien am toten Meer in der Wüste Engedi (Plinius N. H. V, 17), teils auch zerstreut in den Städten (Josephus B. J. II, 8, 4). Außerhalb Palästina sind sie nicht nachzuweisen (weder die Asketen in Rom, Rö 14, 15, noch die in Kolossä sind Essener; bei Philo QOPL § 12 ist *Παλαιστίνη Συρία* zu lesen und *Παλαιστίνη* adjektivisch zu fassen, so daß auch hier nicht von Palästina und Syrien, sondern nur von Palästina die Rede ist). Vom Tempel in Jerusalem ausgeschlossen, bildeten die Essener eine festgeschlossene Gemeinschaft (*σύγμα*), die man eher einem Mönchsorden als einer Kultusgemeinde vergleichen kann. Die Aufnahme geschah erst nach einem doppelten Noviziat. Wer aufgenommen zu werden wünschte, lebte zunächst ein Jahr lang noch außerhalb der Ordensgemeinschaft, doch wurde ihm deren Lebensweise empfohlen, und er erhielt als Zeichen ein Beil (Symbol der Arbeit), einen Schurz (Hindeutung auf die Waschungen, welche die Essener mit einem Schurz umgürtet vornahmen) und ein weißes Kleid (die Ordenstracht). Nach Ablauf des Jahres nahm er an den Waschungen, aber noch nicht an den Mahlzeiten teil, und erst nach einer weiteren zweijährigen Probezeit wurde er vollständig in den Orden aufgenommen. Vorher mußte er einen neuen furchtbaren Eid (der letzte der ihm gestattet war, da die Essener sonst den Eid verwarfen), schwören, in dem er Gott zu ehren, Gerechtigkeit zu üben, niemandem vorsätzlich zu schaden, den Oberen Gehorsam zu leisten und besonders nichts von den Geheimnissen des Ordens zu verraten gelobte. Übrigens nahm man auch Kinder auf, um sie für die Gemeinschaft zu erziehen. Was es mit den vier Klassen der Ordensglieder auf sich hat, von denen Josephus (B. J. II, 8, 10) redet, ist nicht klar. Wahrscheinlich sind es die Kinder, die zwei Stufen des Noviziats und die eigentlichen Ordensglieder. Die Ordensoberen hatten ausgedehnte Gewalt; abgesehen von Werken der Barmherzigkeit durfte nichts ohne ihren Befehl geschehen. Über Vergehungen entschied ein Gericht von 100 Mitgliedern. Von diesem konnte auch die Ausschließung aus dem Orden verfügt werden.

Alle Glieder des Ordens lebten in völliger Gütergemeinschaft. Wer eintrat, übergab sein Vermögen dem Orden, der etwa verdiente Lohn für Arbeit wurde an den Verwalter der gemeinsamen Kasse abgeliefert. Unter sich gab es weder ein Kaufen noch ein Verkaufen; jeder teilte, was er hatte, dem andern, der es bedurfte, mit. Selbst die Kleidung war gemeinsam. Hauptbeschäftigung war Ackerbau, doch betrieben sie auch Gewerbe. Alle auf den Krieg bezüglichen Gewerbe, sowie auf Erwerbung gerichteter Handel waren ausgeschlossen. Neben der Arbeitsamkeit war Einfachheit und Vermeidung des Luxus für ihr Leben charakteristisch. Salbung mit Öl galt als Verunreinigung; daß sie sich des Fleisches und Weines enthalten hätten, läßt sich nicht beweisen (Lucius S. 56). Sklaverei wurde nicht geduldet, der Eid war verboten, strengste Wahrhaftigkeit galt als eine der höchsten Pflichten. Vor Sonnenaufgang durfte nichts Profanes geredet werden, nach Josephus richteten sie „altherkömmliche Gebete an die Sonne, gleichsam bittend, daß sie aufgehe". Ein eigentlicher Sonnenkult kann das nicht gewesen sein, die Sonne wird ihnen nur als Bild des göttlichen Lichtes gegolten haben. Nach dem Gebet folgte Arbeit, dann ein einfaches gemeinsames Mittagsmahl, zu dem sie sich durch Waschungen rüsteten; die Speise wurde von den Priestern wahrscheinlich unter Beobachtung bestimmter Reinheitsvorschriften zubereitet. Nach weiterer Arbeit bis zur Abenddämmerung beschloß eine zweite ähnliche Mahlzeit den Tag. Den Sabbath hielten sie sehr streng, verwarfen dagegen blutige Opfer, doch schickten sie Weihegeschenke zum Tempel. Über die religiöse Anschauung der Essener und ihre Lehre sind wir nur unvollkommen unterrichtet. Ihrer Grundlage nach war sie ohne Zweifel jüdisch. Das Gesetz wurde sehr hochgehalten, am Sabbath gelehrt und mit peinlicher Strenge befolgt. Darin sind die Essener den Pharisäern verwandt. Wenn Josephus berichtet, sie hätten ein alles beherrschendes Fatum gelehrt, so ist darunter wohl nur ein unbedingter Vorsehungsglaube zu verstehen, den sie ebenfalls mit den Pharisäern gemein hatten. Nach Josephus beschäftigten sie sich zwar nicht mit dem logischen Teil der Philosophie, den sie für unnütz hielten, auch nicht mit dem metaphysischen, der ihnen als zu erhaben galt, wohl aber mit dem ethischen. Eigentümlich ist, was Josephus über ihre

Digitized by Google

Lehre von der Seele berichtet. Die Seelen der Menschen sind, im feinsten Äther wohnend, ursprünglich vollkommen gewesen, dann aber gefallen und in die Fesseln des vergänglichen Leibes geraten. Aus diesen Fesseln werden sie durch den Tod wieder frei und schwingen sich dann freudig wieder himmelwärts. Sehr ausgebildet scheint die Engellehre gewesen zu sein und gerade hier scheinen sich allerlei Geheimlehren angeschlossen zu haben, wie schon daraus erhellt, daß der Aufzunehmende ausdrücklich geloben mußte, die Namen der Engel geheim zu halten.

Der Essenismus ist eine rätselhafte Erscheinung, über welche die Ansichten noch immer weit auseinander gehen. Schon der Name bei (Philo „Ἐσσαῖοι", bei Josephus „Ἐσσηνοί", bei Plinius „Esseni") wird sehr verschieden gedeutet. Daß Philo den Namen mit ὅσιοι, die Frommen, zusammenbringt, ist wohl nur Spielerei. Möglicherweise kann er an das semitische חָסִין im Plur. חֲסִין gedacht haben (Lucius S. 89). Die früher meist angenommene Erklärung אָסְיָא „Ärzte" ist höchst unwahrscheinlich, da sie zu wenig zu der Eigentümlichkeit der Essener stimmt, und die Kombination mit θεραπευταί, mit der man sie stützen wollte, mindestens sehr unsicher geworden ist. Salmasius wollte den Namen von der Stadt Essa (Jos. Ant. XIII, 15, 3) ableiten, eine Hypothese, die Hilgenfeld neuerdings aufgenommen hat. Am wahrscheinlichsten ist noch die Ableitung wie אָסָא, doch ist auch diese nicht sicher.

Noch weiter gehen die Ansichten über die Entstehung und das Wesen des Essenismus auseinander. Während die einen ihn als ein rein innerjüdisches Gebilde auffassen (so die jüdischen Gelehrten Frankel, Jost, Grätz, Derenbourg, Geiger und viele christliche, Ewald, Lauer, Hausrath, Clemens, Ritschl, Bestmann, Reuß, Lucius, zeitweilig auch Hilgenfeld), nehmen andere (Gfrörer, Baur, Zeller, Mangold, Holtzmann u. a.) zu seiner Erklärung mehr oder minder starke außerjüdische Einflüsse zu Hilfe. Aber auch innerhalb dieser zwei Hauptklassen von Erklärungsversuchen herrscht noch eine große Verschiedenheit je nach der Art, wie man die Eigentümlichkeiten des Essenismus aus dem Judentum zu verstehen versucht bezw. welche fremde Einflüsse man als bei der Entstehung annimmt. Zweifellos ist die Verwandtschaft des Essenismus mit dem Pharisäismus. „Der Essenismus ist", wie Schürer (S. 486) sich ausdrückt, „der Pharisäismus im Superlativ." Aber ebenso gewiß möchte es sein, daß diese Erklärung allein nicht genügt, immer muß man deshalb noch nach anderen Motiven suchen. Ritschl sucht alle Eigentümlichkeiten daraus abzuleiten, daß die Essener ein Volk von Priestern sein wollen. Ähnlich Bestmann, Lucius nimmt an, daß in der Makkabäerzeit die exklusiv Frommen von dem jerusalemischen Tempelkult sich losſagten und eine eigene Gemeinschaft bildeten. Vielfach geschwankt hat Hilgenfeld. In seinem Werke über die jüdische Apokalyptik (1857) sieht er die Essener als jüdische Apokalyptiker an, die sich durch Askese für den Empfang von Offenbarungen bereiten wollen. Später (ZwTh 1860 S. 358) hat er persische, oder auch (ZwTh 1867 S. 97) buddhistische Einflüsse herangezogen. Neuerdings (Ketzergesch. S. 141 ff., Judenthum und Judenchristentum S. 23 ff.) ist er mehr zu seiner früheren Ansicht zurückgekehrt. Er betrachtet die Essener als einer „Stamm" der Juden, die ursprünglichen Rechabiten, die sich in der Stadt Essa niedergelassen haben sollen.

Was sodann die außerjüdischen Einflüsse anlangt, so ist am wenigsten an buddhistische zu denken, eher an persische. Aber auch damit stimmt vieles im Essenismus nicht. Zeller (Die Philosophie der Griechen III S. 277 ff.) hat eingehend dargethan, daß die essenischen Eigentümlichkeiten durchweg Parallelen im Pythagoreismus finden. Ob es überhaupt nötig ist, fremde Einflüsse anzunehmen, hängt wesentlich davon ab, ob Josephus' Angaben über die Anthropologie der Essener richtig sind. Während sich sonst der Essenismus nach Sitte und Lebensweise recht wohl aus dem Judentum erklären läßt und sich da als eine dem Pharisäismus verwandte Erscheinung, als ein Versuch, die Reinheit des Lebens durch Separation vollkommen zu erreichen, darstellt (vgl. Schürer S. 486), würde sich die Anthropologie nur durch fremde, und dann am wahrscheinlichsten pythagoreische, Einflüsse erklären lassen. Dann aber dürfte man annehmen, daß auch andere Eigentümlichkeiten, in denen sich der Essenismus von dem vulgären Judentum unterscheidet, dieser Quelle entstammen.

Über die Geschichte des Essenismus haben wir nur dürftige Nachrichten. Der erste namentlich genannte Essener ist ein gewisser Judas zur Zeit des Antigonus um 110 v. Chr. (Jos. Ant. XIII, 9). Zur Zeit Christi scheint die Sekte noch recht kräftig gewesen zu sein, aber jede Berührung Christi mit ihr gehört in das Gebiet grundloser Hypothesen. Wann und wie die Essener vom Christentum erfaßt und in die christliche Kirche eingegangen sind, wissen wir nicht. Anzunehmen ist, daß ein Teil von ihnen (ob in Masse wie Best-

Digitized by Google

mann [d. kathol. Sitte S. 65 ff.] annimmt, muß dahinstehen, jedenfalls haben sie nicht den Einfluß ausgeübt, den Bestmann behauptet) zum Christentum übergegangen ist, nicht ohne manche Besonderheiten festzuhalten. Das ist wohl der Kern dessen, was Epiphanius von den Ossenern und Sampsäern erzählt. Auch in dem Lehrbegriff der Clementinen möchten wohl essenische Elemente enthalten sein. **G. Uhlhorn** D.

Esten, Bekehrung derselben s. Bd I, S. 295, 22 ff.

Ester. — Kommentare zum Buch Ester: Ernst Bertheau (im Kurzgef. exeg. Hdb.), 2 Aufl. herausg. von V. Ryssel, Lpz. 1887; C. Fr. Keil (im Bibl. Kom.), Lpz. 1870; Fr. W. Schultz (in Langes Bibelw.), Bielef. u. Lpz. 1876; S. Öttli (Kurzgef. Kommentar), Nördl. 1889; Neteler, Die BB. Esdras, Neh. u. Esther, Münster 1877; Scholz, Das Buch Esther mit seinen Zusätzen, 1890; G. Rawlinson, The Holy Bible with a Commentary II, London 1873; The Pulpit Commentary, London 1880; Paulus Cassel, Das Buch Esther I Abt., Berlin 1878 (im Anhang eine Uebersetzung des zweiten Targums); Raleigh, The Book of Esther, London 1880; Le Maistre de Sacy, L'histoire d'Esther, Paris 1882; Haley, The Book of Esther, Andover 1885 (Uebersetzung mit krit. Anmerkungen); A. H. Sayce, An Introduction to the books of Ezra, Nehem. and Esther, Lond. 1885; Rabbinische Kommentare von R. Menahem ben Chelbo, R. Tobia ben Elieser, R. Joseph Kara, R. Samuel ben Meir und einem Anon., herausgegeben v. Ad. Jellinek 1855. — B. Jacob, Esther bei den LXX in ZatW 1890, 241 ff.; J. Reis, Das Targum Scheni zum Buch Esther, Monatsschrift für Geschichte des Judentums 1876; J. S. Bloch, Hellenistische Bestandteile im biblischen Schrifttum, eine krit. Untersuchung über das Buch Esther 1877 (auch im Jüd. Litteraturblatt 1877 Nr. 27—34); H. Ewald, Gesch. des Volkes Isr. IV, 296 ff.; De Lagarde, Gesammelte Abhandlungen, 1866, 164 ff.; derſ., Purim, ein Beitrag zur Geschichte der Religion 1887; vgl. Mitteilungen II, 378 ff.; H. Zimmern, Ursprung des Purimfestes ZatW 1891, 157 ff.; P. Jensen, Wiener Ztschr. für die Kunde des Morgenlandes VI, 47 ff. 209 ff.; vgl. auch in Ztschr. für Assyriologie X (1895) S. 339 f.; W. Nowack, Hebr. Archäologie, Freib. u. Lpz. 1894, II, 194 ff.; H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, Gött. 1895; Bruno Meißner, Zur Entstehungsgeschichte des Purimfestes ZdmG 1896, 296 ff. — Siehe auch die Handbücher zur alttest. Einleitung über das Buch Ester und die Artt. „Ester" und „Purim" in den bibl. Wörterbüchern.

Der Name Ester (אֶסְתֵּר) wird gewöhnlich von einem persischen Wort **sitāreh**, „Stern", abgeleitet. Doch dürfte er eher mit dem babylonischen Ištar identisch sein. Dafür spricht der Name ihres Beschützers Mardochaj (hebr. Mordekhaj, LXX *Μαρδοχαῖος*), welcher einen dem Gott Marduk (hebr. Merodakh) zugehörigen bezeichnet. Letzterer Name ist allerdings bei einem seinem Glauben so getreuen Juden auffällig. Doch scheinen Analogien dazu nicht zu fehlen. S. Sayce, Higher Criticism³ 470. Ester heißt die Heldin des nach ihr benannten Büchleins, welches als letzte unter den Megilloth steht und zur Vorlesung am Purimfeste bestimmt war, dessen geschichtliche Veranlassung es erzählt. Die Geschichte spielt am persischen Hofe in Susa unter der Regierung des Ahasveros (s. Bd I S. 264, 11), d. i. Xerxes. Dieser vereinigte, wird uns berichtet, im dritten Jahre seiner Herrschaft viele Große seines Reiches 180 Tage lang in seiner Hauptstadt, um ihnen seine Herrlichkeit zu zeigen, und bewirtete schließlich die ganze Bewohnerschaft Susas 7 Tage lang in seinem Lustgarten. Dabei kam ihm, als er nicht mehr nüchtern war, der Einfall, die schöne Königin Vasti von der versammelten Menge bewundern zu lassen. Diese aber, mit einer Damengesellschaft im Palaste beschäftigt, weigerte sich zu erscheinen. Da nun solch eigenmächtiges Benehmen den König höchlich erzürnte und auch seine weisen Ratgeber darin ein gefährliches Beispiel der Unbotmäßigkeit erblickten, welches die Weiber im ganzen Reiche nachahmen könnten, wurde Vasti wegen Ungehorsams ihrer Würde entsetzt und dies mit Einschärfung des Gehorsams der Weiber durch ein königliches Edikt allen Unterthanen kundgegeben (1, 22 a. E. statt כִּלְשׁוֹן עַמּוֹ zu lesen כְּלִשְׁנוֹת עַמּוֹ nach Hitzig) Kap. 1. — Als nun die schönsten Jungfrauen im Land behufs Erkürung einer Thronfolgerin nach Susa gebracht wurden, befand sich unter ihnen auch eine Jüdin Namens Hadassa („Myrte"), die Tochter Abichails (9, 29), dessen Neffe Mardochaj die Verwaiste väterlich bebütete. Sie gehörten zu jener Exulantenschaft, welche von Nebukadnezar mit dem Könige Jojachin in die Fremde deportiert worden, und waren aus dem Stamm Benjamin und zwar mit Sauls Familie verwandt. Im königlichen Harem, wohin das Mädchen gebracht wurde und wo sie vermutlich den fremden Namen Ester erhielt, wußte sie durch ihr anſprechendes und anſpruchsloses Wesen aller Gunst zu gewinnen, verschwieg aber ihre Abkunft nach der Vorschrift ihres klugen Beschützers. Dieser hielt sich — vielleicht in des Königs Dienst getreten — täglich in der Nähe des Schlosses auf, um mit ihr verkehren zu können und erwarb sich dabei durch Entdeckung einer Verschwörung ein Verdienst um das Leben des Herrschers,

Digitized by Google

das in der königlichen Chronik aufgezeichnet wurde. Vgl. Herodot 8, 85. Ester selbst fand, als sie nach den üblichen Vorbereitungen dem König zugeführt wurde, durch ihre ungezierte Anmut sein Wohlgefallen in dem Grade, daß er sie (im 7. Jahre seiner Regierung) zur Königin an Vastis Stelle erhob, Kap. 2. — Unterdessen erlangte auch ein ehrgeiziger Höfling Haman, Sohn Hamedatas, welcher „der Agagite" heißt — ob ursprünglich mit Beziehung auf Sauls Feind, den Amalekiterkönig Agag (1 Sa 15), wie nach Josephus manche jüdische und christliche Ausll. meinen, ist sehr zweifelhaft — die Gunst des Ahasveros und kam mit Mardochaj in einen gefährlichen Konflikt, da dieser als echter Israelite sich weigerte, dem Günstling eine Huldigung zu erweisen, welche übermenschliche Verehrung in sich schloß. Da Haman erfuhr, daß er als Jude nicht vor ihm niederfallen wolle, beschloß er, das trotzige Judenvolk überhaupt zu vertilgen. Im 1. Monat des 12. Jahres des Königs ließ er das Los (pers. pûr?) werfen, um den für diese blutige Maßregel günstigen Tag zu finden. Erst der 13. des 12. Monats (Adar) wurde als solcher bezeichnet. Dem König wußte er so gut einzustreichen, man müsse mit diesem überall verbreiteten Volk, das seine eigenen Gesetze habe und nach denen des Königs nicht frage, gründlich aufräumen, daß Ahasveros nicht nur seinem Minister die gewünschte Vollmacht gab, sondern ihm auch die Habe der Geächteten zusprach, aus welcher jener eine Bereicherung des königlichen Schatzes in Aussicht gestellt hatte. Sogleich wurde das Vernichtungsdekret gegen die Juden ausgefertigt und durch Läufer an die Statthalter aller Provinzen übersandt, Kap. 3. — Da dies absichtlich offen geschah, erregte die Kunde davon natürlich große Bestürzung und Klage unter dem bedrohten Volke. Auch Ester hörte durch Mardochaj davon, der ihr zugleich die dringende Aufforderung zukommen ließ, sich beim König für ihr Volk kräftig zu verwenden. Ihr Bedenken, daß nach der Hofsitte ihr Leben auf dem Spiele stehe, wenn sie unaufgefordert dem König nahe, ließ der gottesmutige Israelite nicht gelten, antwortete vielmehr, sie möge sich nicht einbilden, ihr Leben durch Schweigen retten zu können; habe sie nicht den Mut zu reden, so werde ihrem Volke von einem andern Orte Rettung kommen, sie selbst aber und ihr Haus untergehen. „Und wer weiß, ob du (nicht) für eine Zeit wie diese zum Königtum gelangt bist?" Nun zeigte auch sie sich heldenmütig. Sie bat Mardochaj, mit seinen Volksgenossen drei Tage zu fasten, wie sie es mit ihren Dienerinnen thun wolle. Dann werde sie den kühnen Schritt wagen. „Und wie (wenn) ich umkomme, so komme ich um", Kap. 4. — Als Ester am dritten Tage den verbotenen innern Hof betrat, streckte ihr der König als Zeichen besonderer Huld das goldene Scepter entgegen, durch dessen Berührung ihr Leben gesichert war. Doch nicht sofort trug sie dem Könige ihre Bitte vor, lud ihn vielmehr ein, am Abend mit Haman ihr Gast zu sein; bei diesem Gelage erneuerte sie dieselbe Einladung auf den folgenden Tag, um ihn durch diese Verzögerung auf ein recht wichtiges Anliegen vorzubereiten. Haman, der Siegelbewahrer, rühmte sich zu Hause der seltenen Gunst, die ihm widerfahre, die ihm aber keine Befriedigung gewähre, solange er den frechen Juden am Thore sehen müsse. Auf Zureden der Seinigen ließ er nun einen hohen Mast aufrichten um Mardochaj daran zu pfählen, Kap. 5. — Es fügte sich aber, daß in eben dieser Nacht der schlaflose König aus seiner Reichschronik sich vorlesen ließ und so an jene Rettung seines Lebens durch Mardochaj erinnert wurde; dabei zeigte es sich, daß dieser noch keine angemessene Belohnung dafür empfangen hatte. Als daher am Morgen Haman kam, um gegen seinen Feind das Todesurteil auszuwirken, mußte er ihm statt dessen die höchste Auszeichnung überbringen zu seinem größten Verdruß, Kap. 6. — Gleich darauf ereilte ihn die Rache für seine Ruchlosigkeit beim Gastmahle der Ester, welche nun dem König ihr Gesuch offenbarte: für ihr Leben und das ihres Volkes, das man ausrotten wolle, müsse sie seinen Schutz erflehen. Der König fragte nach dem Urheber solcher Schändlichkeit; sie wies auf „diesen Haman". Der König entfernte sich im Zorn, und als er gar beim Wiederkommen den Übelthäter vor der Königin hingestreckt fand, die er um Gnade anflehte, deutete er dies zum schlimmsten und hieß ihn sogleich an den von ihm selbst errichteten hohen Pfahl hängen, Kap. 7. — Hamans Haus wurde an Ester vergeben und dem Mardochaj, der statt des Gerichteten das Reichssiegel empfing, die Verwaltung desselben übertragen, nachdem sein Verhältnis zu Ester bekannt geworden. Diese, in ihrem Glücke des Volkes nicht vergessend, bat um Widerrufung des Vertilgungsbeschlusses. Der König erklärte solche formell für unmöglich, gab aber dem neuen Minister Vollmacht, Gegenmaßregeln zu treffen. Dieser forderte nun in einem neuen Erlaß alle Juden auf, sich auf jenen Tag zur Abwehr und zur Rache an ihren Feinden bereit zu halten, was von den Geängsteten im ganzen Reiche mit Freuden begrüßt wurde, Kap. 8. — Dieser Umschlag der Stimmung am Hofe, der auf alle Präfekten der Provinzen zurückwirken und ihre mo-

Digitized by Google

ralische Unterstützung sichern mußte, sowie die mutige Gegenwehr der Juden brachten an jenem Tage einen allgemeinen Sieg statt der gefürchteten Ausrottung zuwege. Auf die Bitte der Ester erlaubte der König, in Susa selbst auch noch am folgenden Tage den Kampf fortzusetzen und es fielen hier im ganzen 800 Judenfeinde, darunter die zehn Söhne Hamans, welche wie ihr Vater schimpflich gehängt wurden. Im ganzen Reiche büßten 75 000 Verfolger des Volkes ihren Haß mit dem Leben, doch legten die Juden nirgends Hand an deren Eigentum. Der jedenfalls viel geringere Verlust der Juden wird nicht erwähnt. So wurde der 14. Adar, in Susa ausnahmsweise der 15., als Ruhetag nach dem Siege ein Tag der Festfreude (יום שׂמח), den man durch Gelage, Geschenke und Almosen feierte. Das Fest erhielt den Namen Purim von den verhängnisvollen Losen, welche zum Unheil geworfen wurden, aber zum Heil ausfielen. Die Anordnung der Feier wird auf Mardochaj und Ester zurückgeführt, Kap. 9. — Letzterer behauptete weiterhin seine hohe Stellung am Hofe zum Wohl seines Volkes, Kap. 10. —

Diese Erzählung ist einheitlich und mit künstlerischem Geschick geschrieben. In spannender Weise führt sie uns die bedrohliche Verwicklung und glückliche Entwicklung des Knotens vor. Aufs wirksamste läßt sie uns empfinden, wie die aufopfernde Entschlossenheit der getreuesten Glieder des angefeindeten Volkes und die Fügungen einer höheren Hand ineinander griffen, um den arglistigen Anschlag seiner Feinde zu nichte zu machen. Der Abschnitt 9, 20—28 berichtet, Mardochaj habe diese Erlebnisse brieflich an die Juden aller Provinzen des Reiches gemeldet mit der Aufforderung, den 14. und 15. Adar künftig als Freudentage zu begehen, wo man sich beschenken und den Armen Almosen spenden soll. Zugleich wird bei dieser Einsetzung des Purimfestes noch dessen Name nach den zu Anfang der Geschichte geworfenen Losen (3, 7) erklärt. Die Geschichte selbst ist hier nur summarisch rekapituliert und diese Zusammenfassung steht, wenn man dies bedenkt, in keinem Widerspruch mit der vorausgegangenen Erzählung. So bildet dieser Abschnitt einen fast unentbehrlichen Abschluß zu der für Vorlesung am Purimfeste bestimmten Rolle, was nicht ausschließt, daß der ursprüngliche Text stellenweise erweitert sein kann. Anders verhält sichs mit Vers 29—32, wo unter Vortritt der Königin Ester nochmals erzählt wird, sie habe mit Mardochaj die festliche Begebung jener Tage brieflich angeordnet, so daß ein Glossator Vers 29 sogar meinte, es handle sich um einen zweiten Brief. Hier wird auch auf die Esterfasttage ausdrücklich hingewiesen, was im ersten Brief nicht der Fall. Vers 29—32 sind jedenfalls Doublette und später als Vers 20—28 (vielleicht aus einem anderen Purimbuche) hinzugekommen. — Ein lose angehängter Zusatz beruft sich für die Größe des Reichsministers Mardochaj auf die Chronik der Könige von Medien und Persien.

Unser Verfasser hat seine ohne Zweifel mündlichen und auch schriftlichen Quellen nacherzählte Darstellung jedenfalls geraume Zeit nach den Ereignissen abgefaßt, da für ihn Ahasveros und Mardochaj der Vergangenheit angehören; vgl. 1, 1 f.; 10, 1 ff. Schon diese Stellen widerlegen die auf 9, 20. 32 fälschlich fußende Annahme des Clemens Al., Ibn Esra u. a., daß wir hier den eigenhändigen Bericht vor uns hätten, den Mardochaj von Susa ausgehen ließ. Wer aber der Verfasser sei, von dem die Schrift in ihrer jetzigen Gestalt stamme, ist gänzlich unbekannt und die Vermutungen darüber wertlos (Augustin denkt de civ. Dei 18, 36 an Esra; Rabbi Azaria an den Hohenpriester Jojakim, Sohn des aus dem Exil zurückgekehrten Josua; baba bathra fol. 15, 1 sind die Männer der großen Synagoge als Verfasser genannt u. s. w.). Auch die Abfassungszeit läßt sich nur annähernd bestimmen. Während Eichhorn, Hävernick, Keil u. a. schon an die Regierungszeit Artaxerxes I. denken, führen sachliche und sprachliche Merkmale vielmehr in die späteste persische oder die erste griechische Zeit. Die mit vielen Aramaismen und Parsismen versetzt, auch sonst stark im Verfall begriffene Sprache läßt das Büchlein als das jüngste unter den geschichtlichen Teilen des Kanons erscheinen. Daß der Verfasser in Persien schrieb, ist durch nichts verbürgt.

Die Geschichtlichkeit seiner Erzählung ist seit der Zeit des Rationalismus stark angefochten worden. Man hat darin eine Reihe geschichtlicher Unwahrscheinlichkeiten und allerlei Verstöße gegen die persischen Sitten zu entdecken geglaubt. Allein soweit letztere uns bekannt sind, fällt im allgemeinen umgekehrt die Sicherheit in ihrer Schilderung für das Esterbuch ins Gewicht. Dasselbe kennt sie bis in die Einzelheiten hinaus, wie es auch die sonstigen Details, z. B. die Namen der irgendwie beteiligten Personen, mit großer Bestimmtheit angiebt. Daß die Namen der Perser gut persisch seien, hat Oppert (Annales de la philosopie chrétienne 1864) nachgewiesen. Seit die Identität des Ahasveros mit Xerxes festgestellt ist, erscheint nach dem, was wir sonst von den üppigen Ge-

Digitized by Google

wohnheiten und launischen Einfällen, dem raschen Wechsel von Gunst und Ungnade, der leidenschaftlichen Grausamkeit und dem abenteuerlichen Hochmut dieses Despoten wissen, auch das hier von ihm Erzählte keineswegs undenkbar. Und wenn man daran erinnert hat, daß in die Zeit dieser Begebenheiten, zwischen das 3. und 7. Jahr dieses Herrschers, der griechische Feldzug fallen müßte, so dient diese Erwägung gerade zur Erklärung gewisser sonst etwas auffälliger Züge unserer Geschichte, so der großen Fürstenversammlung zu Susa im 3. Jahre, welche zu Herodot 7, 8 trefflich stimmt, und des langen Zeitraumes (vom 3. bis 7. Jahre), der zwischen der Verstoßung der Vasti und der Erhebung der Ester verstrich. Anderseits ist zuzugestehen, daß, was Herodot (9, 108 ff.) von den Liebschaften des Xerxes nach jenem Feldzuge berichtet, keinerlei Kombination mit unserer Geschichte gestattet. Mit der dort im Vordergrunde stehenden Amestris kann Ester nicht identisch sein; auch macht die hohe Stellung der ersteren Schwierigkeit für die nicht minder ausgezeichnete Würde, welche nach dem biblischen Berichte die letztere bekleidete. Die Bestimmbarkeit des Königs durch seine Favoritinnen setzt dagegen auch der Bericht Herodots stark ins Licht. Vgl. namentlich die Bitte der Artaynte (9, 109) mit derjenigen der Ester (5, 6). Zu den unggründeten Bedenken rechnen wir die angebliche Unwahrscheinlichkeit oder gar Unmöglichkeit, daß Mardochaj für sein Verdienst so lange nicht belohnt worden, daß Esters Abkunft so lange habe verheimlicht werden können (nach de Wette die Hauptschwäche der Erzählung!), daß das kgl. Edikt so früh sei kundgegeben worden u. dgl. m. Auch die Meinung, es wäre selbst einem Xerxes ein solches Blutdekret nicht zuzutrauen, das einem ganzen Volke seines Reiches den Untergang gebracht hätte, kann nicht mehr auf die Beispiellosigkeit eines solchen Unternehmens sich berufen nach dem, was wir in den letzten Jahren mit den unter türkischer Herrschaft stehenden Armeniern erlebt haben. Diese Armenierhetze, welche durchs ganze Reich von Stadt zu Stadt ging, liefert überhaupt eine bemerkenswerte Parallele zu der in diesem Buch geplanten Judenverfolgung. An beiden Orten ist ohne Zweifel eine dauernde Spannung zwischen der übrigen Bevölkerung und den plötzlich Bedrohten vorausgegangen. Daß eine solche zwischen den Juden und der persischen Bevölkerung bestand, darf nach den Verhältnissen anderer Länder (Ägypten) bestimmt vorausgesetzt werden. Dagegen steht der Geschichtlichkeit der Erzählung neben jener Amestris am meisten entgegen eine Satzung, wonach der Perserkönig bei der Wahl seiner Gattin an die (sieben) vornehmsten Perserfamilien gebunden war (vgl. Herodot 3, 84), wobei immerhin die Frage offen bleibt, wie weit Herodot zuverlässig ist. Gewiß sind übrigens diese Dinge vom Volksmund mit Lust fortgepflanzt worden und obendrein durch eine bemerkenswerte schriftstellerische Bearbeitung hindurchgegangen. Dabei konnten sich Ungenauigkeiten und übertreibende Zusätze leicht einschleichen. So scheint es z. B. 2, 6, wonach man meinen sollte, die handelnden Personen wären selber mit Jojachin deportiert worden, während sie ihrem Alter nach nur von damals Gefangenen abstammen konnten, und 3, 15; 8, 15, wo die Sympathie der Stadt Susan mit den Juden zu stark ausgedrückt sein möchte. Mit solchen Einzelheiten steht und fällt die Substanz der Geschichte nicht. Auch die Verweisung auf die persischen Annalen 10, 2 ist der Art, daß die Annahme bloßer Fiktion unnatürlich wäre. Die Hauptstütze der Geschichte aber liegt unverkennbar in dem Purimfeste selbst, welches in lebendigem Zusammenhange mit jenen Ereignissen von den Juden so angelegentlich begangen wurde. Erwähnt wird es außer unserer Schrift zuerst 2 Mak 15, 36 als *ἡ Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα*. Über seinen Ursprung und seine Feier s. auch das Zeugnis Josephus Ant. 11, 6, 13.

Nachdem schon Semler, Öder, Corrodi dem Buch allen geschichtlichen Wert abgesprochen hatten, sind für die Geschichtlichkeit eingetreten Kelle, **Vindiciae Estherae** 1820; Baumgarten, **de fide l. Esther** 1839, Hävernick, Stähelin, Keil u. a. Als reine Erdichtung sehen das Buch unter den Neueren an Zunz ZdmG 27, 684 ff.; Reuß, Gesch. AT 581 ff. u. a. Da das als persisch übrigens nicht nachgewiesene Wort pur (Los?) auf fremden Ursprung zu deuten schien, haben manche Neuere die ganze Geschichte wie das Purimfest auf ausländische Quellen zurückzuführen getrachtet: Hitzig erinnerte an das neuarabische phūr, Neujahr und die persischen Schalttage Purdeghān; es werde ein Ereignis zu Grunde liegen, das um Neujahr sich zutrug, aber nicht in der Achämenidenzeit, sondern unter der Regierung der parthischen Arsaciden, aus deren Sprache auch pur = Los stammen möge. Lagarde wollte ebenfalls im Purimfeste das fröhlich begangene persische Totenfest Fawardigān erkennen, dessen griech. Name (bei Menander) *Φουρδίγαν* sich näher mit dem hebräischen berührt, dessen ursprüngliche Form פּוּרְדְּיָא statt פּוּרִים gewesen sei, wie noch eine Variante bei LXX *φουρδία* angiebt. Da dies alles wenig einleuchtet, haben die Kombinationen mit einem babylonischen Mythus und Feste mehr

Digitized by Google

Beifall gefunden. Zimmern hat einen Zusammenhang des Purimfestes mit dem babylonischen Neujahrsfest, Zagmuku oder auch Akitu genannt, nachzuweisen geglaubt und pur mit assyr. puhru, Gesamtheit, Versammlung, gleichgesetzt; die Bedeutung „Lose" lasse sich daraus verstehen, daß von der Götterversammlung jenes Festes die Schicksale (Lose) fürs anbrechende Jahr bestimmt wurden. Da jenes Fest besonders dem Marduk zu Ehren gefeiert wurde, deute der Name Mardochaj darauf, daß auch der hebräische Legendenstoff babylonischem Material entnommen wurde. Letzteres hat Jensen in ausgedehnterem Maße zu erweisen gesucht mit den Gleichungen: Haman = Humba, Humban, elamitischer Hauptgott; Ester-Istar; das Weib Hamans, זֶרֶשׁ = Kirisa, Gemahlin Humbas, Vasti = Masti, babylonische Göttin. Der babylonische Neujahrsmythus, mit welchem die Erinnerung an die Besiegung der elamitischen Herrschaft verschmolzen war, wäre dann umgesetzt in eine Legende von der Überwindung der Judenfeinde durch die Juden. Br. Meißner endlich erinnert an das Sakäenfest, von welchem Berossus berichtet, daß dabei ein Sklave, in königliches Gewand gekleidet, fünf Tage lang hohe Ehren genoß, was an Ester, 6, 7 ff. erinnern soll. Das Fest sei allerdings ursprünglich mit dem babylonischen Neujahrsfest (= Zagmuk) identisch, dieses aber zu den Persern gekommen und mit dem dortigen (vgl. die fünf Farwardigan-Tage) verschmolzen worden. Dabei sei wohl Istar (Ester) vor Marduk (Mardochaj) in den Vordergrund getreten. — Allein bei allen diesen Hypothesen stimmen Datum und Dauer nicht mit denen des jüdischen Festes überein. Weder das persische noch das babylonische Neujahr fällt in die Mitte des Monats Adar. Auch ist das Wort pur noch immer nicht erklärt, denn es dem assyr. puhr gleichzusetzen ist nicht ratsam. An sich könnten ja die Juden mit einem fremden Fest die Erinnerung an ein nationales Erlebnis verbunden haben; dagegen ist die Umsetzung eines Mythus in eine so lebensvolle Geschichte nicht glaubhaft. Alle ihre nacherilischen Feste beruhen auf geschichtlichen Begebenheiten. Einen geschichtlichen Kern der Ester-Erzählung anerkennen daher wie schon Ewald (Gesch. IV, 298), Winer (RWB. I, 350 f.), so noch Bertheau-Nyssel, Riehm, Öttli, Köhler (Gesch. III, 593), Driver u. a.

Aber auch der geistige Charakter des Buches hat harte Angriffe zu bestehen gehabt und zwar schon früher als seine äußere Glaubwürdigkeit. So hoch die Juden es hielten, deren Nationalbewußtsein durch den Inhalt sich geschmeichelt fühlte, so mußte dagegen den Christen hier mehr als bei irgend einem andern kanonischen Buche des AT der Gegensatz des Christentums zum partikularistischen Judentum zum Bewußtsein kommen. Luther hat mit gewohnter Freimütigkeit sein subjektives Urteil ausgesprochen: **L. Esther, quamvis hunc habeant in canone, dignior omnibus, me judice, qui extra canonem haberetur (de servo arbitrio WA. 7, 194)** und in den Tischreden (WA. 22, 2080): „ich bin dem Buch (2 Makkabäer) und Ester so feind, daß ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden, denn sie judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unart". Ähnliche zum mindesten übertriebene Urteile sind auch in neuerer Zeit gefällt worden: das Buch sei **fastus et arrogantiae Judaeorum locupletissimum testimonium** (Semler); es atme den Geist der Rachsucht und des Stolzes (de Wette), sein Geist sei ein untheokratischer (Bleek); komme doch der Name Gottes kein einziges Mal darin vor, während der des Großkönigs 187mal erscheine (Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden, S. 14 f.). In diesen Vorwürfen liegt eine unbillige Verkennung des richtigen Sachverhaltes. Religionslos oder gottvergessen können die handelnden Personen aus dem jüdischen Volke nicht gedacht werden. Ohne das Bewußtsein, daß Gott allein sie und ihr Volk aus der furchtbaren Gefahr retten könne, hätte das Fasten, wodurch Ester sich und die andern auf ihre Heldenthat vorbereitet, keinen Sinn, ohne unbegrenztes Vertrauen auf die Treue des Herrn, der nach seinen Verheißungen sein Volk nicht könne untergehen lassen, wäre das heroische Wort Mardochajs 4, 13 f. unerklärlich; seine Weigerung aber, vor Haman niederzufallen, wird ausdrücklich mit seiner Gebundenheit ans jüdische Gesetz motiviert. Und am wenigsten sollte man in dem Zurücktreten der religiösen Sprache und der kultischen Gebräuche einen Beweis für unfromme Gesinnung jener Personen bzw. des Verfassers erblicken, da bekanntlich das nacherilische Judentum in dieser Hinsicht des Guten nur zu viel that. Wenn die Beziehungen auf das Religiöse, sofern sie nicht für die Purimfeier selbst wichtig waren, geflissentlich umgangen werden (vgl. בִּזְקִים אֶחָד 4, 14), so muß da ein anderes Motiv maßgebend gewesen sein, vermutlich die in jener Zeit durch analoge Beispiele zu belegende Scheu, das Heilige in einem Buche mit Namen zu nennen, das zur Vorlesung an den fröhlichen Festmahlzeiten bestimmt war; so Riehm, ThStK 1862, S. 407 f. Richtig ist dagegen, daß das Buch sich als Erzeugnis jener Zeit ausweist, wo das alte Israel, der prophetischen Geistesschwingen beraubt, ins ängstliche, enge und äußerliche, mehr auf seine

Digitized by Google

Selbsterhaltung als auf die Erfüllung seines Heilsberufes an den Völkern bedachte Judentum überzugeben im Begriffe war. War auch die Nothwehr gegen die Feinde, unter welche sich wohl auch die von Ester erwirkte Verlängerung des Kampfes 9, 13 bei näherer Kenntnis der Verhältnisse begreifen ließe, eine gerechte, der Kampf ein sichtlich von Gott gesegneter und die ganze Errettung der Juden aus der Arglist und Übermacht der Feinde, wie sie hier erzählt wird, für jeden, der sehen will, eine Probe der wunderbaren Vorsehung Gottes, so ist doch der Charakter dieser Ereignisse ein bloß nationaler, wie der der makkabäischen Periode, daher auch das Purimfest in keiner Weise neben die großen Feste Israels sich stellen kann, deren Tragweite eine viel umfassendere ist. Wenn freilich der fleischliche Sinn der Juden in „heidnischer Unart" bald sich selber feierte statt der That Gottes, so ist dies nicht die Schuld der Ester-Geschichte, wiewohl sich leicht begreift, daß jener Sinn sie dazu mißbrauchen konnte.

Die kanonische Dignität des jungen Buches scheint auch bei den Juden anfangs auf einigen Widerstand gestoßen zu sein. Denn wenn auch der im jerusalemischen Talmud erwähnte Widerspruch von 85 Ältesten nur auf die Haltung der Purimfasten sich bezog, so waren doch solche bei voller Anerkennung des Buches unzweifelhaft geboten. Bei den Christen war der Widerstand aus begreiflichen Gründen nachhaltiger. In der griechischen Kirche wenigstens wurde es in den ersten 4 Jahrhunderten von manchen, z. B. von Athanasius, den deuterokanonischen (unsern Apokryphen des AT.s entsprechenden) Schriften zugezählt, nicht den kanonischen. Die abendländische dagegen, die freilich jenen Unterschied weniger streng nahm, scheint ihm unbedenklich die kanonische Würde eingeräumt zu haben. Es fand seine Stelle nach Vorgang der LXX am Schlusse der geschichtlichen Bücher. — Die alexandrinische Bibel giebt das Buch Ester in einer durch Zusätze erweiterten Gestalt, welche zeigen, wie die viel und gern erzählte Geschichte sich in der Folgezeit bei den hellenistischen Juden weiter ausbildete. Von dieser erweiterten Gestalt, an welche sich auch Josephus mit Freiheit anschloß, sind wieder zwei sehr verschiedene Rezensionen zu bemerken; vgl. die Ausgaben von O. F. Fritzsche 1848 und 1871. Daß diese Erweiterungen sekundären Charakters sind, ergiebt sich schon aus der Art, wie sie das Gefüge unserer Erzählung durchbrechen und durch gröbere Anachronismen und Verstöße gegen die Angaben des Buches. Da sie im hebräischen Texte fehlen, hat Hieronymus sie am Schluß besonders zusammengestellt und so figurieren sie seit Luther als „Stücke in Ester" unter den Apokryphen. S. das Nähere im A. Apokryphen des AT.s I, 637, 56 ff. — In anderer Weise bereicherten das Büchlein die an den hebräischen Text sich anschließenden Targumim (aramäische Umschreibungen und Glossen), z. B. das sogenannte „erste Targum" (in der Londoner Polyglotte) und das zweite T." (Targum Scheni zum Buche Ester, herausg. von L. Munk 1876; frühere Ausgaben beider sind angegeben bei Wolf, Bibl. hebr. II, 1177—1181). Neueste und beste Ausgabe des T. Scheni von Moritz David, Berlin 1898. Die besonders reichlich im Targ. Scheni eingestreute Haggade, Legenden über Salomos Regierung u. dgl. wurde am Purimfeste zur Unterhaltung vorgetragen. **v. Orelli.**

Eterius, Heterius s. Bd I S. 181, 7 ff.

Ethan s. Musik bei den Hebräern.

Ethik. Zum ganzen A. vgl. den A. Ethik von Dorner in der 2. A. dieser Encykl.; Heinrici, Theol. Encyklopädie 1893 S. 248 ff. Zu I vgl. die Einleitungen in den II, 9 genannten neueren Bearbeitungen der theologischen Ethik; Köstlin, Die Aufgabe der chr. Ethik, ThStK 1879, 4. Zu I, 1: Wundt, Ethik 1886, S. 15 ff. Zu I, 2: Köstlin, Religion und Sittlichkeit, StK 1870, I; Pfleiderer, Moral und Religion nach ihrem gegenf. Verhältnis gesch. und philos. erörtert 1872; Thönes, Religion u. Sittlichkeit, Theol. Arbeiten des rhein.-westphäl. Pred.-Vereins 1874, 2; Gunning, Glaube und Sittlichkeit, Amst. 1882. Zu I, 5: Lücke, de regundis finibus theologicae de moribus doctrinae et philosophicae 1839. Zu I, 6: Thoma, Geschichte der christlichen Sittenlehre in der Zeit des Neuen Testaments 1879; Bartels, Die Sittenlehre der evang.-luther. Kirche nach deren Bekenntnisschriften 1893. Zu II: Wuttke, Handb. d. chr. Sittenl. 3. A. 1874/75. 1886. I, 17—242; Schmid, chr. Sittenlehre 1861, S. 72—116; Stäudlin, Gesch. d. philos., ebr. und chr. Moral 1816; Feuerlein, Die Sittenl. des Christenth. in ihren gesch. Hauptformen 1855; Neander, Vorlesungen über die Gesch. der chr. Ethik 1864; Zöckler, krit. Gesch. der Askese. 1863; Gaß, Gesch. der christl. Ethik I, 1881, II, 1886; Th. Ziegler, Gesch. der chr. Ethik I. II, 1. 2. 1881. 86. 87; Luthardt, Gesch. der christl. Ethik, 2 Bde, 1888—1893. Zu II, 1—2: Bestimann, Gesch. der chr. Sitte, I, 1880, II, 1882. Zu II, 1: Winter, Die Eth. des Clem. v. Alex. 1882. Zu II, 2

Digitized by Google

beſ.: A. Dorner, Augustin 1873; Seeberg, Lehrb. d. Dogmengeſch. I, 1895. Zu II, 3: Marheineke, Geſch. der chr. Moral in den der Reform. vorhergeh. Jahrh. I, 1806; Rietter, Die Moral des Thom. v. Aqu. 1858. Zu II, 4: Luthardt, Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen 1875; Luther und ſ. eth. Bedeutung 1883; derſ., Die Arbeiten Melanchthons im Gebiet der Moral, 4, Leipzig 1884; Schwarz, StK 1853, I. Zu II, 5: Bavinck, de Ethick van Zwingli; Lobſtein, Die Ethik Calvins, 1877. Zu II, 6: Pascal, les Provinciales ou lettres écrites à un Provincial sur la morale et la politique des Jésuites, 1656 ff.; Perrault, la morale des Jésuites, 1669; Andreae, Die verderbl. Moral d. Jeſuiten, 1865. Zu II, 7: Tholuck, Geſch. d. Ration. I, 1865; Sachſſe, Urſpr. und Weſen des Pietism., 1884. Zu II, 8: A. Dorner, Ueber die Prinzipien der Kantiſchen Ethik, 1875; Friedrichs, Ueber Kants Prinzip der Ethik, 1875; Cohen, Kants Begründung der Ethik, 1877; Höhne, Kants Pelagianismus und Nomismus, 1881; Volkelt, Wiedererweckung der Kantiſchen Ethik, Z. f. phil. Krit. 1882, S. 37 ff. Zu II, 9: Schaller, Vorleſ. über Schleiermacher, 1844, S. 181 ff.; Reuter, StK, 1844, 3. Bender, Schleiermachers Theol. Bd I, 1876 S. 98 ff., Bd II, 1878 S. 546 ff.. Zu II, 11: Werner, Geſch. der kathol. Theologie. Zu II, 12: Jodl, Geſch. der Ethik i. d. neueren Philoſ. Bd 1. 2. 1882—89.

I. Name, Begriff, encyklopädiſche Stellung, Methode der Ethik.

1. Von den drei verſchiedenen Bezeichnungen für dieſe Disziplin iſt der griechiſche Name Ethik von ἦθος abgeleitet, welches nicht, wie man früher meinte, mit ἔζω ſondern mit dem ſanskrit. svadha Selbſtſtändigkeit und den indogermaniſchen Formen des Reflexivpronomens zuſammenhängend, zunächſt das Eigentümliche bezeichnet, auch die eigene Wohnung, ferner die eigentümliche Gewohnheit und Handlungsweiſe einer Perſon, hiernach auch diejenige einer Gemeinſchaft. Dieſe Bedeutung hat urſprünglich ἦθος als ioniſche Form von ἔθος mit dieſem gemeinſam, doch bildete ſich allmählich ein gewiſſer Unterſchied in der Art heraus, daß letzteres mehr von der äußeren Gewohnheit, erſteres auch wohl im Plural (vgl. das 1 Ko 15, 33 angeführte Citat) die geiſtige Geſamthaltung bezeichnet. Den davon abgeleiteten Namen der ethiſchen Wiſſenſchaft ſoll (nach (Sext. Emp. c. dogm. 1, 16) zuerſt Xenokrates mit Beziehung auf die platoniſche Philoſophie zur Unterſcheidung von Logik und Phyſik gebraucht haben. Sicher aber hat erſt Ariſtoteles wie den Begriff des Ethiſchen ſo auch den der Ethik feſter beſtimmt. Seitdem wurde letztere Bezeichnung in der griech. Philoſophie mehrfach, namentlich von den Stoikern gebraucht. Später findet ſie ſich in der älteſten proteſtantiſchen Theologie von Melanchthon und ſeinen Schülern vor, dann bei Spinoza, und beſonders infolge der Hegelſchen Unterſcheidung von Moralität und Sittlichkeit innerhalb des ethiſchen Gebietes wurde ſie überhaupt von ſpekulativ gerichteten Philoſophen und Theologen, namentlich evangeliſchen, bevorzugt. Aber auch von anderen, wie von den katholiſchen Theologen Stattler (1772) und Werner wird ſie gebraucht. — Der lateiniſche Name Moral geht auf mos zurück, welches mit modus verwandt, Ordnung, Regel bezeichnet, darnach teils die Vorſchrift, teils die Regelmäßigkeit, Gewohnheit, zunächſt (auch im Plural ſo gebraucht) die Gewohnheit, die Lebensart, den Charakter des Einzelnen, dann auch den Brauch einer Gemeinſchaft. Hiervon hat Cicero zur Überſetzung des griechiſchen Wortes Ethik das Eigenſchaftswort moralis gebildet (pars philosophiae moralis). Freilich fand Quinctilian das lateiniſche mores dem griechiſchen ἦθος nicht ganz entſprechend. Allein die Bezeichnung der disciplina moralis wurde in dem durch Cicero und Seneca beſtimmten, dem griechiſchen Ausdruck weſentlich gleichartigen Sinn auch in den chriſtlich-theologiſchen Sprachgebrauch aufgenommen. Und, während Macrobius das wieder davon abgeleitete Hauptwort moralitas zunächſt vom Charakter des redneriſchen Bildes gebrauchte, wurde dieſem damals neu gebildeten Wort ziemlich gleichzeitig zuerſt von Ambroſius die Bedeutung morum probitas gegeben. In der römiſch-katholiſchen Theologie blieb danach die lateiniſche Bezeichnung theologia moralis oder in deutſcher Formulierung Moraltheologie die weitaus gebräuchlichſte. Aber auch in der älteren proteſtantiſchen Philoſophie und Theologie kommt ſie abwechſelnd mit Ethik vor. Dann war ſie bei Rationaliſten und rationalen Supranaturaliſten, beſonders auch infolge des Gebrauchs durch Kant in den durch dieſen beſtimmten Kreiſen, beliebt. Jedoch findet ſie ſich auch bei ganz andersartigen Theologen, wie bei dem ſpekulativen Konfeſſionaliſten Vilmar und dem Hegelianer Marheineke. — Was endlich die deutſche Bezeichnung Sittenlehre betrifft, ſo kommt das Stammwort Sitte (althochdeutſch situ) nicht von ſitzen her, ſondern hat den gleichen etymologiſchen Urſprung wie das griechiſche ἦθος, es bezeichnet alſo gleich dieſem (auch im Plural) auf das Thun des Einzelnen gehend ſeine Eigentümlichkeit, Lebensgewohnheit, auch im qualitativ beſtimmten Sinn die gute Lebensart, dann, auf eine Zeitperiode oder eine größere Gemeinſchaft angewendet, den allgemeinen Brauch. Das davon abgeleitete Adjektiv ſittlich be-

Digitized by Google

deutet teils wie sittig: einer guten Lebensart entsprechend, anständig, bescheiden, teils: der allgemeinen Sitte gemäß, gebräuchlich. Erst seit dem 18. Jahrhundert wird es samt dem gleichbedeutenden Hauptwort Sittlichkeit zur Übersetzung des lateinischen moralis verwendet in dem heute gewöhnlichen Sinn, und um dieselbe Zeit wird zur Verdeutschung von Moralwissenschaft oder Moral das Wort Sittenlehre neu gebildet. Seit Mosheim gangbar geworden, wurde es von Schleiermacher, der seine theologische Ethik als „christliche Sitte" bezeichnete, für seine philosophische Ethik gebraucht, dann aber auch von Neueren wieder für die betreffende theologische Disziplin, wie von Wuttke, Schmid, von Öttingen, während Frank die Bezeichnung „System der christl. Sittlichkeit" vorzieht.

Hiernach sind die Auffassungen der drei Bezeichnungen zu beurteilen, welche ihnen einen spezifisch verschiedenen Sinn geben wollen. Man hat die Hegelsche Unterscheidung von Moralität und Sittlichkeit auf einen analogen verschiedenen Gebrauch von Moral und Sittenlehre ausgedehnt (Michelet). Man bevorzugt den Namen Ethik vor der Bezeichnung Moral, weil jener im Unterschied von dieser die Beziehung auf alle drei sittlichen Grundbegriffe des Gesetzes, der Tugend und des höchsten Gutes enthalte, und mit mores zwar den Charakter aber nicht wie ἦθος die einheitliche Quelle bezeichne (Dorner). Man meint, Ethik gehe von außen nach innen, dagegen Moral von innen nach außen, und Sittenlehre betonte die objektive Form des Handelns, Moral das subjektive Moment des persönlichen Willens, Ethik umfasse beides zugleich (Luthardt), oder Moral beziehe sich auf das innere subjektive Leben, Ethik dagegen auf die objektive Gemeinschaftsform (Scharling). Solche Vorstellungen sind in der Etymologie und älteren Geschichte der Bezeichnungen nicht begründet. Vielmehr führt auf ihre wesentlich gleiche Bedeutung sowohl die Etymologie als besonders der Umstand, daß sie nicht unabhängig von einander, sondern durch Übersetzung des Griechischen ins Lateinische, des Lateinischen ins Deutsche entstanden sind. Und es liegt nur in dem allgemeinen verschiedenen sachlichen Charakter der griechischen und der antik-römischen sowie der durch letztere bestimmten römisch-katholischen Ethik, daß man vielfach bei dem griechischen Namen Ethik in höherem Maße auch an das objektive sittliche Sein und die sittlichen Güter, beim lateinischen Namen Moral besonders nur an die sittlichen Forderungen und daneben an die persönlichen Tugenden gedacht hat.

2. Das Recht einer christlichen Moral aber, einer zur christlichen Theologie gehörigen Ethik, ist nur sicher auf Grund der Anerkennung eines organischen Verhältnisses zwischen Religion und Sittlichkeit. Dasselbe zu bestreiten liegt in der Konsequenz eines modernen extremen ethischen Empirismus. Und diese Konsequenz praktisch durchzuführen durch Begründung einer religionslosen Moral ist die Aufgabe der in Amerika durch Felix Adler und William Salter gestifteten, durch ersteren 1892 auch nach Deutschland verpflanzten, ethischen Gesellschaften. Solchen Anschauungen und Bestrebungen ist ja auch soviel zuzugestehen, daß eine gewisse Selbstständigkeit der Sittlichkeit im Verhältnis zur Religion anerkannt werden muß, zunächst schon in Bezug auf das Bewußtsein von den sittlichen Forderungen; dasselbe wird nämlich in irriger Weise von der Religion abhängig gemacht, wenn man alles sittlich Gute einfach nur darum für gut hält, weil Gott es fordert. Mag man die Autorität der Kirche unmittelbar als göttliche geltend machen, so daß alles, was die Kirche gebietet, als Gottes Gebot und darum als gut gedacht wird, oder mag man den Buchstaben des Bibelwortes in seiner Vereinzelung als unbedingt sittlich verpflichtend erklären, immer liegt die irrige Vorstellung zu Grunde, als ob Gott alles Beliebige gebieten könnte. Dieser Anschauung gegenüber ist aber vielmehr zu behaupten, daß Gott nur das an sich Gute gebieten kann, und ferner, daß das für den Menschen giltige Sittengesetz mit der menschlichen Natur, den natürlichen Formen der menschlichen Gemeinschaft und der Stellung des Menschen in der Welt in Übereinstimmung stehen muß. — Ferner ist auch dem Inhalt des sittlichen Lebens eine gewisse Unabhängigkeit von der Religion zuzuerkennen. Und das ist notwendig gegenüber einer falschen Kirchlichkeit und Orthodoxie, welche den sittlichen Wert des Menschen nach dem Eifer für die kirchlichen Einrichtungen und nach der Korrektheit der dogmatischen Lehrform abschätzen wollte, sowie auch gegenüber einem Pietismus, der von warmer Religiosität erfüllt um so weniger Verständnis für die staatlichen, wissenschaftlichen, künstlerischen, kulturellen Aufgaben besitzt. Solchen Richtungen entgegen ist anzuerkennen, daß die Sittlichkeit ihren konkreten Stoff zu einem großen Teil den mannigfachen Gebieten des menschlichen Lebens entnehmen muß, welche sich aus der natürlichen, sittlichen und geistigen Anlage und Entwicklung des einzelnen Menschen sowie aus seinem Verhältnis zu den menschlichen Gemeinschaftsformen und zur Natur ergeben. Endlich ist auch in betreff der Energie der Sittlichkeit eine gewisse Unabhängigkeit der

Digitized by Google

letzteren nicht zu verkennen im Gegensatz zu einer vorschnellen Abschätzung der Personen nach dem Grade ihrer Religiosität. Nicht nur ist die heidnische Religiosität fraglos sehr oft gerade eine Quelle der Unsittlichkeit geworden. Auch im Gebiete des Christentums ist ähnliches vorgekommen. Besonders hat hier oft genug die Kraft der Überzeugung zum Fanatismus, die Innigkeit des Erlösungsgefühls zu sittlichem Quietismus geführt. Und andererseits ist es fraglos, daß mancher eifrige Christ beschämt wird von solchen, welche ohne jede positive religiöse Überzeugung doch ein durch strenge Pflichterfüllung und edelmütige Handlungsweise ausgezeichnetes Leben führen.

Nichtsdestoweniger sind die auf theoretische und praktische Begründung einer religionslosen Sittlichkeit gerichteten Bestrebungen abzuweisen. Man sucht dabei Form und Inhalt des sittlichen Bewußtseins lediglich der äußeren Erfahrung zu entnehmen. Und auf diesem Wege kann man dann kein anderes Motiv des sittlichen Handelns finden als die Lust oder den Nutzen. Damit fallen aber alle objektiven Normen des sittlichen Handelns fort, denn wieviel Lust oder Unlust man empfindet, kann nur jeder Einzelne für sich selbst entscheiden. Die Tugend wird auf diese Weise zu einem bloßen Mittel für den Zweck der Lust, verliert also allen selbstständigen Wert und alle unbedingte Geltung. Und wenn man von der Lust des Einzelnen zum Nutzen der menschlichen Gemeinschaft überzuleiten sucht (Bentham, Laas) oder vererbte soziale Neigungen annimmt (Comte), so gewinnt man damit immer keine Verpflichtung des Einzelnen dazu, seine persönlichen Interessen den sozialen Ordnungen oder sozialen Trieben auch da, wo sie mit diesen in Widerspruch geraten, unbedingt unterzuordnen. Überhaupt ist auf dem Gebiete der äußeren Erfahrung der Ursprung des Sittengesetzes nicht zu finden, weil die für letzteres wesentliche Unbedingtheit der Giltigkeit über jenes Gebiet des Bedingten hinausweist. Das ist durch J. Kant ein für allemal festgestellt. Im Gegensatz aber gegen Kants übertriebenen Grundsatz der Autonomie des Sittengesetzes ist zu behaupten, daß der unbedingte Grund des Sittengesetzes nur in einem unbedingten sittlichen Willen, also nur in einer göttlichen Persönlichkeit beruhen kann. — Wenn aber hiernach die unbedingte Verpflichtung des Sittengesetzes nur auf religiöser Grundlage mit voller Sicherheit festgehalten werden kann, so führt das weiter auch zu einem bedeutungsvollen Einfluß der Religion auf den Inhalt des sittlichen Lebens. Wenn Kant von der allgemein-giltigen Bestimmung des Sittengesetzes zugleich auch seinen Inhalt ohne Hilfe der Religion gewinnen wollte, so konnte er damit nicht zum Ziele kommen. Er vermochte einen inhaltsvollen Stoff der Sittlichkeit nicht zu gewinnen, weil er, um den Eudämonismus auszuschließen, den schroffsten Gegensatz von Pflicht und Neigung aufstellte und daher kein sittliches Gut und keinen darauf bezüglichen Zweck des sittlichen Handelns annehmen wollte. Wirkliches Handeln aber und insbesondere sittliches Handeln ist ohne Zweck garnicht denkbar. Und nur aus den Zwecken kann das sittliche Handeln seinen Inhalt entnehmen. Zu einem großen Teil ergiebt sich nun, wie bemerkt, der Stoff des sittlichen Handelns aus den natürlichen Lebensverhältnissen, und auf diese werden sich also auch die Zwecke des sittlichen Handelns zum Teil beziehen. Aber sie können darauf nicht beschränkt sein. Denn die Unbedingtheit der sittlichen Forderung setzt notwendig voraus, daß auch der Zweck des sittlichen Handelns ein unbedingter und unendlicher ist. Aus jenen natürlichen Lebensverhältnissen des Menschen aber können nur bedingte, endliche Zwecke hervorgehen. Folglich müssen dieselben, um sittliche Zwecke zu werden, einem unbedingten Zwecke untergeordnet sein. Als einen solchen darf man nun nicht die individuelle Selbstbildung des Menschen oder den Bestand der menschlichen Gesellschaft betrachten, aber auch nicht die menschliche Kulturaufgabe. Vielmehr einen unendlichen Zweck kann man nur erreichen, wenn man sich in der Religion über das Gebiet des Endlichen zu dem des Unendlichen, Überweltlichen erhebt. — Hieraus ergiebt sich dann endlich noch, daß nur die Religion im vollsten Maße die nötige Kraft zum sittlichen Handeln giebt. Denn für die Hervorrufung dieser Kraft muß das beides zusammenwirken, was nur durch die Religion völlig gesichert wird, das Bewußtsein der unbedingten sittlichen Forderung und die Beziehung auf den unbedingten höchsten Zweck, durch welchen die Pflicht zur eigensten Neigung wird. Auch kann der Mut zum sittlichen Handeln nur bei dem Glauben an eine göttliche Weltordnung bestehen, welche die Übereinstimmung der natürlichen menschlichen Lebensverhältnisse mit dem höchsten sittlichen Zweck begründet und aufrecht erhält. Vollständig treffen aber diese Aussagen über die Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion nur auf eine solche Religion zu, in welcher der allmächtige Herrscher der Welt zugleich der Inbegriff alles Guten und das höchste Gut eine überweltliche Gabe Gottes und doch zum sittlichen Handeln verpflichtend ist. Und eine Religion dieser Art ist nur das Christentum, welches als vollkommen sittliche Religion

Digitized by Google

innerhalb einer sittlich fehlerhaften Welt nur aus Offenbarung Gottes hervorgegangen sein kann.

3. Ist somit das Recht einer christlichen oder theologischen Ethik festgestellt, so fragt es sich nun, welches ihre encyklopädische Stellung innerhalb der christlichen Theologie ist. Zunächst gehört sie von den beiden Hauptteilen derselben, der theoretischen und praktischen Theologie, zur ersteren. Während die praktische Theologie als Kunstlehre die technischen Regeln für die kirchliche Praxis zu geben hat, erstrebt die theoretische Theologie das wissenschaftliche Verständnis des Christentums als einer gegebenen Größe. Da aber in den der Entwicklung unterworfenen Formen seiner äußeren Erscheinung sich etwas Bleibendes, die Idee, der Wahrheitsgehalt des Christentums ausprägt, so hat im Unterschied von der historischen Theologie, welche die vorbereitende und abschließende Offenbarungsgeschichte sowie die geschichtliche Entwicklung der christlichen Kirche untersucht, die systematische Theologie die zuletzt bezeichnete Seite des Christentums zu ihrem Gegenstande. Und demgemäß, daß dieser Wahrheitsgehalt des Christentums religiöser und sittlicher Art ist, fallen insonderheit der Dogmatik die religiösen, der Ethik die sittlichen Elemente zu. Danach ist es nicht richtig, die Dogmatik und Ethik als die beiden Bestandteile der dogmatischen Theologie samt der Statistik zu dem dritten Abschnitt der historischen Theologie zu rechnen, der sich auf die geschichtliche Kenntnis von dem gegenwärtigen Zustande des Christentums beziehen soll (Schleiermacher, Kurze Darstellung des theol. Studiums). Denn die Dogmatik und Ethik sollen nicht, wie dabei angenommen wird, die gegenwärtig in der Kirche geltende Lehre, wenn auch auf dem Grunde eigener Überzeugung doch nur rein historisch darstellen, sondern den bleibenden religiösen und sittlichen Gehalt des gesamten historischen Christentums besonders auch auf Grund seiner Offenbarungsurkunden als Wahrheit geltend machen. Hiernach steht freilich die systematische Theologie mit der historischen notwendig im Verhältnis der Wechselwirkung. Da aber das Verständnis des idealen Wahrheitsgehaltes des Christentums von dem Verständnis seiner Geschichte erheblich mehr abhängt, als umgekehrt, so ist nicht die systematische Theologie (von Hofmann, Encyklopädie), sondern die historische als das Frühere zu betrachten. Und jene erstere schließt vielmehr die gesamte theoretische Theologie ab, um zur praktischen überzuleiten. — Andererseits ist nach dem, was über diese beiden Hauptteile der gesamten Theologie bemerkt war, nicht die systematische Theologie mit der praktischen einem allgemeineren Begriffe der normativen Theologie gegenüber demjenigen der historischen Theologie unterzuordnen (Heinrici, Theologische Encyklopädie 1893). Und ebensowenig ist speziell die Ethik der praktischen Theologie zuzuweisen. Freilich haben beide eine gewisse Verwandtschaft darin, daß der Gegenstand beidemal christliches Handeln bildet. Und in der ethischen Idee der Kirche berühren sie sich. Aber dabei sind sie doch spezifisch verschieden. Gegenstand der prakt. Theologie ist eigentlich nur das Handeln der Kirche und ihrer Vertreter. In der Ethik dagegen wird das Handeln innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft nur als ein Teil des sonstigen christlichen Handelns betrachtet, und auch jenes hat hier einen individuelleren Charakter, insofern es weniger auf das von der Kirche beauftragte Handeln, sondern mehr nur auf das von ihr bestimmte ankommt. Auch der Zweck und die dadurch bedingte Norm des Handelns sind da und dort verschieden. Das in der prakt. Theologie betrachtete Handeln hat nämlich wohl zu seinem letzten Zweck die Verwirklichung des christlich-sittlich Guten und zu seiner höchsten Norm das christlich gefaßte Sittengesetz. Aber der nächste Zweck dieses Handelns ist es nur, christlich kirchliches Leben zu begründen und zu fördern. Daher ist die nächste Norm desselben die entsprechende Zweckmäßigkeit. Und darum muß es notwendig die erfahrungsmäßigen gegenwärtigen Verhältnisse der Kirche berücksichtigen. Es hat also eine rein technische Seite. Und es ist auch nicht eine für jeden giltige unbedingte Pflicht. Dagegen in der Ethik kommt es gerade auf den höchsten sittlichen Zweck, die absolute Norm und die unbedingte Pflicht des Handelns an. Das gilt hier auch von dem Handeln in der kirchlichen Gemeinschaft. Sonach ist da eigentlich nur die schriftmäßig sittliche Idee der Kirche und des kirchlichen Lebens zu bestimmen, „woraus erhellt, daß der Punkt des Ursprungs der prakt. Theologie die Spannung zwischen der Gegenwart und der Idee der Kirche ist, den die Zukunft handelnd lösen soll", daher „die Ethik ihr auch die ewigen Prinzipien für ihre Arbeit darreichen muß" (Dorner).

4. Was insbesondere das Verhältnis von Dogmatik und Ethik betrifft, so ist dasselbe gemäß demjenigen Verhältnis zu bestimmen, in welchem die Gegenstände beider Disziplinen, die religiösen und die sittlichen Elemente des Christentums zu einander stehen. Danach ist eine übertriebene Sonderung beider abzulehnen. Es war schon nach dieser Seite hin irreführend, wenn man seit dem 17. Jahrh., in welcher Zeit die beiden Dis-

Digitized by Google

ziplinen eine dauernde Trennung erfuhren, nach P. Ramus vielfach sie als theologia theoretica und th. practica unterschied. Denn einerseits ist die Dogmatik keine bloße Theorie ohne praktische Bedeutung. Nicht allein will sie allen Teilen der Theologie zuletzt auch der kirchlichen Praxis, zu gute kommen. Sondern auch der in ihr inhaltlich entwickelte christliche Glaube ist etwas im höchsten Maße Praktisches. Es handelt sich dabei wie bei allem religiösen Glauben nicht um eine Erkenntnis nur um ihrer selbst willen, sondern um eine solche, welche auf das eigene persönliche Wohl gerichtet ist. Und andererseits ist auch die Ethik nicht Praxis sondern Theorie, Sache des Intellekts, und sie soll sich zur Schärfe und Klarheit wissenschaftlicher Erkenntnis erheben. Bedenklicher aber war die Art, in der man unter dem Einfluß der Kantschen Philosophie die Dogmatik und Ethik von einander schied. Man ging dabei von dem irrigen Grundsatz aus, daß das Sittengesetz rein autonom, lediglich im Menschen selbst begründet sei, so daß seine Anerkennung von jedem religiösen Glauben unabhängig sein müßte. Daraus ergab sich auch die Unabhängigkeit der Ethik von der Dogmatik. Dabei konnte man entweder diese ganz durch jene verdrängen, oder beide als völlig isoliert innerhalb der Theologie nebeneinanderstellen oder die Ethik aus dem Rahmen der eigentlichen Theologie herauslösen, um sie als ein selbstständiges Nebenfach zu behandeln (de Wette). Aber eine solche Unabhängigkeitserklärung der christl. Sittlichkeit vom christl. Glauben, und darum von der christl. Dogmatik ist, abgesehen von den allgemeinen Gründen für die Abhängigkeit aller Sittlichkeit von der Religion, jedenfalls den wesentlichsten Grundsätzen des Christentums zuwider. Schon die Anerkennung der sittlichen Forderung gründet der Christ am sichersten auf seinen Glauben an den in Christus als heilige Liebe offenbarten Gott. Und noch mehr weiß er die Verwirklichung des Sittengesetzes begründet in dem, was den geschichtlichen Mittelpunkt seines Glaubens bildet, in Christi heiligem Leben und Versöhnungswerk, und für sich selbst persönlich ermöglicht mittels der im Glauben angeeigneten Sündenvergebung und Gotteskindschaft. Die christliche Sittlichkeit ist also durchaus durch den christlichen Glauben beherrscht. Andererseits ist auch der christliche Glaube als ein mit der Buße verknüpfter und auf den vollkommenen heiligen Gott, den Inbegriff alles sittlich Guten, bezogener sittlich bedingt. Infolgedessen sind Dogmatik und Ethik nicht allein keineswegs von einander unabhängig, sondern sie haben auch vielen Stoff gemeinsam. Die sittliche Gottesidee, die Lehren von der Sünde, von der sittlichen Bedeutung der Person und des Werkes Christi, von der sittlichen Erneuerung des Menschen, von den sittlichen Zielen des Reiches Gottes sind in beiden Disziplinen zu behandeln.

Dürfen hiernach Dogmatik und Ethik nicht völlig von einander losgerissen werden, so sind sie doch auch wiederum nicht mit einander zu identifizieren und zu vermischen. Eine eigentümliche Art von begrenzter Identifizierung beider vollzieht R. Rothe zugleich mit einer starken Scheidung (Theol. Ethik Bd I § 4; Theol. Encyklopädie S. 28). Formell nämlich sollte nach ihm Dogmatik und Ethik durchaus ungleichartig sein und daher in ganz verschiedene Gebiete der Theologie hineingehören, die Dogmatik als Wissenschaft von den kirchlich autorisierten Lehrsätzen in die historische Theologie, dagegen die Ethik neben der Theologie im engeren Sinne und der Physik, (welche letztere mit der Ethik zusammen die Kosmologie bilden soll), in die spekulative Theologie, aber den Stoff soll die Ethik als abschließender Teil der spekulativen Theologie mit der Dogmatik gemeinsam haben, wenn auch nicht in vollkommen gleichem Umfange. Diese Terminologie ist eine ganz willkürliche, und dabei bleibt, insofern eigentlich die von Rothe angenommene Theologie im engeren Sinne die Dogmatik ist, die Frage nach dem Verhältnis der Ethik zu dieser unerledigt.

Eine äußere Vermischung beider Disziplinen war in früherer Zeit gewöhnlich und ist noch neuerdings, nachdem ihre gesonderte Behandlung herrschend geworden war, zuweilen erneuert worden (so von Nitzsch, System der chr. Lehre 1829, 6. A. 1856; Sartorius, Die heil. Liebe 1861; Kübel, chr. Lehrsystem 1874; Laichinger, System der chr. Glaubens- und Sittenlehre 1876; Borneman, Unterricht im Christentum 1891). Diese Darstellungsform wird dann gewöhnlich ausdrücklich als die vollkommenste, wenn nicht gar als die allein richtige erklärt. Aber thatsächlich hat sie höchstens eine gewisse relative Berechtigung gegenüber den Versuchen, die beiden Disziplinen völlig von einander unabhängig zu machen, insofern sie im Gegensatz dazu ihre innere Zusammengehörigkeit besonders anschaulich macht. Und einem toten dogmatischen Intellektualismus gegenüber kann sie zu einer praktischen Belebung der christlichen Glaubenserkenntnis dienen. Allein an sich ist jene Behandlungsweise als eine unvollkommene zu betrachten. Der ethische Stoff muß nämlich dann innerhalb des dogmatischen Systems irgendwie verteilt oder zu-

Digitized by Google

sammen bei der dogmatischen Lehre von der Heiligung untergebracht werden. In beiden Fällen kommt es aber nicht zur Geltung, daß die gesamte christliche Sittlichkeit auf dem Grunde des ganzen, alles umfassenden, christlichen Glaubens ruht, auch durch den Glauben an die göttlichen Heilswirkungen in der Kirche und in den Gnadenmitteln, ja auch durch den in der Eschatologie entwickelten Glauben an die göttliche Vollendung des Heils bedingt ist. Und thatsächlich ist bei allen jenen zusammenfassenden Behandlungen von Dogmatik und Ethik die letztere zu kurz gekommen, wie es auch garnicht anders sein konnte. Denn wollte man dabei die volle Entfaltung des christlich sittlichen Lebens im einzelnen darstellen, so würde dies gar zu sehr das Gefüge des dogmatischen Systems stören. — Schleiermacher hat freilich Glaubenslehre und Sittenlehre gesondert zur Darstellung gebracht und beide Systeme zeigen bei ihm nach Anlage und Inhalt eine große Verschiedenheit. Aber prinzipiell hat er sich sehr stark im Sinne einer Vermischung, ja einer Identifizierung beider Disziplinen ausgesprochen. Er sagt (Christl. Sitte S. 12), der christl. Glaube lasse sich nicht darstellen ohne Darstellung der Idee des Reiches Gottes auf Erden; letzteres sei aber nichts Anderes als Darstellung der Art und Weise des Christen zu leben und zu handeln, und das sei christliche Sittenlehre; man könne hiernach versucht sein, das Ganze der christlichen Lehre ebenso gut als Sittenlehre wie als Glaubenslehre vorzutragen. Freilich will er dann doch beides in der Weise sondern, daß die Dogmatik das christl. Selbstbewußtsein in seiner Ruhe, die Ethik mehr in seiner relativen Bewegung auffassen solle. Aber diese Unterscheidung ist viel zu unbestimmt, da Ruhe und Bewegung im christl. Leben sich nicht deutlich sondern lassen. Erheblich weiter kann es dann wohl führen, wenn Schleiermacher Dogmatik und Ethik in der Weise von einander sondert, daß jene fragen soll: was muß sein, weil das christliche Selbstbewußtsein ist?, die Ethik dagegen: was muß darum werden? Danach hätte die Dogmatik die göttliche Ursächlichkeit des christlichen Glaubens, die Ethik dagegen die sittlichen Folgerungen derselben zu untersuchen. Allein Schleiermacher kommt doch von da zu keiner deutlichen Unterscheidung der beiden Disziplinen, weil er weder die Objektivität des göttlichen Thuns noch die Freiheit des menschlichen und daher auch den Unterschied von beiden Thun nicht mit voller Sicherheit anerkennt. Infolgedessen sind in beiden Disziplinen doch eigentlich nur menschliche Zustände das, was ihren Gegenstand bildet. Und eine Nachwirkung davon findet man noch in den Äußerungen von J. Nitzsch, Gegenstand von Dogmatik und Ethik zusammen sei das ungeteilte christliche Leben.

Dem gegenüber ist bestimmt zu erklären, daß die Dogmatik von der religiösen Seite des christlichen Lebens, dem christlichen Glauben, entsprechend dem für alle Religion charakteristischen Gefühl der Abhängigkeit von Gott auf diesen objektiven, überweltlichen Grund, auf den in seinen Heilsthaten offenbarten Gott zurückgehen, die Ethik dagegen bei ihrer Betrachtung der ethischen Seite des christlichen Lebens, der christlichen Sittlichkeit, gemäß dem Wesen alles Sittlichen das sich dort in der Form der menschlichen Freiheit verwirklichende sittlich Gute darstellen muß (vgl. Dorner, Käbler). Freilich darf letztere nicht sofort von „dem in Christo vermittelten Verhalten des Menschen zu Gott“ ihren Ausgangspunkt nehmen. Sondern zu ihren wesentlichen Aufgaben gehört es, auch die Faktoren, die Begründung und Entstehung der christlichen Sittlichkeit zu untersuchen. Infolgedessen muß sie auf vieles der Dogmatik Angehörige zurückgreifen, so daß beide Disziplinen einen nicht geringen Stoff gemeinsam haben. Aber derselbe ist beidemal unter verschiedenen Gesichtspunkten zu behandeln, und diese Verschiedenheit kann nur verwischt werden, wenn man die Objektivität des göttlichen Thuns oder die Freiheit des menschlichen Handelns beseitigt. Hiernach ist es unrichtig, in der Ethik nur die weitere Ausführung eines Gegenstandes zu sehen, welcher eigentlich nur einen Teil der Dogmatik bildet (Frank). Vielmehr stehen beide Disziplinen, innerlich verbunden, aber doch mit einer gewissen Selbstständigkeit neben einander. Die gegenseitige Wechselbeziehung zwischen beiden berechtigt zu der Behauptung, man könne ihr Verhältnis nicht einfach als das einer Subordination der Ethik unter die Dogmatik auffassen. Da es aber dem Christentum wesentlich ist, in erster Linie Religion zu sein, und darum die Ethik in größerem Maße von der Dogmatik abhängig ist als diese von jener, so ist die Dogmatik als erster Hauptteil der systematischen Theologie der Ethik als dem zweiten Hauptteil derselben voranzustellen.

5. Schon dieser enge Zusammenhang der theologischen Ethik mit der Dogmatik sowie überhaupt ihre organische Eingliederung in das System der theologischen Disziplinen ergiebt, daß jener im Verhältnis zur philosophischen Ethik, dieser ihr am nächsten verwandten außertheologischen Disziplin wesentliche Verschiedenheit zukommt. Neben Teilen der christlichen Theologie wird ihre innere Einheit und ihr spezifisch theologischer Charakter

Digitized by Google

durch dreierlei gewährleistet, durch ihre praktische Beziehung auf die Kirche, durch ihren Gegenstand, das Christentum als die vollkommene Offenbarungsreligion, und durch die für das Verständnis dieses Gegenstandes vorauszusetzende christlich fromme Gesinnung. Dadurch werden die theologischen Disziplinen verhindert, auseinanderzufallen und mit den im übrigen verwandten historischen und philosophischen Disziplinen zu verschmelzen. Eben dadurch unterscheidet sich daher auch die theologische Ethik von der philosophischen. Während die theologische Ethik der Kirche dient, will die philosophische im Dienste der Menschheit überhaupt die allgemeine menschliche Erkenntnis fördern, während jene nach der sittlichen Seite den idealen Wahrheitsgehalt des historischen Christentums darstellt, untersucht jene die allgemein menschliche Sittlichkeit, wie sie aus der allgemeinen sittlichen Veranlagung und geschichtlichen Entwicklung der Menschheit hervorgeht, und während für jene die christliche Frömmigkeit zum Verständnis der aus dem christlichen Glauben erwachsenden christlichen Sittlichkeit Voraussetzung ist, erfordert die letztere von dem, welcher sie betreibt, nur wissenschaftliche Befähigung, insbesondere die Fähigkeit, die sittlichen Anlagen und Erscheinungen zu beobachten und zu untersuchen, die Ergebnisse zu verbinden, allgemeine Gesetze daraus abzuleiten und das Ganze systematisch zu gestalten. — Indessen die hieraus sich ergebende formale und materiale Verschiedenheit der beiden Disziplinen ist nicht zu überspannen und zu einem ausschließenden Gegensatz auszudehnen. Am stärksten ist dies geschehen, indem man von theologischer Seite mit Hinweis auf die natürliche menschliche Sündhaftigkeit jede natürliche Sittlichkeit, ja wohl gar auch jede natürliche sittliche Erkenntnis bestritt und darum die Möglichkeit einer philosophischen Ethik gänzlich leugnete, und indem man von philosophischer Seite die volle Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion behauptete, ja wohl selbst überhaupt alle Religion ablehnte und daher der religiös begründeten theologischen Ethik allen wissenschaftlichen Wert absprach. Allein ohne eine mit der christlichen wenigstens formell übereinstimmende natürliche Sittlichkeit wäre die christliche Erneuerung ganz undenkbar (vgl. Frank I § 2). Und die Möglichkeit einer richtigen sittlichen Erkenntnis und selbst einer gewissen Verwirklichung derselben im Bereiche des natürlichen menschlichen Lebens wird in der christlichen Offenbarungsurkunde so deutlich gelehrt (Rö 2, 13 ff.), daß selbst die alte protestantische Theologie, welche die Fähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten so sehr einschränkte, ihm die Möglichkeit eines dem Dekalog entsprechenden sittlichen Bewußtseins und einer praktischen bürgerlichen Gerechtigkeit größtenteils zuschrieb. Andererseits kann eine naturalistische, nichts als Endliches anerkennende Weltanschauung immer nur relativ gültige sittliche Gesetze anerkennen und vermag daher die Eigentümlichkeit des Sittlichen im Verhältnis zum Nützlichen nicht zu wahren, mithin überhaupt nicht eine dieses Namens werte Ethik hervorzubringen. Die Anerkennung aber einer unbedingten sittlichen Forderung ist nur zu sichern auf dem Grunde des Glaubens an einen überweltlichen Gesetzgeber und Leiter der sittlichen Weltordnung. Und nur das geschichtliche Christentum vermag diesen Glauben fest zu begründen durch seine Offenbarung Gottes als der heiligen Liebe in Christus. Wenn nun hiernach theologische und philosophische Ethik einander in ihrem Existenzrecht anzuerkennen und zu ergänzen haben, so ergiebt sich auch weiter, daß sie bis zu gewissen Grenzen sich desto mehr annähern müssen, je vollkommener sie sich ausbilden, insbesondere je wissenschaftlicher die theologische, und je sittlich ernster und tiefer die philosophische Ethik wird. Das gilt in Bezug auf alle die drei vorher genannten Punkte, in denen der Unterschied der beiden Disziplinen hervortritt. Was nämlich die Abzweckung betrifft, so will die theologische Ethik wenn auch zunächst doch nicht allein der christlichen Kirche oder gar nur einem Teile derselben dienen, sondern auch der Menschheit im ganzen, insofern sie die sittlichen Grundsätze des Christentums für das gesamte geistige und sociale Leben fruchtbar zu machen sucht und von dem Wunsche beseelt sein muß, daß womöglich alle Menschen für das Evangelium gewonnen werden möchten. Die philosophische Ethik aber braucht ihren Zweck nicht bloß in der Förderung wissenschaftlicher Erkenntnis zu suchen, sondern je mehr sie den Anspruch der sittlichen Forderung auf unbedingte Haltung zu seinem Rechte kommen läßt, desto mehr wird sie auch den Zweck haben, das sittliche Leben selbst zu fördern und allen sittlichen socialen Mächten der Gegenwart, darunter auch der Kirche, Dienste zu leisten. Desgleichen werden beide Disziplinen sich in ihrem Gegenstande berühren. Die theologische Ethik hat nicht bloß die spezifisch christliche Sittlichkeit darzustellen, sondern als notwendige Unterlage dafür mit der philosophischen Ethik auch den allgemeinen Begriff des sittlich Guten, sowie dessen hauptsächlichste Erscheinungsformen (Pflichten, Tugenden, Güter), ferner die sittliche Anlage des Menschen und die natürliche Entfaltung der darin gesetzten sittlichen Kräfte in der Geschichte der Menschheit, endlich die natürlichen Lebens- und Gemeinschaftsformen, inner-

Digitized by Google

halb deren auch die christliche Sittlichkeit sich bethätigt, wie Besitz, Beruf, Ehe, Staat, bürgerliche Gesellschaft, zu behandeln. Und die philosophische Ethik hat die Pflicht auch die Geschichte des sittlichen Lebens der Menschheit und in dieser auch das geschichtliche Christentum zu berücksichtigen; ja von der Beobachtung aus, daß die persönliche und geschichtliche Entwicklung der Sittlichkeit nicht bloß Fortschritt, sondern auch Rückschritt enthält, wird sie selbst der erneuernden Bedeutung des Christentums gerecht werden können. Um so weniger werden aber dann die beiden Wissenschaften auch in ihren Voraussetzungen gänzlich auseinandergehen können. Sondern wie auch für die theologische Ethik eine volle wissenschaftliche Befähigung erforderlich ist, wird die philosophische Ethik ihrer Aufgabe ganz genügen können nur von einem inneren Verständnis des Sittlichen aus, welches in einer persönlichen sittlichen Gesinnung begründet ist, und letztere wird wiederum bei dem Zusammenhange des sittlichen und religiösen Lebens nur durch eine entsprechende religiöse Stellung ihre volle Sicherheit gewinnen. Solche Berührungen zwischen theologischer und philosophischer Ethik werden eine Benutzung der letzteren durch jene als berechtigt erscheinen lassen, während eine die christl. Sittlichkeit trübende Abhängigkeit der theologischen Ethik von der philosophischen wie sie in der älteren chr. Theologie im Verhältnis zur platonischen und besonders zur stoischen Philosophie eingetreten ist, ebenso wie eine die Einheit des sittlichen Lebens störende mechanische Mischung, wie sie zwischen aristotelischer und christlicher Ethik in der Theologie des Mittelalters herrschend war, vermieden werden muß.

6. Aus dieser Bestimmung des Verhältnisses, in welchem die theologische Ethik zu den übrigen theologischen Disziplinen und zur philosophischen Ethik steht, ergeben sich bereits auch für die Methode der ersteren maßgebende Gesichtspunkte. Was nämlich zunächst die Quellen betrifft, aus denen die theologische Ethik zu schöpfen hat, so folgt aus der engen Verknüpfung zwischen der historischen und gesamten systematischen Theologie sowie zwischen ihren Objekten, daß die Geschichte des Christentums wesentliche Quellen für die christliche Ethik erschließt. Von der gesamten Geschichte des Christentums steht aber die auf die christliche Offenbarungsgeschichte folgende Geschichte der Kirche uns gegenwärtigen Mitgliedern derselben insofern am nächsten, als deren Entwicklung sich bis in unsere Gegenwart hineinzieht. Und da nun die christliche Kirche jetzt seit langer Zeit nicht mehr als ein äußerlich einheitlicher Organismus besteht, sondern nur in einer Mehrheit von konfessionell geschiedenen Kirchengemeinschaften, so kann die Ethik diese konfessionellen Besonderheiten nicht unberücksichtigt lassen. Freilich braucht sie keineswegs alle thatsächlich eingetretenen konfessionellen kirchlichen Trennungen für sich maßgebend sein zu lassen. Vielmehr wird sie, da die Geschichte der Ethik die fundamentale Einheit der lutherischen und reformierten Ethik und besondere Vorzüge und Gefahren einer jeden von beiden erweist, sich nicht von vorne herein in diese konfessionelle Differenz zu stellen brauchen. Aber da andererseits jene Geschichte den Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus auch für das hier in Betracht kommende Gebiet als einen in die letzten Wurzeln und Grundanschauungen zurückreichenden ergiebt, so wird die Ethik in dieser Beziehung einen konfessionellen Charakter tragen. Trotzdem darf eine evangelisch gerichtete Ethik sich allgemein als christliche bezeichnen in dem Bestreben, von den reformatorischen Grundanschauungen aus eine möglichst reine Ausprägung der normalen christlichen Sittenlehre zu gewinnen. Insofern nun jene Grundsätze auch für das ethische Gebiet in den protestantischen Bekenntnisschriften ihre klassische Bezeugung gefunden haben, dienen auch diese der Ethik als Quellen. Und insofern die ganze sonstige kirchliche Litteratur zur dogmengeschichtlichen Erklärung der Bekenntnisschriften dient, wird auch jene für die Ethik in Betracht kommen. Und zwar gilt das nicht bloß von der den Bekenntnisschriften vorangehenden, sondern auch von der späteren Litteratur, welche ja durch weitere Entwicklung der ethischen reformatorischen Grundanschauungen deren Bedeutung ins Licht zu stellen geeignet ist und eine Vorarbeit für die ethischen Aufgaben der Gegenwart bietet. Die gesamte Geschichte aber der christlichen Kirche und Lehre sowie insbesondere die Grundsätze der Reformation, zu denen die Anerkennung der entscheidenden normativen Bedeutung der heiligen Schrift gehört, weisen uns weiter zurück auf die Offenbarungsgeschichte und auf die Urkunde derselben, die heilige Schrift, als die Hauptquelle für die Ethik, neben welcher alle übrigen Quellen nur untergeordnete Bedeutung haben. Da indessen die heilige Schrift die göttliche Offenbarung in menschlicher Form darbietet, so ist das Bleibende allgemein Gültige des Christentums auch nach der ethischen Seite nicht in der Weise der Schrift zu entnehmen, daß man einfach aus allen ihren Teilen unterschiedslos den lehrhaften Inhalt zusammenstellen könnte. Vielmehr hat die Theologie alle die verschiedenen Abstufungen, nach denen die Bestandteile der heil. Schrift der eigentlichen Heilsoffenbarung

Digitized by Google

und ihrem Mittelpunkte, der versöhnenden und erlösenden Offenbarung Gottes als der heiligen Liebe in Jesus Christus, geschichtlich und sachlich nahe stehen, und nach denen sie im Zusammenhange damit göttlichen Ursprung haben, eingehend zu berücksichtigen. Gerade in betreff der sittlichen Lehren der heiligen Schrift ist ganz besonders stark auch die Unterordnung der alttestamentlichen Schrift unter die neutestamentliche zu beachten wegen der im neuen Testament grundsatzmäßig aufgehobenen engen Verflechtung, welche im AT zwischen dem sittlichen Gebiet einerseits und den national jüdisch bestimmten bürgerlichen und priesterlich-ceremoniellen Einrichtungen besteht. Jedoch ist im AT auch etwas, was im neuen eine erst allmählich zu lösende Aufgabe bildet, schon verwirklicht, nämlich ein durch das Prinzip der Religion bestimmtes Volksleben." (Dorner, Ethik S. 38). Und nichts Alttestamentliches ist gänzlich für das Christentum verloren, während doch auch nichts davon durch letzteres ganz unverändert bleibt. Aber auch im neuen Testament macht es sich noch geltend, daß je mehr sich die sittlichen Vorschriften ins Einzelne besondern, sie desto mehr auch durch die wechselnden zeitlichen und örtlichen Verhältnisse bedingt sind, desto weniger also eine allgemeine Bedeutung beanspruchen können (vgl. z. B. die noachischen Gebote des Apostelkonzils, die Vorschriften 1 Ko 7, 26; 11, 13).

Wenn es nun hiernach nicht bloß für die übrigen Teile des geschichtlichen Christentums, sondern auch für die heil. Schrift eines kritischen Verfahrens bedarf, um die allgemein gültigen sittlichen Ideen des Christentums zu gewinnen, so wird desto bedeutsamer unter den Quellen der Ethik auch das persönliche *christliche Selbstbewußtsein*. Freilich dasselbe als die primäre Quelle für die gesamte systematische Theologie zu behandeln (Hofmann) ist unrichtig. Dafür scheint wohl zu sprechen, daß alle geschichtlichen und kirchlichen Elemente des Christentums sich in der Erfahrung des einzelnen Christen abspiegeln, und daß demnach der Theologe in seinem Selbstbewußtsein die christliche Wahrheit am unmittelbarsten vorfindet. Aber weder die Persönlichkeit, in welcher das Christentum begründet ist, noch das Gemeinleben, in welchem es fortgepflanzt wird, kann durch individuelle Erfahrung umspannt werden. Die Objektivität des Christentums kommt in ihr nur begrenzt und getrübt zum Ausdruck. Und am wenigsten kann durch bloße Beschreibung derselben eine für die allgemeineren Zwecke der Kirche brauchbare Darstellung der christlichen Lehre, wie die systematische Theologie sie geben soll, erreicht werden. Dafür ist vielmehr das Verständnis jener Objektivität als solcher erforderlich. Aber von wesentlicher Bedeutung für die kritische Eruierung der christlichen Lehre aus heil. Schrift und Geschichte ist das persönliche christliche Bewußtsein neben den notwendigen wissenschaftlichen Forschungen allerdings. Denn für die christliche Erfahrung macht sich die Ausscheidung des bleibenden religiösen und sittlichen Gehaltes im wesentlichen ganz von selbst, indem nur dieser auf sittlich-religiöse Weise wirklich innerlich angeeignet werden kann. Weiter ist auch das innere Verständnis des der Schrift und Geschichte entnommenen religiösen und sittlichen Lehrgehaltes durch die persönliche christliche Glaubens- und Lebenserfahrung bedingt. Nicht nur giebt dieselbe die Liebe, das warme Interesse für die christliche Wahrheit, sondern auch die Möglichkeit, sie innerlich zu erfassen und der Aufgabe der systematischen Theologie entsprechend den religiös-sittlichen Gehalt des Christentums als Wahrheit geltend zu machen. Nicht als könnte es für den Standpunkt der allgemein menschlichen Vernunft theoretisch bewiesen werden. Aber es gilt, seine Angemessenheit für die religiösen und sittlichen Bedürfnisse des Menschen aufzuzeigen. Insbesondere wird die christliche Ethik, damit den Gegensatz von Heteronomie und Autonomie des christlichen Sittengesetzes überwindend, den sittlichen Gehalt des Christentums als das an sich Gute darzustellen, die Übereinstimmung des ihn sich aneignenden christlichen Glaubens und des so gebildeten christlichen sittlichen Bewußtseins mit der allgemeinen sittlichen Anlage des Menschen und dem hierauf beruhenden allgemeinen sittlichen Bewußtsein aufzuweisen haben. Und dafür ist christliche, sittliche Lebenserfahrung unerläßlich. Für diejenigen Bestandteile ihres Inhalts aber, welche die theologische Ethik nach den obigen Bemerkungen mit der philosophischen gemeinsam hat, muß sie gleich der letzteren durch die vernünftige Beobachtung der menschlichen Natur des menschlichen Gemeinschaftslebens und der menschlichen Geschichte, sowie die wissenschaftlichen Verarbeitung dieser Beobachtungen in Psychologie, Nationalökonomie und praktischer Philosophie benutzen. Für das Verständnis dieser Dinge wird vorwiegend das allgemeine sittliche Bewußtsein zur Geltung kommen. Doch wird auch die Verwendung dieser Quellen in der christlichen Ethik von der christlichen Weltanschauung bedingt sein.

7. Handelt es sich nun noch um die *Form der Darstellung* für den so gewonnenen Stoff der Ethik, so ist hier nicht mehr zu fragen, ob die Darstellung die Form einer *spekulativen Konstruktion* (Rothe) oder *eines empirischen Referats*

Digitized by Google

(vgl. Schleiermacher, Kaftan) haben soll. Diese Frage erledigt sich ohne weiteres aus dem vorigen. Denn ist der Stoff der Ethik der Geschichte des Christentums mit Einschluß seiner authentischen Offenbarungsurkunden und daneben auch den erfahrungsmäßigen Thatsachen der allgemein menschlichen Sittlichkeit zu entnehmen aber mit Zubilfenahme der persönlichen christlichen Erfahrung und daneben des natürlichen sittlichen Bewußtseins, so kann nur ein lebendiges Ineinander von empirischem Referat und spekulativer Konstruktion das richtige Verfahren sein. — Einer genaueren Erwägung bedarf die Entscheidung darüber, ob eine imperative oder eine deskriptive Darstellungsform vorzuziehen sei.

Die älteren Versuche einer christlichen Ethik auch in den protestantischen Kirchen haben größtenteils sich an den Dekalog angelehnt und demgemäß ihren Gegenstand in der Form sittlicher Forderungen, also in imperativer Form behandelt. Auch für den Rationalismus und die kantische Philosophie sowie für den gleichzeitigen Supranaturalismus war die Betonung der Pflichten charakteristisch. In direktem Gegensatz dazu behauptete Schleiermacher (chr. Sitte S. 33), die christliche Ethik sei Beschreibung derjenigen Handlungsweise, welche aus der Herrschaft des christlich bestimmten religiösen Bewußtseins entsteht. Allerdings setzt er hinzu, thatsächlich werde in der christlichen Kirche noch nicht vollkommen nach den Vorschriften der christlichen Sittenlehre gehandelt, daher sei letztere als Beschreibung des christlichen Handelns immer auch zugleich Gebot, und es müsse einerlei sein, ob man sie das eine oder das andere nenne. Allein die rein assertorische, deskriptive Form will er doch entschieden vorziehen. Und sie ist die seinen Grundanschauungen allein ganz entsprechende. Er kann nämlich das Sittliche im Grunde nur als Sein, nicht als Sollen darstellen, weil er nicht deutlich ein freies Handeln anerkennt und darum auch das Sittengesetz nur als eine höhere Form des Naturgesetzes denkt (Abhandl. über den Unterſch. zw. Naturgesetz und Sittengesetz). Desgleichen hat vom deterministischen Standpunkte aus Schopenhauer für die philosophische Ethik die imperative Form bekämpft (die beiden Grundprobleme der Ethik S. 123). Ohne solche Voraussetzungen hat indessen auch Hofmann (theol. Ethik) im Anschluß an Schleiermacher sich die Aufgabe gestellt, das Verhalten des Christen (seine Gesinnung und sein Handeln) zu beschreiben. — Diese beschreibende Darstellungsform hat ja gewiß auch ihr relatives Recht gegenüber einer rein imperativen Behandlung der christlichen Ethik als einer bloßen Pflichtenlehre. Letztere hat etwas Alttestamentliches, insofern es der unvollkommenen alttestamentlichen Offenbarung eigentümlich ist, Gebote und Verbote aufzustellen, ohne die genügende Kraft zu ihrer Erfüllung zu vermitteln. Und sie entspricht nur dem Charakter der katholischen Ethik, insofern dieselbe dazu neigt, das sittliche Leben von der einheitlichen Wurzel des Glaubens abzulösen und dann notwendig in eine Menge von einzelnen gebotenen Leistungen aufzulösen. Nach dem evangelischen Verständnis des Christentums aber wächst aus dem gläubigen Vertrauen auf Gottes sündenvergebende Gnade in Christus unter der Wirkung des heiligen Geistes das christliche sittliche Leben mit einer gewissen Notwendigkeit hervor. Insoweit also ist die Entwicklung desselben nicht sowohl zu fordern als vielmehr nur zu beschreiben. Allein auch eine rein deskriptive Form der Ethik ist abzuweisen. Daß dabei die Beschreibung jedenfalls nicht auf das schon begründete christliche Leben zu beschränken (Schleiermacher, Rothe), sondern auf seine Entstehung auszudehnen wäre, mithin die deskriptive Methode eine genetische (H. Weiß) mitumfassen müßte, ergiebt sich aus früheren Bemerkungen. Aber auch in dieser Ausdehnung ist sie nicht zutreffend. Sie würde nämlich dies nur dann sein, wenn das Sittengesetz wirklich (wie Schleiermacher will) nur eine höhere Form, die Spitze und Mitte des Naturgesetzes wäre. In Wahrheit aber unterscheidet sich jenes von diesem dadurch spezifisch, daß es nicht mit physischer Notwendigkeit wirkt, sondern auf menschliche Willensfreiheit, wie weit dieselbe auch beschränkt werden mag, rechnet. Und eine solche ist auch durch den christlichen Erneuerungsprozeß nicht ausgeschlossen. Im Beginne desselben macht sie sich wenigstens in receptiver Form geltend, in der weiteren Entfaltung des christlichen Lebens aber vermag sie zu immer größerer Kraft des Handelns zu gelangen. Und schon der in solcher Freiheit liegenden Möglichkeit sich in einer der normalen Entwicklung entgegengesetzten Richtung sich zu verhalten, würde eine bloße Beschreibung der christlichen Sittlichkeit nicht entsprechen. Vollends aber wird diese Form unzutreffend um deswillen, daß thatsächlich die normale Entwicklung des christlichen Lebens bei keinem Christen vollständig und ungetrübt eintritt. Daher wird die Ethik, je weiter sie die aktive Entfaltung der christlichen Sittlichkeit ins einzelne verfolgt, desto mehr die deskriptive Darstellungsweise in die imperative übergehen lassen müssen.

8. Eine andere methodische Frage ist die nach der Anordnung der Ethik (vgl. Schmid S. 62 ff. u. Köstlin ThStK 1879 S. 622). In früherer Zeit teilte man häufig die Moral

Digitized by Google

in drei Teile: Ethik, Asketik und Kasuistik. (So auch noch Sailer.) Die Ethik gab dann die theoretische Lehre von der christlichen Sittlichkeit, die Asketik die Regeln für ihre praktische Anwendung im allgemeinen, die Kasuistik die Beratung über einzelne schwierige Fälle sittlicher Entscheidung. Einige haben von dieser Anordnung nur die Zweiteilung in Ethik und Asketik beibehalten (Flatt, de Wette). Auch Kant lehnte sich noch an jenen Gebrauch an, indem er einmal (Metaphys. Anfangsgründe der Tugendlehre) die philosophische Sittenlehre einteilte in Elementarlehre: Dogmatik und Kasuistik, und Methodenlehre: Katechetik und Asketik; jedoch soll nach ihm die Kasuistik nicht einen Hauptteil für sich bilden, sondern nur fragmentarisch in die Sittenlehre verwoben werden. Berechtigt ist an diesen Arten der Gliederung nur der allgemeine Gedanke, vom Allgemeineren zum Besonderen fortzugehen. Sonst sind sie abzuweisen. Eine Asketik als besondere Lehre von den Mitteln zum Erwerb und zur Bewahrung der Tugend ist, wenn nicht überhaupt zu verwerfen (Schleiermacher), so doch höchstens nur als untergeordneter Teil der Ethik zu behandeln. Und die Kasuistik ist sicher abzulehnen als ein unfruchtbares Spiel des Scharfsinnes, das auf Verkennung der sich individualisierenden Einheitlichkeit des Sittengesetzes beruht. Nicht besser ist die Einteilung in reine und angewandte Ethik, die besonders von Theologen der Kantschen Schule gebraucht wurde; die reine Ethik sollte die lediglich aus dem reinen Denken abzuleitenden sittlichen Ideen entwickeln, die angewandte Ethik dagegen dieselben auf die erfahrungsmäßigen Verhältnisse der menschlichen Natur und Geschichte übertragen. So ergeben sich aber für den ersten Teil inhaltsleere Abstraktionen, die dem geschichtlichen Christentum nicht entsprechen können. Das Gleiche ist zu sagen in Bezug auf den Versuch, zuerst die Sittlichkeit an sich ohne Rücksicht auf die Sünde und dann erst die Sünde und die Erneuerung zu behandeln (Wuttke). Und Ähnliches wäre einzuwenden gegen die Eintheilung in einen formalen und einen materialen Teil, welche Schleiermacher in seinen Grundlinien der Kritik der bisherigen Sittenlehre empfahl. Nachdem derselbe aber eben hier im Gegensatz gegen die damals herrschende gesetzliche Richtung der Sittenlehre vielmehr die drei sittlichen Grundbegriffe des höchsten Gutes, der Tugend und der Pflicht mit Betonung des ersten gleichmäßig zu verwenden gefordert hatte, gebrauchte er sie in seiner philosophischen Moral zur Eintheilung des Stoffes in drei Hauptabschnitte. Im Anschluß hieran haben mehrere Theologen trotzdem, daß Schleiermacher diese Anordnung für die christliche Ethik verwarf (chr. Sitte S. 77 ff.), sie auch auf diese angewandt, so Rothe, Marheineke, Werner (kath.), J. P. Lange und Krarup für die Haupteinteilung, Schwarz für die Anordnung des auf den I. grundlegenden Teil folgenden, systematisch entwickelnden Teils, Martensen für die Gliederung des ersten allgemeinen Teils. Diese Einteilung eignet sich aber jedenfalls für die christliche Ethik gar nicht. Denn in christlicher Fassung lassen sich jene drei sittlichen Grundbegriffe nicht unabhängig von einander entwickeln. Das Gut kann als sittliches nur geltend gemacht werden, wenn man es auf den Willen bezieht und letzteren nicht als einen durch subjektive Neigung bestimmten, sondern durch eine unbedingte Forderung, durch das Gesetz, bestimmten denkt, und wenn man es als ein solches faßt, das nicht zu unserem sittlichen Wohlergehen, sondern zu unserer Tugend dient. Ja zu den sittlichen Gütern gehören auch die in der Christenheit verwirklichten Tugenden selbst. Auch die Begriffe Tugend und Gesetz hängen unlöslich zusammen, insofern erstere die durch Aufnahme des Gesetzes in die Gesinnung begründete sittliche Tüchtigkeit ist. Noch weniger aber als eine selbstständige Bestimmung der drei Begriffe ist es möglich, sie in drei gesonderten Hauptteilen so im einzelnen zu entwickeln, daß dabei der gesamte Stoff der christlichen Sittlichkeit behandelt wird. Die dahin gehenden Versuche führen dazu, unnütze Wiederholungen zu bringen oder einen Hauptteil ganz auf Kosten der anderen auszuführen (Schleiermacher), oder den Stoff ganz willkürlich zu verteilen (vgl. besonders Krarup). Mangelhaft ist auch die an die besprochene Einteilung sich anschließende Anordnung bei Scharling, welcher 1. die Person, 2. das Gesetz (Sünde, Heil, Tugend, Pflicht), 3. die Lebensgüter behandelt, aber die Begriffe Tugend und Pflicht nur formell untersucht. Die Einteilung von Harleß in die drei Teile 1. vom Heilsgut, 2. vom Heilsbesitz, der christlichen Tugend, 3. von der Heilsbewahrung durch Erfüllung der christlichen Pflichten, sucht der Anordnung nach den drei sittlichen Grundbegriffen ein spezifisch christliches Gepräge zu geben, durch Beziehung auf den Begriff des Heils, allein für die Ethik eignet sich dieser Hauptbegriff nicht. In seiner christlichen Sitte hat Schleiermacher eine Haupteinteilung gebraucht, welche der Anordnung der Güterlehre in seiner philosophischen Ethik verwandt, die verschiedenen Arten des menschlichen Handelns unterscheidet. Das ist aber dem Charakter der christlichen Sittlichkeit nicht entsprechend, welcher vielmehr eine Betonung der Innerlichkeit verlangt. Diesem Er-

Digitized by Google

fordernis scheint diejenige Gliederung der Ethik in besonders hohem Maße gerecht zu werden, welche zuerst die Gesinnung des Christen und dann deren Bethätigung jedes für sich behandelt (Hofmann, ähnlich Luthardt: 1. die Person, 2. die Gesinnung, 3. die Werke des Christen). Allein auch solche Trennung von Innerem und Äußerem entspricht dem Wesen der christlichen Sittlichkeit nicht. Das Gleiche gilt gegen die Einteilung: 1. das Leben des inneren Menschen in seiner Beziehung auf sich selbst und zu seinem Gotte als das Centrum des christlich sittlichen Lebens, 2. die Bethätigung jenes inneren Menschen nach außen (Köstlin, ThStK 1879). Aus dieser letzten Gliederung hat mit Abweisung des auch darin enthaltenen Gegensatzes von Innerem und Äußerem doch manches aufgenommen Frank, wenn er „das freie Werden des Menschen Gottes" 1. in seinem Wesen und in seiner Beziehung auf sich selbst, 2. in seiner Beziehung auf die geistliche Welt, 3. in seiner Beziehung auf die natürliche Welt behandelt. Hier ist aber die Darstellung zu einseitig vom Begriff des Werdens beherrscht, während es darauf ankommen muß auch die Voraussetzungen für die Entstehung des christlichen sittlichen Lebens, sowie dessen Entfaltung und Bethätigung im einzelnen zu untersuchen, daher wäre weit sachgemäßer die Dreiteilung: 1. die Voraussetzungen oder Faktoren, 2. der Bildungsprozeß der christlichen Sittlichkeit mit seinem nächsten Resultate in der christlichen Persönlichkeit, 3. ihre mannigfaltige Erscheinung im individuellen Tugendleben und in den wichtigsten socialen Lebenskreisen (H. Weiß). Jedoch gehören die beiden ersten Teile unter sich viel enger zusammen als mit dem dritten. Daher wird man besser jene in einen ersten Hauptteil zusammenfassen. Und die beiden somit sich ergebenden Hauptteile wird man, als grundlegenden und ausbauenden (vgl. Dorner) oder, da die christliche Sittlichkeit im ersten als Ganzes, im zweiten nach der Mannigfaltigkeit ihres Inhalts betrachtet wird, als allgemeinen und besonderen bezeichnen dürfen (vgl. Schmid, Martensen). Als Unterabteilungen des zweiten Teils aber ergeben sich leicht die zwei, von denen der eine die individuelle, der andere die sociale christliche Sittlichkeit darzustellen hat. Und daß nicht die letztere (v. Oettingen), sondern die erstere zuerst zu behandeln ist, folgt aus der grundlegenden Bedeutung, welche die sich selbst bestimmende Persönlichkeit für alles Ethische hat.

9. Die Bedeutung der Ethik für die Gegenwart ist kaum hoch genug anzuschlagen. Nachdem früher längere Zeit eine intellektuelle und ästhetische Richtung die Vorherrschaft gehabt hatte, hat sich infolge politischer Vorgänge, der riesigen technischen Fortschritte und des zunehmenden Weltverkehrs das allgemeine Interesse vorwiegend praktischen Zielen zugewandt. Einem solchen Zeitalter muß sich das Christentum zunächst von seiner praktischen Seite empfehlen. Und diese praktische Bedeutung des Christentums wissenschaftlich nachzuweisen ist die Aufgabe der Ethik. Dabei gilt es der herrschenden Kulturseligkeit gegenüber zu zeigen, wie die gesteigertste Kultur an sich noch keine wirkliche Sittlichkeit enthält oder verbürgt, wie solche vielmehr nur durch die Richtung des Willens auf ein unbedingt giltiges Sittengesetz und einen unbedingten Zweck hervorgerufen werden kann und wie dies völlig nur im Christentum gesichert wird. Es ist also dem auf das Diesseits gerichteten Zeitgeist gegenüber die Überweltlichkeit des Christentums geltend zu machen. Aber es ist auch auszuführen, wie gerade nur auf dem Grunde solcher überweltlichen Wurzeln und Ziele der christlichen Ethik auch eine wahrhaft inhaltsvolle und dauerhafte Durchführung der irdischen Kulturaufgaben des Menschengeschlechtes möglich wird. Und im einzelnen hat die Ethik, ohne sich in die eigentlich technischen Fragen zu verirren, doch ins Licht zu stellen, wie von den christlichen sittlichen Grundsätzen aus am ehesten eine Auflösung der die Gegenwart durchtönenden Differenzen gefunden werden kann, eine Versöhnung solcher Gegensätze wie desjenigen zwischen den Ansprüchen des Individuums und denen der Gesellschaft, zwischen den Selbstpflichten und den Pflichten gegen andere, zwischen Freiheit und Autorität im Staatsleben, zwischen den Menschenrechten und den natürlichen Schranken der Frau, zwischen den Rechten und Pflichten der Besitzenden, und zwischen den Ansprüchen der verschiedenen Klassen in der bürgerlichen Gesellschaft. Und durch solche konkreten Untersuchungen innerlich bereichert, werden die sittlichen Grundanschauungen des Christentums auch der Dogmatik als der Lehre von dem in Christus als heilige Liebe und damit als Inbegriff alles sittlich Guten offenbarten Gotte zu Gute kommen.

II. Die Geschichte der Ethik als Wissenschaft kann aus der noch nicht für sich bearbeiteten ethischen Dogmengeschichte nur das Nötigste herübernehmen.

1. Daher ist die ältere Theologie hier nur kurz zu berücksichtigen, in welcher wohl bei Basilius der Name Ethik vorkommt, die betreffende Wissenschaft aber noch nicht eine eigentlich systematische Darstellung findet, während freilich mannigfacher ethischer Stoff von ihr bereits dargeboten wird. Letzteres gilt auch von den apostolischen Vätern. In ihren

Digitized by Google

Mahnungen und Beschreibungen kommt die Eigentümlichkeit der christlichen Sittlichkeit im persönlichen Familien- und Gemeindeleben im Anschluß an biblische Gedanken gegenüber den heidnischen Anschauungen und Sitten oft schön zur Geltung. Und die freie sittliche Triebkraft des Glaubens wird unter der Nachwirkung des Paulinismus wohl noch anerkannt (Barnab. 21: *ἑαυτῶν γίνεσθε νομοθέται ἀγαθοί*). Aber es zeigen sich hier auch schon Spuren von gewissen dem Geiste des Evangeliums widersprechenden ethischen Grundanschauungen. In Verbindung mit einer sittlich entleerenden Fassung des Glaubens als einer Annahme der überlieferten Lehre stellt sich die Neigung ein, das so seiner religiösen Wurzel beraubte sittliche Leben äußerlich gesetzlich zu regeln (vgl. besonders die von dem Gleichnis der zwei Wege ausgehenden Vorschriften der Didache). Zu überbieten sucht man nun solche Gesetzlichkeit ebenso äußerlich unter dem Einfluß stoischer und neuerer platonischer Vorstellungen nur in einer weltflüchtigen asketischen Lebenshaltung, so daß eine doppelte, eine höhere und niedere, Sittlichkeit entsteht (vgl. besonders den Pastor des Hermas). Und zur Sicherung der sittlichen Gesetze wie überhaupt der ganzen überlieferten Lehre erscheint nun eine mit äußerer Autorität ausgestattete hierarchische Organisation erforderlich (vgl. besonders die Ignatianischen Briefe). Diese Anschauungen werden weiter befestigt auch gegenüber den antimonistischen und dualistisch-asketischen Ausschreitungen des Gnosticismus sowie den rigoristischen Uebertreibungen und vermeintlichen neuen Offenbarungen des Montanismus. Die gesetzliche Richtung prägt sich in der Vorstellung aus, daß das Christentum wesentlich neues Gesetz ist, wie sie bereits der Märtyrer Justin ausspricht in Verbindung mit seinem Gedanken der wahren christlichen Philosophie. Clemens von Alexandrien hat wohl in seinem Streben die christliche Sittlichkeit als die wahrhaft vernünftige geltend zu machen nicht nur viele Gedanken der älteren griechischen Philosophie angenommen, sondern auch im Gegensatz gegen gnostische und selbst gegen katholische Vertreter einer übermäßigen negativen Askese über Fasten, Ehe, irdischen Besitz nüchterne Anschauungen geäußert. Aber in der Art, wie er in seiner Schrift „der Pädagoge" die niedere gesetzliche Sittlichkeit dagegen in der andern unter dem Namen „Teppiche" veröffentlichten, das von Affekten freie, in der Anschauung Gottes gipfelnde höhere geistliche Leben beschreibt, macht sich doch die doppelte Moral wieder geltend. Noch mehr dualistisch asketisch ist die ethische Grundrichtung von Origenes, Methodius, Gregor von Nyssa und anderen morgenländischen Theologen.

2. Im Abendlande hat die realistische, rechtliche, organisatorische und centralistische Art des kaiserlichen Römertums auch der christlichen Kirche und Theologie ihr eigentümliches Gepräge gegeben. Daraus ergiebt sich ein hervorragendes Interesse für das ethische Gebiet gegenüber den mystisch-metaphysischen Neigungen der griechischen Theologie und zugleich auch die besondere Richtung, in welcher dasselbe behandelt wird. Der frühere Jurist Tertullian zeigt in seinen zahlreichen Schriften über ethische Gegenstände eine streng gesetzliche und rechtliche Auffassung des christlichen Lebens, infolge deren er, auch trotz seiner sehr realistischen Fassung der Gnade, den Begriff des durch menschliches Thun erworbenen Verdienstes in die abendländische Theologie einführt. Dabei treibt ihn sein feuriges schroffes Naturell zu einem extremen Rigorismus und damit in die montanistische Häresie hinein. Hieraus ergiebt sich für ihn eine antihierarchische Stimmung. Dagegen wurden seine Anschauungen in der Richtung auf kirchlich-hierarchische Organisation fortgebildet durch Cyprian, der in seinen Briefen und einzelnen Abhandlungen mannigfache sittliche Fragen erörtert, der ihren wichtigsten Gegenstand aber in seiner Schrift über die Einheit der Kirche behandelt hat. Während er Tertullians Rigorismus ermäßigt, giebt er doch seine Weltverachtung nicht auf und empfiehlt er doch überpflichtmäßige Werke; vor allem aber fordert er als den Inbegriff aller Sittlichkeit den Gehorsam gegen die Kirche, deren Einheit und Heiligkeit er, an Ignatianische Gedanken anknüpfend, im Gegensatz gegen die novatianische Forderung einer aus lauter Heiligen bestehenden und presbyterial verfaßten Gemeinde vielmehr in dem Episkopat und der bischöflichen Ordination verbürgt sieht. Für die damit eingeleitete Verkirchlichung der Ethik ist es bezeichnend, daß der erste Versuch einer christlich-ethischen Gesamtdarstellung, die Schrift des Bischofs Ambrosius von Mailand über die Pflichten, eine Nachahmung der gleichnamigen Schrift Ciceros, lediglich für Kleriker bestimmt ist. Um so notwendiger wurde es hier nun, den vier antiken Kardinaltugenden, die von Ambrosius aufgenommen wurden, eine völlige Umdeutung im christlich religiösen und kirchlichen Sinne zu geben. Der gesetzliche Geist aber führte auch hier zu dem Gedanken überpflichtmäßiger Leistungen. — Und die gleiche Folgerung wurde damals im Umkreise der ganzen Kirche in großem Maßstabe praktisch gezogen in dem aus dem Morgenland in das Abendland verpflanzten Mönchtum, in dessen Anpreisung sich vielfach das ethische Interesse beinahe erschöpfte.

Digitized by Google

Zu seinen begeistertsten und wirksamsten Lobrednern gehörte im Gegensatz gegen die Bekämpfung desselben durch Jovinian der gelehrte Hieronymus. Dessen Zeitgenosse Augustinus aber vertrat wohl Gedanken welche jedenfalls die Ethik vertieft haben und welche, rein aufgefaßt und konsequent durchgeführt, die herrschende gesetzlich-hierarchische ethische Richtung hätten beseitigen können: er hat im Gegensatz gegen die oberflächliche und atomistische Anschauung des Pelagianismus vom Sittlichen überhaupt, daher auch von der Sünde und von den natürlichen sittlichen Kräften des Menschen alles im Christentum, also auch das ganze sittliche Leben, auf die göttliche Gnade und auf den Glauben gegründet. Und von der äußerlich erkennbaren, hierarchisch verfaßten Kirche unterschied er die unsichtbare Gemeinschaft der Heiligen als diejenige Kirche, welcher die göttlichen Verheißungen gelten und durch welche die göttlichen Gnadengaben vermittelt werden. Allein er that dies in einem Sinne und Zusammenhange, welcher es ihm möglich macht, in den vulgären Katholicismus umzubiegen. Auch für ihn ist der Glaube nicht das Vertrauen des Herzens, welches die gegenwärtige Gnadengesinnung Gottes erfaßt, sondern er ist für sich allein das Fürwahrhalten der Offenbarungslehre. Grund der Gerechtigkeit vor Gott aber wird er erst in seiner Bethätigung vermittels der Hoffnung durch die Liebe, welche auf das höchste Gut der Gottesgemeinschaft gerichtet allein wahre Sittlichkeit begründen kann, und das Hauptwerk der Gnade ist die magische Einflößung dieser Liebe oder die Rechtfertigung im Sinne einer Gerechtmachung, infolge deren der Mensch gerechte Werke zu leisten, auch die überpflichtmäßigen Ratschläge mönchischer Askese zu befolgen und so die Seligkeit sich zu verdienen vermag, ohne doch jemals auf Erden seines Heiles gewiß zu sein. Die Gemeinschaft der Heiligen aber besteht, wie Augustin gegen den Donatismus geltend macht, lediglich innerhalb der katholischen, vom Episkopat und römischen Primat regierten, Kirche und nur auf Grund der durch letztere verwalteten Sakramente, welche mit einer von der Würdigkeit des Spenders unabhängigen Kraft die Einflößung der Gerechtigkeit herbeiführen. Daher wird denn auch nicht nur mit der Gemeinschaft der Heiligen sondern auch mit dem hierarchischen Kirchenorganismus von Augustinus das Reich Gottes identifizirt, und vom Staate verlangt, daß er, wenn er nicht ein Reich des Bösen sein will, sich unbedingt dieser Kirche unterzuordnen hat.

So hat die werkgerechte, mönchische und hierarchische Richtung des Katholicismus durch Augustinus thatsächlich nur tiefere Grundlagen und damit neue Befestigung erhalten. Die oppositionellen Bestrebungen des Jovinian gegen das Mönchtum, des Helvidius gegen Ueberschätzung der Ehelosigkeit, des Vigilantius gegen die Fastengesetze blieben gänzlich erfolglos. Vielmehr wurden Augustins ethische Anschauungen von der kirchlichen Theologie aufgenommen. Ganz vollständig finden sie sich in der von Gregor d. Gr. unter dem Titel **Moralia** verfaßten praktischen Erklärung des Buches Hiob. Und grundlegend bleiben sie auch für die Ethik der scholastischen Theologie und der späteren römischen Kirche. Nur mußte es sich freilich zeigen, daß die absolute Prädestinationslehre Augustins samt den dazu konsequent führenden Prämissen mit den von Augustin selbst vertretenen und nach ihm weiter ausgebildeten mönchischen und hierarchischen Grundsätzen nicht wirklich auf die Dauer sich vereinigen ließ. Und so ließ man diese Elemente, obschon nicht bloß der Pelagianismus sondern auch der vermittelnde Semipelagianismus zu Gunsten des Augustinismus formell abgewiesen blieb, doch in semipelagianischer Richtung fallen. Auch wurde wieder die Neigung zu einer atomistischen, die einzelnen Handlungen für sich betreffenden ethischen Grundanschauung begünstigt durch das sich mächtig entwickelnde Institut des Beichtstuhls, welches seit dem 7. und 8. Jahrhundert die reiche Litteratur der kirchlichen Strafgesetzbücher (libri poenitentiales) und damit eine kasuistische Form der Ethik hervorrief. Unter den wenigen daneben hervortretenden mehr systematischen ethischen Schriften sind diejenigen von Alkuin (**de virtutibus et vitiis und de animae ratione**) hervorzuheben.

3. Das Zeitalter der **Scholastik** ließ darin schon in seinem Beginn die ersten Bearbeitungen der Ethik als einer besonderen Wissenschaft unter diesem Namen hervorgehen: Schriften mehr philosophischer als theologischer Art von Hildebert von Tours (**philosophia moralis de honesto et utili**) und von Abälard (**Ethica oder scito te ipsum**). Grundlegend aber für die weitere scholastische Ethik wurde erst die Arbeit des Petrus Lombardus, nämlich der ethische Teil seines dogmatischen Hauptwerkes, der Sentenzen; da behandelt er im II. Buch die Freiheit, die Tugend, die Sünde, den Willen, die sieben Hauptsünden, die Sünde wider den heiligen Geist, dann im III. Buch die theologischen Tugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung, die hier wie schon von Augustin ziemlich äußerlich daneben gestellten vier Kardinaltugenden, die sieben Gaben des hl. Geistes, den Zusammenhang der Tugenden, die zehn Gebote und den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium. In

Digitized by Google

dieser Behandlungsweise, auch in den einzelnen Kategorien, findet der Lombarde viele Nachahmer, unter welchen Thomas von Aquino weitaus der Bedeutendste ist. Mannigfachen ethischen Stoff hat derselbe gegeben in seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles, im Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden und in mehreren einzelnen Abhandlungen. Ganz systematisch hat er aber den Gegenstand behandelt im II. Teil seiner **Summa**, dessen erste Abteilung (**de virtute in genere**) die allgemeinen ethischen Probleme, besonders die Bestimmung und sittliche Anlage des Menschen sowie die objektiven Prinzipien der Sittlichkeit, Gesetz und Gnade, erörtert, die zweite (**de virtutibus in specie**) darauf als spezielle Sittenlehre die verschiedenen Klassen der Tugenden, die dazu wirksamen sieben Geistesgaben, die aus ihnen hervorgehenden acht Seligkeiten und die Arten der entgegengesetzten Sünden untersucht. Das Begriffsthema und die Grundlage dieses in seiner Art großartigen Systems ist Aristotelisch, der Aufbau enthält durchaus die Ethik des Augustinus. Von den Grundanschauungen der letzteren aus wird auch als höchstes sittliches Ziel die Anschauung Gottes bestimmt, das beschauliche Leben daher höher als das thätige gestellt, die Überordnung der Ratschläge, besonders der drei im Mönchtum verwirklichten, über die Gebote gelehrt und die Frage, ob das sittlich Gute darum gut sei, weil Gott es geboten habe, oder darum geboten wäre, weil es gut sei, im letzteren Sinne entschieden. Zu Thomas trat auch auf diesem Gebiete in einen gewissen Gegensatz Duns Scotus (**quaest.** 4, 49), insofern er für das Sittliche nicht sowohl wie jener die der Vernunft erkennbare innere Notwendigkeit als vielmehr die göttliche und menschliche Willensfreiheit in ganz abstraktem Sinne betonte, daher er zur Ableitung des sittlich Guten aus der reinen göttlichen Willkür und zur pelagianisierenden Anschauungen von den natürlichen sittlichen Kräften des Menschen kam. Aber die Thomistische Ethik blieb doch die herrschende, daher die Popularisierung derselben durch Antoninus, Erzbischof von Florenz (**summa theologica** 1456) weite Verbreitung fand.

Mit der scholastischen Ethik stand diejenige der mittelalterlichen Mystik im allgemeinen nicht in gegensätzlichem sondern in engem verwandtschaftlichen Verhältnis. Beide knüpfen an Augustinus an und sind von neuplatonischen Gedanken, wie sie durch diesen, durch Pseudo-Dionysius Areopagita und durch Scotus Erigena verbreitet wurden, beeinflußt, daher beide zu einem unethischen Gottesbegriff neigen. Beide stehen, abgesehen von einigen ganz pantheistisch und häretisch gemischten Formen der Mystik, im Dienste der römischen päpstlichen Kirche. Beide werden besonders in den Bettelorden gepflegt. Ja sie werden, wie von Hugo v. St. Viktor, mit einander verschmolzen, oder, auch persönlich miteinander verbunden, wie von Meister Eckhart, der sich in seinen lateinischen Schriften als Scholastiker, in den deutschen als Mystiker beweist. Und nicht nur hier, sondern auch da, wo die Vertreter der Mystik die scholastische Dialektik zurückstellen, wie es seitens Taulers, des Thomas von Kempen und anderer geschieht, ist jene nur die populäre, erbauliche Ausführung des Gedankens, welcher die Spitze des scholastischen Systems bildet. Das ist die Vorstellung, daß das über christlichen Glauben, christliche Sittlichkeit und Wissenschaft hinausführende höchste Ziel des Menschen diejenige Art seiner Einigung mit Gott als dem Unendlichen ist, welche durch Ablösung vom Endlichen und Negation des eigenen Ich gewonnen und durch weltflüchtige Kontemplation und mönchische Askese vorbereitet wird. Nur in der praktisch frommen Verinnerlichung des religiös sittlichen Lebens durch die Mystik lag gegenüber der Veräußerlichung desselben im vulgären Katholicismus auf dem Gebiete der Ethik eine Vorbereitung der Reformation.

4. Indem die **Reformation** des 16. Jahrhunderts als Kern aller christlichen Wahrheit die selige Erfahrung der Rechtfertigung durch den Glauben, als entsprechende Norm der christlichen Lehre die heilige Schrift und als Wesen der Kirche die durch Wort Gottes und Sakramente geeinte Gemeinschaft der Gläubigen zur Geltung brachte, hat sie von diesen hier im engen Zusammenhange mit einander stehenden Prinzipien aus auch die Reinigung der christlichen Sittenlehre von den im Katholicismus eingetretenen Trübungen herbeigeführt. — Der Glaube wurde nun aus einem Führwahrhalten der Kirchenlehre, das zur Rechtfertigung einer Ergänzung durch die guten Werke bedarf, zu einem bußfertigen, seligen Vertrauen auf den in Christus als heilige Liebe, also als Inbegriff alles Guten, offenbarten Gott und damit zur sittlich triebkräftigen einheitlichen Wurzel des ganzen christlichen Lebens. Damit wird ebenso sehr die Vorstellung des Katholicismus von einer ganz magischen Begründung der christlichen Sittlichkeit als die Gesetzlichkeit, Äußerlichkeit, Vereinzelung und Werkgerechtigkeit, in welcher dieselbe dort erfaßt und betrieben wird, beseitigt. Sittliche Erkenntnisquelle wird nun statt der äußerlichen Satzung das in der heiligen Schrift urkundlich bezeugte christliche Lebensideal, so wie es von dem durch den

Digitized by Google

Glaube erneuerten christlichen Gewissen angeeignet und frei individuell gestaltet wird. Für jeden Christen gilt daher jetzt die unbedingte Forderung, die höchste sittliche Vollkommenheit je nach seiner persönlichen Eigenart und beruflichen Stellung zu erstreben. Der Unterschied einer niederen und höheren Sittlichkeit, die Empfehlung des asketisch mönchischen Lebens, die Verdienstlichkeit irgend welcher besonderen Leistungen fällt fort. Die sittliche Bedeutung des irdischen Berufs und der weltlichen Arbeit auch auf dem Gebiet von Handel und Wandel, Lehre und Wesen, Kunst und Wissenschaft, sowie auch diejenige der menschlichen Gemeinschaftsformen, besonders der Ehe und Familie, des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft wird anerkannt. Daher wird eine Unterwerfung der letzteren unter den äußeren Organismus der Kirche verworfen, zumal, da letzterer nicht zum Wesen der Kirche gerechnet, dieselbe mit dem Reiche Gottes wohl in centralen Zusammenhang gebracht aber nicht identifiziert und allen Gläubigen das allgemeine Priestertum zuerkannt wird. So konnten, wie Dorner bemerkt, die ethischen Grundbegriffe des Gesetzes, der Tugend und des höchsten Gutes nun ihre christliche Umgestaltung erlangen.

Zu einer umfassenden Entwicklung dieser Anschauungen in einem besonderen System der Ethik ist keiner der Reformatoren gekommen. Luther hat dieselben häufig in ihrer prinzipiellen Allgemeinheit und mit starker Hervorhebung der religiösen Seite zum Ausdruck gebracht. Wichtige ethische Grundgedanken enthält seine Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen 1520. Nähere Ausführungen über einzelne ethische Gegenstände giebt er im Katechismus in der Behandlung des Dekalog, ferner fragmentarisch in Predigten, Schriftauslegungen (Bergpredigt 1532) und kleineren Abhandlungen, von denen hervorzuheben sind: über den Wucher 1519, Sermon von guten Werken 1520, über den Gehorsam gegen die Obrigkeit, 1521, über die Ehe 1522, über den Kriegsdienst 1526, über die geistlichen Gelübde 1530, wider die Antinomer 1539. Eine systematisch wissenschaftliche Behandlung des spezifisch Ethischen überläßt Luther infolge des ganz vorwiegend religiösen Grundzuges seiner Persönlichkeit im Grunde der von ihm nicht betriebenen philosophischen Ethik, welcher er die Lehre vom Gesetz und von den guten Werken zuweist, während die davon scharf unterschiedene theologische Ethik sich ganz auf die Gnade gründen soll. — Mehr besonderes ethisches Interesse hat Melanchthon; das zeigt schon die ethisch-praktische Haltung seines dogmatischen Hauptwerkes, der loci. Auch hat er akademische Vorlesungen über biblische Bücher vorwiegend ethischen Inhalts, wie die Proverbien, gerne gehalten und einzelne Abhandlungen über den Eid, die Ehe, die Obrigkeit u. a. geschrieben. Systematisch hat er aber nur die philosophische Ethik behandelt in der Zeit, in welcher er zur Philosophie und besonders zu Aristoteles wieder mehr zurückkehrte. Nach der Abfassung von Kommentaren zur Nikomachischen Ethik des Letzteren und zum I. Teil seiner Politik veröffentlichte er 1538 seine epitome philosophiae moralis und später eine weitere Ausführung unter dem Titel: ethicae doctrinae elementa 1550. Diese philosophische Ethik betrachtete Melanchthon als dasjenige, wodurch am engsten die Philosophie mit dem Christentum zusammenhänge. Sie habe nämlich, meint er, das natürliche Gesetz zu behandeln, und auch dieses sei göttlichen Ursprungs, es enthalte denjenigen Teil der göttlichen Offenbarung, welcher sich auf die äußeren Handlungen beziehe, daher müsse es mit dem Dekalog zusammenfallen, insoweit sich letzterer auf solche Handlungen beziehe. Da aber das Ethische nach Melanchthon seinen Grund in Gott hat und zwar nicht allein in seinem Willen sondern auch in seinem eigenen Wesen, so ist es nach ihm Sache der philosophischen Ethik auch Gottes Dasein und Beschaffenheit zu erkennen und zu begründen. Auf diese Weise hat Melanchthon für eine spezifisch theologische Ethik nicht genügenden Raum gelassen. Und das ist der wesentliche Grund davon, daß er nur von der philosophischen Ethik eine zusammenhängende systematische Darstellung gegeben hat. Die einer solchen gewidmeten genannten Schriften Melanchthons haben lange Zeit in der lutherischen Kirche die Grundlage des ethischen Unterrichts gebildet. In Kommentaren und Vorlesungen wurden sie weiter ausgeführt. Unter letzteren waren besonders beliebt die Vorträge, welche Viktorin Strigel in Leipzig nach Melanchthons epitome hielt und welche nach einem Heft aus dem Jahre 1567 später 1628 herausgegeben wurden. Aus Melanchthons Schule ist aber doch auch die erste Darstellung der christlichen Ethik hervorgegangen, wenn auch nicht unter diesem Titel, es ist die 1529 erschienene Schrift de virtute christiana libri tres von Thomas Venatorius. Derselbe betont, vielleicht unter dem Einfluß des damals noch in Nürnberg wirkenden Lukas Osiander, besonders stark die sittliche Energie des rechtfertigenden Glaubens. Aus diesem sucht er die ganze christliche Sittlichkeit abzuleiten, indem er dabei die vier antiken Kardinaltugenden durch Verbindung mit dem Glaubensprinzip zu christlichen Tugenden zu erheben sucht. So vortrefflich aber der Grundgedanke

Digitized by Google

dieser Schrift ist, so wenig ist die Durchführung desselben gelungen. Der systematische Zusammenhang ist mangelhaft und eine Vollständigkeit der Entwickelung ist dadurch abgeschnitten, daß im Anschluß an Gedanken Melanchthons das Gebiet des eigentlich christlichen Sittlichen auf die inneren Tugenden beschränkt und das äußere Handeln, besonders auch das Gemeinschaftsleben, der philosophischen Ethik zur Behandlung überlassen wird. Stärker kommt das christliche Handeln dann in den Schriften einiger anderen Schüler Melanchthons zur Geltung. David Chytraeus verfaßte eine ethische Schrift unter dem Titel: **regulae vitae oder virtutum descriptiones in praecepta decalogi distributae** 1555, in welcher im Anschluß an die Katechismusform als „die Urform der evangelischen Ethik" (Dorner) der Dekalog für die Darstellung der christlichen Sittlichkeit zu Grunde gelegt, der Gegenstand aber trocken und dürftig behandelt wird. Reicheren Stoff giebt ein anderer Schüler Melanchthons, der zum erstenmal in der protestantischen Theologie den Namen der Ethik gebraucht, P. v. Eitzen in seiner Schrift **ethicae doctrinae libri IV in usum studiosae juventutis**, Wittenberg 1572. An einer systematischen Gliederung fehlt es aber auch hier. Das Buch ist, abgesehen von einigen einleitenden und abschließenden Ausführungen noch nichts weiter als eine Auslegung des Dekalogs, aus welchem alle Tugenden und Pflichten abgeleitet werden. Dabei wird die lutherische Zählung der Gebote zu Grunde gelegt. Die Auslegung der ersten Tafel mit den drei ersten Geboten behandelt den **cultus dei** und enthält auch Ausführungen über das Gebet und über die Pflichten gegen die Kirche, diejenige der zweiten Tafel mit den übrigen Geboten führt die Pflichten der Nächstenliebe aus. Beim vierten Gebot wird über Familie, Erziehung, Schule, Staat und Obrigkeit gehandelt, beim fünften über Mäßigkeit, Leibespflege und das Recht der Todesstrafe, besonders auch an Häretikern, beim sechsten über Ehe und Keuschheit, beim siebenten über Eigentum und Gütergemeinschaft mit Beziehung auf sozialistische Ideen der Anabaptisten, beim achten von der Ehre. — Den Übergang von der lutherischen Ethik zur reformierten macht eine etwas frühere Schrift des Dänen Nikolaus Hemming, der als ein treuer Schüler Melanchthons in der letzten Zeit seines Lebens durch die Verlästerungen seines Lehrers seitens der Hyperlutheraner veranlaßt wurde, sich dem Calvinismus zuzuneigen. Schon sein **Enchiridion theologicum** vom Jahre 1577 hat fast mehr reformiertes als lutherisches Gepräge. Es behandelt im ersten Teil den Prozeß der Bekehrung, im zweiten die christliche Frömmigkeit und Werkthätigkeit mit freierer Benützung des Dekalogs, im dritten die kirchliche Gemeinschaft und Anstalt, endlich im vierten den Staat und die Familie. Ist also die Anlage des Buches im Ganzen verhältnismäßig systematisch, so ist doch die Gliederung und Entwicklung im einzelnen noch recht unvollkommen.

5. Mit dieser Melanchthonschen Schule der lutherischen Kirche hatte die reformierte Theologie, so scharf dieselbe jener in der Frage der menschlichen Willensfreiheit gegenübersteht, doch ein hervorragendes ethisches Interesse gemeinsam. Die Prädestinationslehre der Reformierten schließt dieses keineswegs aus. „Der Augenschein zeigt, daß sie auf theoretischem und praktischem Gebiete lange ethisch produktiver gewesen sind als im Ganzen die lutherische Kirche. Die Leugnung des Wahlvermögens ist noch nicht Leugnung einer sittlichen Kraft; in der Liebe zu Gottes Ehre kann Freiheit und Notwendigkeit geeinigt sein und der seiner Erwählung gewisse kann um so getroster die Hand an das sittliche Werk legen" (Dorner). Der etwas stärkere ethische Grundzug der reformierten Theologie drückt sich bereits in einer etwas verschiedenen Fassung der tiefsten Wurzel aller christlichen Sittlichkeit aus. Beiderseits ist dies wohl der rechtfertigende Glaube. Aber während derselbe auf lutherischer Seite, wenn auch als ein mächtig thätig Ding, doch wesentlich rein religiös und nur als Quelle des Sittlichen gefaßt wird, ist er nach reformierter Anschauung zugleich selbst schon eine Bekehrung von der Sünde zum gottgewollten Leben, also etwas ethisches. Gerade die hieraus hervorgehende stärkere Betonung der ethischen Aktivität des Menschen führt die reformierte Theologie dazu, die Prädestinationslehre als Schutzwehr gegen alle daraus etwa sich ergebenden pelagianisierenden Neigungen zu gebrauchen. „Sieht man aber genauer zu, so hatte die lutherische Konfession mehr Anlage für das darstellende Handeln (Kunst, Hymnologie, Kultus, Wissenschaft), die reformierte mehr für das wirksame, sowohl das reinigende (Kirchenzucht u. s. f.), als das verbreitende (Märtyrertum, Heiden- und Juden-Mission, Organisierung der Gemeinde, protestantische Staatskunst); wiederum die lutherische Konfession hatte ihre Stärke in der Sphäre des Ethischen im absoluten Verhältnis (dem Religiösen) sowie sie auch in den dem Gemüt näher liegenden Sphären des Hauses, der Ehe und Familie, in welchen Reflexion etwas fremdes ist, glücklicher und gestaltungskräftiger war. Was die Kirche anlangt, so umfaßt die lutherische Kirchlichkeit unmittelbar die ganze Christenheit oder den Leib des Herrn in innerlicher Weite und Freude des

Digitized by Google

Herzens, aber kümmerte sich in diesem Genuß, den sie immer gleich haben zu können meint, weniger um die Empirie und deren christlich-ethische Umgestaltung; und wo der Sinn für reale Kirchengestaltungen ihr erwachte, da lag ihr näher, von der Kirche als Einheit ausgehend, an Organisierung und reale Gemeinschaft unter den Gliedern der Christenheit zu denken, als von unten aufbauend, wie die reformierte Konfession, die Kirche erst aus den Gemeinden resultieren zu lassen; sie hatte also mehr ursprünglich den Geist der Katholicität und Union in sich, aber gab ihm weniger praktische Folge, weil ihr frommes Gemütsleben das zu seiner Seligkeit nicht zu bedürfen, sondern Gott überlassen zu können meinte, während die reformierte Konfession den Widerspruch der Wirklichkeit mit dem Reiche des Glaubens nicht erträgt und die Katholicität und Union praktisch zum Zielpunkt ihres von Stufe zu Stufe fortschreitenden kirchlichen Gemeindelebens macht" (Dorner). Der damit bezeichnete Grundzug der reformierten Sittenlehre läßt sich auch in den ethischen Anschauungen Zwinglis erkennen, wie er sie in Verbindung mit seinen religiösen besonders in seiner Schrift **commentarius de vera et falsa religione** ausgeführt hat. Manches ist aber Zwingli im Unterschiede von Calvin auf ethischem Gebiet eigentümlich, so seine Auffassung der Kirche als einer zugleich religiösen und bürgerlichen Gemeinde, woraus sich eine starke Abhängigkeit des kirchlichen Lebens von der bürgerlichen Ordnung ergab, in Verbindung damit auch sein nationaler Patriotismus, ferner die fröhliche klare und humane Art seiner christlichen Frömmigkeit. In den allgemeinen ethischen Grundanschauungen stimmt jedoch mit Zwingli im wesentlichen Calvin überein. Seine Ethik ist besonders seinem dogmatischen Hauptwerk **institutio religionis christianae** zu entnehmen, namentlich dem dritten Buch Kap. 6ff. Bezeichnend für Calvins theologische Eigenart ist es, daß er als Ausgangspunkt für seine sittlichen Lehren die Stelle Rö 12, 1 nimmt, indem er hiernach das ganze christliche Leben als Gottesdienst faßt. Solcher wahre Gottesdienst besteht nach Calvin darin, daß der Christ, um allein der Ehre Gottes zu dienen, sich ihm selbst als Opfer darbringt in Selbstverleugnung. Und diese Selbstverleugnung gliedert er dann weiter im Anschluß an die Mahnung des Titusbriefes, mäßig, gerecht und gottselig zu leben (Ti 2, 12), indem er sie in Beziehung auf den Christen selbst als Mäßigkeit, auf den Nächsten als Gerechtigkeit und auf Gott als Gottseligkeit faßt. Unter den von da weiter abgeleiteten Tugenden wird die christliche Tapferkeit besonders betont, während die Bedeutung der Liebe für die christliche Sittlichkeit nicht zu ihrem Rechte kommt. Zur Welt will Calvin ein positives Verhältnis festhalten, die Bedeutung des weltlichen Berufes betont er sogar aufs entschiedenste und selbst das Recht des Genusses spricht er dem Christen zu. Aber die Ableitung der Sittlichkeit aus der Selbstverleugnung giebt seiner Ethik einen gewissen negativen asketischen Zug, mit dem sich theokratische Anschauungen verbinden. Beide Eigentümlichkeiten der Calvinischen Ethik haben aber eine relative geschichtliche Berechtigung. Denn nicht nur in Genf sondern weit und breit gerade auch im Gebiete des Luthertums war der Protestantismus in Gefahr, sich in sittliche Laxheit zu verirren und ein unselbstständiges Werkzeug der Politik zu werden. Zur Beseitigung dieser Gefahr mitgewirkt zu haben, ist Calvins unbestreitbares Verdienst. — Auf dem Boden der reformierten Kirche ist dann die erste Schrift, welche ein ziemlich vollständiges System der gesammten christlichen Ethik dargestellt hat, die **ethices christiana** von Lambert Danäus 1577 erwachsen. Im Gegensatz gegen die philosophische Ethik, welche es unsicher lasse, ob das Gute objektive Wirklichkeit sei und nur irdische Wohlfahrt als höchstes Gut aufstelle, gebraucht er als hauptsächliche Quellen der christlichen Sittenlehre die hl. Schrift und das christliche Gewissen; doch wird namentlich für anthropologische Untersuchungen auch die alte Philosophie besonders die des Aristoteles verwendet und für Begriffsformen selbst die Scholastik, deren sachliche Richtung entschieden bekämpft wird. In den interessanten Untersuchungen des ersten grundlegenden Teils wird als subjektives Prinzip des Guten der menschliche Wille bestimmt, als objektives der Wille Gottes, der bei der erfahrungsmäßigen sittlichen Depravation der Menschen an den ersteren nicht nur Forderungen stellen, sondern ihn wirksam leiten müsse, als Ziel des Guten die Verherrlichung der göttlichen Ehre. Im zweiten Buch werden dann die sittlichen Vorschriften im Anschluß an den Dekalog nach reformierter Zählung abgehandelt, wobei scharfe Kirchenzucht und Todesstrafe für die Ketzer gefordert wird. Darauf folgen im dritten Buch einzelne Definitionen von Tugenden und Lastern. Hatte Danäus auf diese Weise den christlichen Charakter der Ethik zur Geltung gebracht, so wollte ein anderer reformierter Theologe Bartholomäus Keckermann in seinem **systema ethicae** 1577 wieder nur eine philosophische Ethik geben. Er behauptet nämlich geradezu, eine besondere christliche oder theologische Ethik könne es überhaupt nicht geben. Die Theologie habe es nur mit dem nach Gottes Ebenbild herzustellenden inneren Menschen und mit dem göttlichen Heil zu

Digitized by Google

thun, das dem Menschen den Eingang in das jenseitige ewige Leben ermögliche. Die Ethik dagegen habe die äußeren Sitten und Handlungen der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft zu behandeln, beziehe sich also auch nur auf das diesseitige Leben; ihr Subjekt sei der vir probus bonus ac honestus, nicht, wie in der Theologie, der vir pius et religiosus; daher sei für die Ethik auch die alte Philosophie zu benutzen, und dieselbe sei neben Ökonomik und Politik ein Teil der praktischen Philosophie. Dagegen teilte der reformierte Theologe Polanus in Basel im Anschluß an den Gedanken des Philosophen Petrus Ramus in seinem syntagma theologiae 1610 der lehrhaften Theologie zwei Teile zu, die Glaubenslehre und Sittenlehre, welche durch ihre Begründung auf das Apostolicum einerseits, den Dekalog andrerseits sich unterscheiden, aber im Prinzip des wahren geistigen Kultus ihre Einheit haben sollten. Noch ausdrücklicher wurde Keckermanns Standpunkt bekämpft durch den streng puritanischen Theologen Amesius in Holland und England. In seiner medulla theologiae 1530 erklärte er, da im natürlichen Menschen nur ganz geringe Reste sittlicher Erkenntnis übrig seien, müsse alle heidnische Moral völlig verworfen und die Ethik nur als eine eigentlich theologische von der christlichen Offenbarung ausgehende betrieben werden. Einen Mittelweg zwischen den beiden entgegengesetzten Anschauungen schlug dagegen wieder der reformierte Theologe Baläus ein in seinem compendium ethicae Aristotelicae 1620, indem er die Ethik des Aristoteles zu Grunde legte aber von christlichen Gesichtspunkten aus kritisierte und umgestaltete. Von ähnlicher Richtung wie Baläus aber origineller als alle zuletzt genannten Ethiker ist der Theologe der Akademie von Saumur, Amyraud. In seiner Schrift la morale chretienne 1652 in 6 Bänden sucht er durch eine geschichtliche Betrachtung die natürliche und die christliche Sittlichkeit in ein richtiges Verhältnis zu setzen, indem er die Moral der reinen Menschennatur, des Heidentums, des Judentums und des Christentums als vier Stufen einer Entwicklung betrachtet. Die meisten reformierten Ethiker schlossen sich aber an Amesius an, indem sie in steifem Formalismus monotone Ausführungen des Dekalogs wiederholten. Die gesetzliche Richtung, welche dadurch die reformierte Ethik nahm, führte trotz Calvins früherem Widerspruch auch hier in analoger Weise wie es in der katholischen Scholastik geschehen war, zur Kasuistik, nur, daß sie hier mehr der Selbstprüfung der Gemeindeglieder dienen sollte; besonders bekannt war unter den Bearbeitungen derselben die theologia casuum des Jos. Alstedt 1621.

6. Auch in der katholischen Kirche kam die Kasuistik zu neuer Blüte in der Ethik derjenigen, welche die Träger der Kontrareformation waren, der Jesuiten (s. d. A.). Durch den obersten Zweck ihrer Thätigkeit, das Bestreben, die katholische Kirche um jeden Preis zu retten und als Mittel dafür die Macht des Papsttums sowie den Einfluß ihres Ordens zu mehren, ist auch ihre Ethik bestimmt, welche sie eifrig pflegten, um sie in der praktischen Gewissensberatung, besonders im Beichtstuhl zu verwerten. Zu den bedeutendsten ethischen Schriften der Jesuiten gehören die des Spaniers Toletus † 1596, des Thomas Sanchez, des Antonio de Escobar, die medulla casuum conscientiae des Deutschen Busenbaum (seit 1645 in 50 Aufl.); an diesen schließt sich an das compendium theologiae moralis des Alphons Liguori, und an letztere Schrift das sehr verbreitete Moralkompendium des Pater Gury. Für die Mitglieder des Ordens selbst ergiebt sich aus ihrem Zweck, die Macht der Kirche zu erhöhen, die Forderung des blinden, kadaverartigen Gehorsams. Die jesuitische Gestaltung aber der allgemeinen christlichen Moral erhält ihre Richtung durch ihr Streben, ihre Gewissensberatung zu einer zugleich unentbehrlichen und beliebten zu machen. Ihrer Unentbehrlichkeit dient die außerordentlich fein ausgebildete Kasuistik, ihrer Beliebtheit die weitgehende Akkommodation an die menschlichen Schwächen durch möglichste Erleichterung der gewöhnlichen sittlichen Pflichten zu Gunsten einer desto strengeren Verpflichtung gegen die kirchliche Anstalt. Auf letzteren Zweck sind die bekannten jesuitischen Lehren des Probabilismus, von der intentio und von der reservatio mentalis berechnet. Die dadurch ermöglichte Leichtfertigkeit der jesuitischen Moral samt ihrer damit verbundenen pelagianisierenden Richtung wurde auch innerhalb der katholischen Kirche bekämpft durch die Dominikaner, dann schärfer durch den Jansenismus, der gegenüber der jesuitischen Veräußerlichung des sittlichen Lebens auf dessen einheitliche Wurzel zurückging, auf die Liebe zu Gott und seinem heiligen Leben als eine tiefbegründete Grundstimmung, welche nicht durch Gesetze befohlen, sondern nur durch Gottes Gnadenwirkung auf den entgegenstehenden menschlichen Willen dem Herzen eingepflanzt werden könne. Diese Gedanken wurden im Anschluß an Jansens hinterlassene Schrift Augustinus ausgeführt in Pascals Gedanken über Religion, den zahlreichen volkstümlichen Schriften des Pierre Nicol († 1694) und den moralischen Reflexionen des

Digitized by Google

Pater Quesnel 1671 ff. Hier überall findet sich religiöse Wärme und sittliche Kraft zum Ausdruck gebracht. Aber Mangel an Verständnis für die paulinische Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben und die hieraus hervorgehende Vermischung von Rechtfertigung und Heiligung läßt es zu keiner Freudigkeit des Versöhnungsglaubens kommen. Und daher konnte eine weltflüchtige Mystik und trübselige Askese, ja eine grausame Selbstpeinigung in jenen Jansenistischen Kreisen Eingang finden. Noch schwärmerischer ist die verwandte asketische Mystik des sog. Quietismus, der von dem Spanier Michael de Molinos (s. d. A.) begründet wurde. In seiner Schrift **guida spirituale** (geistlicher Wegweiser) erneuerte er im wesentlichen nur die Ethik des Dionysios Areopagita, wonach die höchste Sittlichkeit in dem Streben besteht, durch innerliche Ertötung, durch Ablösung von aller irdischen Stofflichkeit und selbst von allem Denken, durch absolute Passivität, zum Anschauen Gottes zu gelangen. In einigen vornehmen Kreisen Frankreichs gewann diese Lehre Anhang und durch die ekstatische Frau von Guyon, † 1717, wurde sie noch weiter übertrieben. Die Jesuiten erkannten aber die Gefährlichkeit dieser Lehre für das kirchliche Beichtinstitut und setzten die Verurteilung des Molinos durch. Selbst die vermittelnde und mildernde Gestalt, welche diesem Quietismus der Erzbischof Fénelon gab, wurde nicht geduldet. Die jesuitische Moral errang in der katholischen Kirche überall den Sieg.

7. Aber auch in der protestantischen Kirche bildete sich ein Seitenstück zum Jesuitismus in dem Orthodoxismus, der statt des lebendigen Glaubens die Korrektheit der dogmatischen Schulmeinung betonte und damit den Zusammenhang zwischen der Glaubens- und Lebensgerechtigkeit verdunkelte, so daß sich unter seiner Herrschaft in den Kreisen der Theologen unduldsame Streitsucht und in allen Ständen des Volks Verwilderung der Sitten ausbreiten konnte. Von einer sittlichen Gegenwirkung gegen letztere durch die nun auch in der lutherischen Theologie, hier für den Beichtstuhl berechnete, geistlose Kasuistik, z. B. in dem **tractatus** des Wittenberger Theologen Balduin 1628 oder in der **introductio in theol. casuisticam** des Olearius in Leipzig 1694, konnte nicht die Rede sein. Innerlicher war freilich die Asketik geartet, die in beiden protestantischen Konfessionen eifrig gepflegt wurde. Aus der lutherischen Theologie sind unter den litterarischen Vertretern derselben Weigel, Valentin Andreä, Joh. Arndt, aus der reformierten Gisb. Voetius, † 1676, Tossanus, Campegius Vitringa, Herm. Witsius, La Placette, Bened. Pictet (**morale chrétienne** 1695) von Roques (**le vrai pietisme**) hervorzuheben. Die Bedeutung ihrer Schriften für die Ethik ist aber beschränkt, da hier das positive Verhältnis des Christen zur natürlichen Welt nicht zur Geltung kommt und eine wissenschaftliche systematische Erkenntnis gar nicht oder nur wenig, am ehesten noch von Vitringa, erstrebt wird.

Eine wissenschaftliche selbstständige Bearbeitung der Ethik wurde in der lutherischen Kirche, nachdem diese längere Zeit vernachlässigt und mit der Dogmatik verschmolzen worden war, erst wieder durch des Helmstedter Theologen Georg Calixt (s. d. A. Bd. III S. 643) Schrift **epitome theologiae moralis** 1634 angeregt. Er wollte die Eigentümlichkeit der Moral gegenüber der Dogmatik und zugleich die Notwendigkeit eines organischen Fortschreitens von dieser zu der ersteren geltend machen, indem er in der Moral das christliche Leben als Bewahrung des gewonnenen Heils, als Aufrechthaltung des erlangten Gnadenstandes gegenüber den Gefahren eines Verlustes beschrieb, was ihm seitens der Orthodoxie den unbegründeten Vorwurf zuzog, er hätte in katholisierender Weise die Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit behauptet. Von der philosophischen Ethik hatte er die theologische durch die bezeichnete Fassung ihrer Aufgabe scharf unterschieden. Doch ging er von der Beschreibung des Wiedergeborenen als des eigentlichen Subjekts der christlichen Moral durch anthropologische Untersuchungen auf die Ausprägung des neben dem positiven Gesetz gleichfalls als ewige Gottesordnung anerkannten Naturgesetzes im Gewissen und im natürlichen Recht zurück, ohne doch bei seiner Behandlung der Moral als der Lehre von der Heiligung für jene systematische Vollständigkeit erweisen zu können. In größerem Umfange ist solche in dem aus seiner Schule hervorgegangenen **enchiridion theologiae moralis** 1662 und **compendium theologiae moralis** 1698 von Joh. Konr. Dürr zu finden. Andere Nachfolger von Calixt sind Theod. Maier, Heinr. Rixner, Joh. Andr. Schmid, während das ethische Lehrbuch von Baier 1698 mehr in den traditionellen Geleisen der Orthodoxie sich bewegte.

Neue noch kräftigere Impulse als Calixt gab für die christliche Ethik nach der praktischen Seite hin wohl der Pietismus (s. d. A.), indem er gegenüber dem toten Orthodoxismus mit Recht die sittliche Fruchtbarkeit des christlichen Glaubens geltend machte, die Pflicht des Christen, stets vor Gottes Augen zu wandeln und alle Lebensmomente ihm zu weihen betont und daher die Berechtigung des bloß Erlaubten bestritt. Die Einwirkung

Digitized by Google

dieser Gedanken auf die orthodoxe Theologie stellt sich dar in den **institutiones theologiae moralis** 1712 von Buddeus. Aber der Pietismus selbst leistete wissenschaftlich für die Ethik nur wenig. Und mit jenen praktischen Vorzügen verband sich gegenüber allem weltlichen, ja allem, was sich nicht auf das Heil der einzelnen Seele bezieht, eine in negativ asketischer Richtung ablehnende Stellung, welche auch einen ausgedehnten und nachhaltigen positiven Einfluß auf das praktische Leben verhinderte. Die Ausläufer der pietistischen Bewegung führten sogar zu unnatürlichen Verzerrungen des christlichen Lebens, welche die begreifliche Folge hatten, daß die Natur ihr Recht für das sittliche Gebiet nur um so stärker geltend machte, besonders da überhaupt durch die ganze bisherige Arbeit der theologischen Ethik das Verhältnis der christlichen Sittlichkeit zur natürlichen noch durchaus nicht klar gestellt war.

8. So kommt es nicht ohne relative geschichtliche Berechtigung zu einer Emanzipation der philosophischen Ethik von der theologischen. Zunächst überläßt man es noch der letzteren, denselben Inhalt zugleich positiv darzustellen, wobei man die Bedeutung des Christentums als eines ethischen Lebensprinzips verkennt, sucht aber selbst nur eine rein menschliche Sittlichkeitslehre aufzustellen. So bestimmt man als obersten moralischen Grundsatz die Förderung des Wohles der Gesellschaft (Hugo Grotius, **de jure pacis et belli**, Pufendorf), oder die Maxime: folge der Vernunft mit ihren eingeborenen Ideen (Schomer), oder die vernünftige Liebe anderer (Thomasius) oder endlich die Vorschrift, so zu handeln, daß die eigene Vollkommenheit und diejenige der anderen dadurch vermehrt wird (Wolf). Allmählich dringen diese Bestrebungen auch in die Theologie. Sigmund Jak. Baumgarten steht in seiner Schrift: Unterricht vom rechtmäßigen Verhalten des Christen oder theologische Moral 1738, noch ganz auf supranaturalistischem Standpunkt, giebt aber seiner christlichen Moral eine philosophische Grundlage. Mosheim in seiner umfangreichen „Sittenlehre der heil. Schrift" 1745—52 will positiv gläubig die biblische Lehre in populärer Form zur Darstellung bringen, läßt aber schon stark den Nachweis hervortreten, daß die christliche Sittenlehre der Vernunft und Natur entspreche. Bald gewinnt dann dieses Interesse an der Vernunftmäßigkeit des Sittlichen in der Theologie die Herrschaft. Und trotz des Widerspruchs, den vom biblischen Standpunkte aus Chr. Aug. Crusius (Kurzer Begriff der Moraltheologie 1772) und Fr. Reuß (**elementa theologiae moralis** 1767) erheben, breitet sich unter dem Einfluß des englischen Deismus und des französischen Materialismus auch in der deutschen Theologie ein ethischer Eudämonismus aus. Vertreter desselben sind u. a.: J. P. Müller, Lehrbuch der ganzen chr. Moral 1771, Gottfr. Leß, Handbuch der chr. Moral für Aufgeklärte 1777, Bahrdt, System der moralischen Religion 1787; eine ähnliche Richtung verfolgt auch J. D. Michaelis in seiner Moral vom J. 1792, während Reinhard in seinem System der chr. Moral 1788 ff. einen rationalen Supranaturalismus vertritt.

Auf neue Bahnen wurde dann die Moral erst durch J. Kant gewiesen, von dessen hierhergehörigen Schriften besonders hervorzuheben sind: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785, Kritik der prakt. Vernunft 1788, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre 1797, metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre 1797 (die beiden letzten Schriften zusammen als Metaphysik der Sitten). Es war die über alle Empirie hinausreichende, in ihr selbst begründete unbedingte Verbindlichkeit des Sittengesetzes, seine auch den Eindruck des Sternhimmels überragende Majestät, was Kant mit Energie und Wärme geltend machte. Dadurch wurde der herrschende Eudämonismus beseitigt und von da aus ergab sich für Kant auch eine weit tiefere Erkenntnis des Bösen als die Aufklärungsmoral sie besaß. Auch gegenüber jeder äußerlichen Aufstellung von sittlichen Autoritäten, seien es auch biblische, war Kant mit jenem Gedanken der selbsteigenen Majestät des Sittengesetzes im Rechte. Allein die Schroffheit, mit der er die Autonomie und die von jeder Neigung wie von jedem Zwecke unabhängige Unbedingheit der sittlichen Forderung vertrat, vernichtete auch die berechtigte Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion, welche letztere vielmehr nur ein Anhängsel der Moral wurde, führte zu einem von Schiller mit Recht verspotteten gesetzlichen Rigorismus und ließ es zu keinem rechten positiven Inhalt des Sittlichen kommen trotz des Versuchs, einen solchen durch die aus der Gemeingiltigkeit des Sittengesetzes abgeleitete Maxime zu gewinnen: handle so, daß du die andern Menschen als Zweck, nicht als Mittel betrachtest. Ungeachtet solcher Mängel fanden Kants moralische Grundgedanken in die Theologie seiner Zeit in weitem Umfange Eingang, nicht allein bei rationalistischen Ethikern wie Joh. Wilh. Schmid, K. Chr. Erh. Schmid, Joach. Sigm. Vogel, Sam. Gottl. Lange, Krug und Ammon, sondern auch bei Supranaturalisten, wie Stäudlin und Tiefstrunk. Einige aber wie der Tübinger Supranaturalist Flatt (Vorlesungen über christliche Moral 1823) modifizierten jene erheblich. Andere wie Ammon

Digitized by Google

und Stäudlin gaben den Kantschen Standpunkt gänzlich wieder auf. Und er verlor allmählich umsomehr wieder die Herrschaft, als die Philosophie selbst über ihn hinausführte. Besonders durch anthropologische Untersuchungen suchte die philosophische Schule von Fr. H. Jacobi und Fries die Ethik Kants weiterzubilden. Ihre Analyse der sittlichen Anlagen diente dem Nachweise, daß die Empfindungen des Schönen und Erhabenen es seien, aus denen die ethischen Ideen hervorgehen. So entstand die Gefahr einer subjektiven und ästhetischen Verflüchtigung des Sittlichen. Aber der starren Gesetzlichkeit der Kantischen Moral konnte man auf diesem Wege entgehen. Und in diesem Interesse schlossen sich jener Schule einige theologische Ethiker an wie de Wette, Chr. Sittenlehre 1829; Baumgarten-Crusius, Lehrb. der chr. Sittenlehre 1826; L. A. Kähler, chr. Sittenlehre I, 1833; Abriß der chr. Sittenlehre 1835. 37. Sicherer noch wies über Kant hinaus Fichte (Sittenlehre 1797 und 1812), welcher freilich zum Teil die Einseitigkeiten der Kantischen Philosophie übertrieb, aber eben damit auch ihre Überwindung vorbereitete, und doch auch schon in der ersten Periode seiner philosophischen Entwicklung dem Kantischen Rigorismus gegenüber Begeisterung für das Gute forderte und dann immer stärker auf den Glauben an eine sittliche Weltordnung die Sittlichkeit gründete, infolgedessen die letztere reicheren konkreten Inhalt gewann. Stärker noch tritt eine Rückwendung von dem Subjektivismus und Individualismus der Aufklärungszeit zur Anerkennung des Objektiven, womit sich „der Anknüpfungspunkt an die Religion für die Moral wieder vorbereitete“ (Dorner), in der Philosophie, auch in der Ethik Schellings und Hegels ein. Von des ersteren Schriften sind hier zu nennen: System des transcendentalen Idealismus 1800, Vorlesungen über das akad. Studium 1803, Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809. Schellings Grundgedanke ist der, daß der objektive Wille des Absoluten eine doppelte Reihe von Selbstoffenbarungen hat im Reiche der Natur und im Reiche des Geistes, und daß die Einheit des menschlichen Willens mit diesem objektiven Willen die Freiheit begründet, in deren Gewinnung der oberste sittliche Grundsatz verwirklicht wird: werde ein Wesen und höre auf nur Erscheinung zu sein. Das Gebiet der Sittlichkeit hat aber Schelling von dem des Rechts nicht unterschieden, daher er dem Staate eine einseitige hohe Stellung zuwies und eine eigentliche Sittenlehre zu geben sich nicht veranlaßt sah. Vielmehr fällt das Gewicht seines Interesses neben der Rechtslehre auf die Naturphilosophie, welche das Verdienst hatte, „eine höhere Auffassung der Natur und ihres Lebens verbreitet und dadurch dem christlich-ethischen Prinzip die bis dahin fehlende Weltseite oder Leiblichkeit vorgestellt und wissenschaftlich zugänglich gemacht zu haben“ (Dorner). Verwandt mit Schellings ethischen Grundgedanken sind diejenigen Hegels, von dessen bezüglichen Schriften besonders hervorzuheben sind: über die wissenschaftliche Behandlung des Naturrechts im krit. Journal f. Phil. 1802, s. Rechtsphilosophie 1821. Indem er Natur und Geist und die mannigfachen Stufen des geistigen Lebens nur als Momente einer zusammenhängenden Entwicklung faßt, findet er das Sittliche als Verwirklichung der allgemeinen Weltvernunft viel weniger im individuellen Recht und in der subjektiven Moralität als vielmehr in den Ordnungen des menschlichen Gemeinschaftslebens, besonders im Staate. Für die Kirche läßt dagegen seine Ethik keine sichere Stelle, da der Glaube nur als eine zu überschreitende unvollkommene Stufe des Denkens aufgefaßt wird. Indessen die Anerkennung einer der Religion und insbesondere dem Christentum zukommenden relativen Bedeutung bei Hegel hatte zur Folge, daß im Anschluß an ihn die Ethik nicht nur von Philosophen wie Michelet (System der philos. Moral) und v. Henning (Prinzipien der Ethik in histor. Entwicklung 1824), sondern auch von Theologen wie Batke (Von der menschl. Freiheit 1843), Marheineke (Chr. Moral 1847) und Daub (Chr. Moral 1840 ff.) bearbeitet wurde. — Verwandt mit Hegels Philosophie sind die in wunderlicher Sprache vorgetragenen ethischen Gedanken Karl. Chr. Krauses (System der Sittenlehre I, 1810); jedoch sucht er bei aller Anerkennung der objektiven Sittlichkeit in Recht, Staat und Geschichte der sittlichen Einzelpersönlichkeit gerechter zu werden und seine Stimmung ist mehr religiös, ohne daß er auf die theologische Ethik Einfluß gehabt hätte. Dagegen wird das sittliche Recht des Einzelnen völlig verneint von Arthur Schopenhauer, von dessen Schriften für die Ethik besonders in Betracht kommen: die Welt als Wille und Vorstellung 1819, 2. A. 1844, über den Willen in der Natur 1836, 2. A. 1854, die beiden Grundprobleme der Ethik 1841. Seine Grundgedanken sind, alles sei Wille zugleich als Welt der sinnlichen Erfahrung und der idealen Erkenntnis, der individuelle Wille aber sei nur eine von den stufenmäßig fortschreitenden Offenbarungen des unbewußten allgemeinen Willens der Natur, daher müsse der Mensch dem letzteren den eigenen Willen aufopfern im Selbstverlust, wie sich ein solcher vollziehe in Mitleid, Wohlwollen und Kontemplation.

Digitized by Google

Je unsicherer sich nun diese verschiedenen zum Teil sich widersprechenden metaphysischen Fundamentierungen der Ethik erweisen, desto näherliegend erschien der Versuch, dieselbe von allen metaphysischen Voraussetzungen unabhängig zu machen und sie vielmehr auf die realen sittlichen Thatsachen der Erfahrung zu begründen. Sehr energisch wurde dieser Versuch in der philosophischen Schule Herbarts († 1841) gemacht, vgl. Herbart, Allgem. praktische Philosophie 1808, Einleitung in die Philosophie 1813, Hartenstein, die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften 1844; Strümpell, Vorschule der Ethik 1844; Allihn, Grundlehren der allg. Ethik 1861; Seydel, Ethik oder Wissensch. vom Seinsollenden 1874. Nach Herbart ist die Ethik ein Teil der allgemeinen Ästhetik als die Lehre von derjenigen Kunst, welche im Unterschiede von den übrigen Künsten von jedem Menschen zu fordern ist, das ist die Tugend. Diese Tugendlehre hat die einfachsten Verhältnisse aufzustellen, welche als sittlich schön gefallen, wobei nach dem Grunde ebensowenig zu fragen ist als darnach, warum in der Musik die Harmonie gefällt. Daß diese Verhältnisse, die Herbart Musterbegriffe oder Ideen nennt, unbedingte Geltung haben, darin stimmt Herbart und Kant überein, während er diesem gegenüber das Recht, mit ihnen metaphysische Begriffe, wie den der intelligiblen Freiheit, zu verbinden entschieden bestreitet. Solcher Ideen nimmt er zunächst fünf an, die innere Freiheit, d. h. Übereinstimmung mit der eigenen Beurteilung, die Vollkommenheit, das Wohlwollen, das Recht und die Billigkeit. Aus dieser entwickelt er aber dann weiter noch auf Grund der komplizierteren Verhältnisse der menschlichen Gemeinschaft die fünf gesellschaftlichen Ideen der Rechtsgesellschaft, des Lehrsystems, des Verwaltungssystems, des Kultursystems und der beseelten Gesellschaft. Und aus der Gesamtheit dieser Ideen in ihrer Verbindung mit der Person leitet er den Begriff der Tugend ab, welche den natürlichen Schranken gegenüber zur Pflicht werde. Hiernach wollte Herbart wohl wie die Unbedingtheit so auch die Einheitlichkeit des Sittlichen anerkennen, aber jene blieb doch durch die ästhetische Grundanschauung, diese durch die Auflösung in einzelne Verhältnisbegriffe bedroht. Und obschon Herbart persönlich mit sittlicher Energie warme Frömmigkeit verband und die sittliche Bedeutung der letzteren anerkannte, ja manche Schüler desselben auch theoretisch der Sittenlehre eine religiöse Grundlage zu geben suchten, so wiesen doch die Prinzipien seiner Philosophie auf eine Trennung hin. Und die weitere Fortbildung des ethischen Empirismus führte sie durch.

9. Um so wichtiger war es, daß die theologische Ethik ihre selbstständige Entwicklung gewann. Dazu hat den einflußreichsten Anstoß Friedr. Schleiermacher gegeben (s. d. A.). Schon seine die Individualität betonenden Monologe 1800 enthielten viele für die Ethik bedeutsame originelle Gedanken, dann eröffnete er neue Wege durch seine Schrift: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre 1803, indem er zu zeigen suchte, daß man den Mängeln der bisherigen Sittenlehre nur durch entschiedenere Geltendmachung des Begriffes eines höchsten Gutes sowie der menschlichen Individualität entgehen könne. Von 1819 an hat Schleiermacher eine ganze Reihe von scharfsinnigen Abhandlungen ethischen Inhalts, die er in der Berliner Akademie der Wissenschaften zum Vortrag brachte, dem Druck übergeben. Er selbst ist aber nicht mehr dazu gekommen, ein System der Ethik zu veröffentlichen, sondern erst nach seinem Tode wurde auf Grund seiner Manuskripte und Kollegienhefte zuerst seine philosophische Sittenlehre kürzer von Schweizer 1835 (Entwurf eines Systems der Sittenlehre), vollständiger von Twesten 1841 (Grundriß der philosophischen Ethik), sodann seine christliche Ethik unter dem Titel: die christliche Sitte, 1843 von Jonas herausgegeben. Für eine vollständige Kenntnis seiner ethischen Anschauungen ist aber auch noch seine Psychologie, Pädagogik und Politik, manches in seiner praktischen Theologie und vieles in seinen Predigten, besonders in denen über den christlichen Hausstand zu verwerten. Die philosophische Sittenlehre gliedert sich in die drei Teile: Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre. Doch ist der erste Teil mit sichtlicher Vorliebe weitaus am ausführlichsten bearbeitet. Das Gut wird hier unter dem Einfluß von Gedanken Spinozas und Schellings als Einigung von Natur und Vernunft und das solche Einigung hervorbringende Handeln teils als organisierendes teils als symbolisierendes gefaßt. Jenes besteht nach Schleiermacher darin, daß der Mensch die Natur sich anbildet, oder zu seinem Werkzeuge macht, das letztere dagegen ist dasjenige, welches alles in ein Zeichen der Vernunft verwandeln will. Dieser Gegensatz aber kreuzt sich mit einer anderen Einteilung des Handelns in das gemeinsame, bei allen wesentlich identische und das jedem eigentümliche individuelle. So entsteht eine Vierteilung des Handelns und der daraus sich ergebenden sittlichen Güter. Zum identischen Organisieren gehört Staat und Familie, zum individuellen Organisieren die freie Geselligkeit, zum identischen Symbolisieren: die Wissenschaft und zum individuellen Symbolisieren: die Kunst und die Kirche. Im Verhältnis

Digitized by Google

zu dieser philos. Ethik Schleiermachers ist seine theologische an konkretem Inhalt viel reicher. Sachlich unterscheidet sie sich bei manchen formalen Analogien von jener dadurch, daß sie nicht von der Vernunft sondern vom christlichen Selbstbewußtsein ausgeht, indem sie das aus der Herrschaft desselben entstehende Handeln beschreiben will, und daß sie in Verbindung damit ausdrückliche Rücksicht auf die Sünde nimmt. Dem organisierenden Handeln entspricht hier das wirksame Handeln, aber mit Beziehung auf die Sünde verzweigt es sich nun in das wiederherstellende oder reinigende und das verbreitende oder erweiternde Handeln. Ersteres erfolgt unter dem Antriebe der Unlust in der Kirche durch Kirchenzucht, in welcher sich das Ganze auf den Einzelnen richtet, und durch die Reformation, in welcher der Einzelne auf das Ganze einwirkt, und in der bürgerlichen Sphäre im Hause in Form der Hauszucht und auf dem Gebiete des Staates in der Einwirkung des Ganzen auf den Einzelnen durch die Strafgerechtigkeit sowie in der Einwirkung der Völker auf einander in Völkerrecht und Krieg. Das verbreitende Handeln, das aus dem Antrieb der Lust hervorgeht, ergiebt die christliche Gestaltung der Familie, Schule und Kirche, in der bürgerlichen Sphäre das Handeln für den Staat im Gemeinsinn. Der zweite Teil behandelt dann das darstellende Handeln, das dem symbolisierenden entspricht, wobei von dem Gedanken ausgegangen wird, daß alles Äußerlichwerden des Innerlichen auf Gemeinschaft hinzielt und auf ihr beruht, daher das darstellende Handeln zum Prinzip die brüderliche Liebe hat, welche im Nichtchristen den künftigen christlichen Bruder liebt. Hieraus ergiebt sich für die innere Sphäre der kirchliche Gottesdienst, für die äußere: die Geselligkeit in Spiel und Kunst. — Bei manchen Mängeln dieser theologischen Ethik Schleiermachers (die im I. Teil dieses Artikels zum Teil berührt wurden) zeichnete sie sich durch den energischen, mit meisterhafter dialektischer Kunst durchgeführten Versuch aus, statt natürliche und christliche Sittlichkeit äußerlich nebeneinanderzustellen oder die letztere für sich allein zu behandeln vielmehr das ganze mit weitem Blicke überschaute Gebiet menschlichen Handelns mit den christlichen sittlichen Prinzipien zu durchdringen, und von dem beherrschenden Begriff des Reiches Gottes als des höchsten Gutes aus die Einheit und Mannigfaltigkeit der christlichen Sittlichkeit, die Bedeutung der Individualität und der Gemeinschaft für dieselbe gleichmäßig zu wahren. Infolgedessen hat Schleiermacher auf die neuere theologische Ethik einen weitreichenden Einfluß ausgeübt.

10. Am engsten schlossen sich ihm an: Rütenick, Chr. Sittenlehre 1845; Wyß, Vorlesungen über das höchste Gut; Geyer, Die Religion im Leben oder die chr. Sittenlehre 1839; Jäger, Die Grundbegriffe der chr. Sittenlehre 1856; verwandt ist auch Schwarz, Ev.-chr. Eth. 1821, 3. A. 1836/37. Zugleich durch Hegel bestimmt, aber durch den Glauben an positive christliche Offenbarung beherrscht ist die hervorragende originelle Schrift von Rich. Rothe, Theol. Ethik in 3 Bdn 1845—1848, 2. A. 1867, welche in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre geteilt, die Umbildung der materiellen Natur in geistige Persönlichkeit von dem frommen christlichen Bewußtsein aus darstellt. Eine mehr oder weniger verwandte theol. Richtung verfolgen: Böhmer, System des chr. Lebens 1853; Bernh. Wendt, Das Reich Gottes und das Reich der Welt, Tl. 2: Kirchliche Ethik 1865; die sorgfältige Schrift von Schmid in Tübingen, Chr. Sittenlehre 1861; Palmer, Moral des Chr. 1864; das in schöner Sprache eine Fülle feiner Beobachtungen, umfassender Kenntnisse und geistvoller Gedanken darbietende Werk von Martensen, Chr. Ethik Bd 1 (allgemeiner Teil) 1871, Bd 2 (individuelle Ethik), Bd 3 (soziale Eth.) 1878; ferner: Lange, Grundriß der chr. Ethik 1878; Herm. Weiß, Die christl Idee des Guten 1877 und Einleitung in die chr. Ethik 1889; Das System der chr. Sittenlehre von J. A. Dorner 1885, welches in philosophischer geschulter Gedankenbildung die erste und die zweite Schöpfung zu gegenseitig anerkennender Verständigung zu bringen sucht. Auf konfessionell-lutherischem Standpunkt stehen Sartorius, Lehre von der heil. Liebe 1840 und Harleß, Chr. Ethik 1842, 8. A. 1893, welche beide wohl religiöse Wärme aber nicht genügende wissenschaftliche Schärfe zeigen und „das Ethische im Unterschied vom rechtfert. Glauben zu selbstständiger Bedeutung nicht kommen lassen" (Dorn.); Wuttke, Handbuch der christl. Sittenlehre 1861, 2 Bde, „gegen Rothe und Schleiermacher stark polemisch, obwohl er das Beste von ihnen entnommen" (Dorn.); Villmar, Theol. Moral, in der Lehre von der Sünde (Krankheitsgeschichte) eingehender als im übrigen (Heilungsgeschichte, Genesungsgeschichte); Hofmann, Theol. Ethik 1874, welche den christlichen Thatbestand nach seiner sittlichen Seite als durch sich selbst gewissen, jedoch mit Herbeiziehung des Zeugnisses der Schrift und der Kirchengeschichte, sonst ohne Begründung, als Gesinnung und Bethätigung scharfsinnig darlegt; Frank, System der chr. Sittlichkeit, 2 Bde 1884—87, im Anschluß an Hofmann; Luthard, Kompendium der theol. Ethik 1896 mit reichem Stoff; Scharling, Chr. Sittenlehre nach

Digitized by Google

ev.-luth. Auffassung, aus dem Dänischen 1892. Derselben konfessionellen Richtung gehört die originelle Schrift von Alex. von Oettingen an: Socialethik, Tl. 1: Moralstatistik, Tl. 2: Die chr. Sittenlehre in 2 Bdn. 1873 f., 3. A. 1882, welche im Gegensatz gegen die bisherige Personalethik auf Grund eines reichen statistischen Materials die Sittenlehre als deduktive Entwicklung der Gesetze christl. Heilslebens im Organismus der Menschheit" darstellen will. Theosophisch gerichtet ist Culmanns christl. Ethik 2 Bde 1864; von Hofmann beeinflußt aber nicht so konfessionell lutherisch: der die Ethik behandelnde 3. Teil von Kählers Wissenschaft der chr. Lehre 1883; biblisch-realistisch: Beck, Vorless. über chr. Ethik, 3 Bde 1882, verwandt, Kübels chr. Ethik, 2 Bde 1896; liberaler gerichtet: Pfleiderer, Grundriß der Glaubens- und Sittenlehre, 3. A. 1886; verwandt: H. Schultz, Grundriß der ev. Ethik 2. A. 1897; Gallwitz, Das Problem der Ethik in der Gegenwart 1891. Der auf dem Standpunkt des Neukantianismus stehenden Schule A. Riehls gehören an: Bornemann, Unterricht im Christentum 1891, und Krarup, Grundriß der chr. Ethik, a. dem Dänischen, 1897.

11. Mit dieser Entwicklung der protestantischen Ethik war diejenige der katholischen seit dem Ende des 18. Jahrh. einigermaßen parallel. Auch auf diese gewann die Philosophie einen bestimmenden Einfluß. Die Jesuiten Voit, theol. mor. 1769 und Friedrich a Jesu, univ. th. mor. 1780, waren die letzten kathol. Ethiker, welche ganz in den alten scholastischen Bahnen gingen. Bald darauf verließ sie der Jesuit Ben. Stattler, indem er in seiner Schrift: Vollst. chr. Sittenlehre, 1791 2 Bde, die Methode der Wolfschen Philosophie und auch ihren Eudämonismus annahm, letzteren freilich kirchlich zuspitzend. Wanker, Luby, Schanza gesellten sich ihm in ähnlicher Richtung zu. Ein Schüler Stattlers aber, Seb. Mutschelle in München, schloß sich in seiner scharfsinnigen Moraltheologie 1801 an Kant an, und das Gleiche thaten Wanker und Hermes, sowie des letzteren Schüler Braun, Elvenig und Vogelsang. Durch Fichte wurde Geishütter, durch Schelling Weiler beeinflußt. Dagegen vertrat ein anderer Schüler Stattlers, Mich. Sailer († als Bischof von Regensburg 1832), ein Mann von geringerer Durchbildung aber von innig frommer, milder, edler Gesinnung, in seiner Glückseligkeitslehre 1787 und seinem Handbuch der christl. Moral 1818, einen religiösen und mystisch gearteten Eudämonismus, und verwandt ist die Richtung des noch mehr wissenschaftlich geschulten Jos. Bapt. v. Hirscher, Die chr. Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, 5. A. 1851. Auch Schleiermacher, bei dem „in der Betonung der Objektivität und des höchsten Gutes, sowie in dem engeren Zusammenhange des Sittlichen mit der Gemeinschaft ein der römischen Ethik günstiger Zug" (Dorn.) zu erkennen ist, hat auf streng kirchliche katholische Ethiker Einfluß geübt, so auf Klee, Syst. d. kath. Moral 1847; Propst, Kathol. Moraltheol. 1848; Martin, Lehrb. der kathol. Moral 1850; Werner, System der chr. Ethik 1850. Mehr traditionellen Charakter haben die Lehrbücher der Moraltheologie von Jocham 1852 ff., Simar 1877, Linsenmann 1879, Pruner 1883, Schwane 1878—85, Rappenhöner 1889. Und das vielgebrauchte Kompendium der Moral von Gury (seit 1850 lateinisch in vielen Auflagen, 1868 in deutscher Übers.) erneuert mit einigen modernen Zuthaten die alte Kasuistik des Jesuitismus.

12. Von den neueren Bearbeitern der philos. Ethik vertreten einen dem Christentum und der Religion freundlichen Idealismus: Chalybaeus, System der specul. Ethik 1850; Schliephake, Die Grundlagen des sittl. Lebens 1855; der jüngere Fichte, System der Ethik 2 Bde, 1851. 53; K. Ph. Fischer, Grundzüge des Systems der spekulativen Ethik 1851; Bergmann, Über das Richtige 1884; Sigwart, Vorfragen der Ethik 1886; A. Dorner jun., Das menschliche Handeln, phil. Ethik 1895. Den Übergang vom Empirismus zum Idealismus bezeichnen Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik 1860, und Lotze, Grundzüge der prakt. Philosophie 1874. Mehr empiristisch gerichtet sind Baumann, Handbuch der Moral 1879, Wundt, Ethik 1886 und Paulsen 1889. 2. A. 1891. Noch weiter in dieser Richtung führten auch in Deutschland die zum Teil auch bei den zuletzt genannten bemerkbaren Einwirkungen des französischen Positivismus eines Comte (cours de philosophie positive 1842, système de politique positive 1851—54) und des englischen Utilitarismus eines Bentham (oeuvres, t. I—III 1829) und Stuart Mill (Das Nützlichkeitsprinzip, übers. v. Wahrmundt, Werke I S. 127 ff.), sowie auch der besonders von Darwin ausgebildeten Entwicklungslehre und der durch diese bestimmten Vertreter eines ethischen Relativismus: Herbert Spencer (data of ethics 1879) und Leslie Stephen (the science of ethics, Lond. 1882). Unter solchen Einflüssen hat auch in der deutschen Wissenschaft die Neigung weite Verbreitung gefunden, die sittlichen Forderungen als lediglich durch Kulturverhältnisse, Gewohnheit, Überlieferung, Vererbung, durch Zwecke des individuellen

Digitized by Google

und gesellschaftlichen Nutzens hervorgerufene und darum nur ganz relativ giltige zu betrachten. Dieser Richtung gehören an: Beneke, Grundlegung zur Physik der Sitten 1822; Feuerbach, Über Spiritualismus und Materialismus 1866, sämtl. Werke X, S. 37 ff. u. a.; Schneider, Der menschl. Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorie 1882, und: Freud und Leid des Menschengeschlechtes, eine sozial-psycholog. Untersuchung der eth. Grundprobleme; Fuld, Der Einfluß der Lebensmittel auf die Bewegung der menschl. Handlungen 1881; Karel J. Rohan, Ein Versuch über die Entstehung und Strafbarkeit menschl. Handlungen 1881; Büchner, Die Macht der Vererbung und ihr Einfluß auf den moralischen und geistigen Fortschritt der Menschheit 1882; Laas, Idealismus und Positivismus, 2 Tle 1882; Gizycki, Grundzüge der Moral 1883. Die relativ berechtigte Kehrseite aber dieses Eudämonismus stellt sich dar in dem erneuerten Pessimismus: z. B. Frauenstädt, Das sittliche Leben 1866; Ed. von Hartmann, Philosophie des Unbewußten 1869; Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins 1878. Und ein ausgearteter Ausläufer beider Richtungen zugleich ist die alle sittlichen Schranken überspringende Ethik des Übermenschen: Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. **Sieffert.**

Ethnarch, *ἐθνάρχης*, ein Titel, der in der hellenistischen Zeit mehrfach vorkommt. Nach Strabo XVII p. 798 C gab es in Ägypten zur Zeit des Augustus unter den Bezirksbeamten neben *ἐπιστράτηγοι* und *νομάρχαι* auch *ἐθνάρχαι*. Wie Schürer (ZwTh 18. 1875 S. 15 f.) vermutet, sind dies die Verwalter der *τοπαρχίαι* gewesen, in welche nach Strabos Angabe (p. 787) die *νομοί* zerfielen. Lucian erwähnt in den Makrobioi 17 einen Ethnarchen Ajandros, der von Augustus zum König des Bosporus ernannt wurde. Daß bei den späteren byzantin. Autoren die Anführer der römischen Hilfsvölker diesen Titel führen (vgl. Henr. Stephanus, Thesaurus s. v. *ἐθν.*), gehört hier nicht her, beweist aber allenfalls auch, daß die Benennung keineswegs auf Beamte und Fürsten der Juden beschränkt war. — Gleichwohl interessiert uns der Titel in der Geschichte des nacherilischen Judentums besonders. Er ist geeignet, einen gewissen Grad von Unabhängigkeit der jüdischen Vasallenfürsten zu bezeichnen. Wenigstens hat nach dem Zeugnis des Strabo bei Josephus (Ant. XIV 7, 2 § 117) der Ethnarch der ägyptischen Juden eine solche relative Selbstständigkeit besessen: *καθίσταται δὲ καὶ ἐθνάρχης αὐτῶν, ὃς διοικεῖ τε τὸ ἔθνος καὶ διατᾷ κρίσεις καὶ συμβολαίων ἐπιμελεῖται καὶ προσταγμάτων, ὡς ἂν πολιτείας ἄρχων αὐτοτελοῦς.* Für die ägyptischen Juden ist das Amt und sein Name zugleich ein Wahrzeichen davon, daß sie als besonderes *ἔθνος* ihre Volkssitte und Religion unter einem fremden Volke pflegen dürfen.

Dies kommt zum Ausdruck in dem Edikt des Claudius bei Josephus (Ant. XIX, 5, 2 §§ 281—285), wo sich im § 283 die Aussage findet, es seien den alexandrinischen Juden unter römischer Herrschaft ihre Gerechtsame erhalten geblieben, insbesondere habe *τελευτήσαντος τοῦ τῶν Ἰουδαίων ἐθνάρχου τὸν Σεβαστὸν μὴ κεκωλυκέναι ἐθνάρχας γίγνεσθαι βουλόμενον ὑποτετάχθαι ἑκάστους ἐμμένοντας τοῖς ἰδίοις ἔθεσιν καὶ μὴ παραβαίνειν ἀναγκαζομένους τὴν πάτριον θρησκείαν.* Diese Angabe, daß Augustus nach dem Tode des Ethnarchen Fortdauer des Amtes angeordnet habe, scheint in Widerspruch zu stehen mit der Notiz des Philo (im Flaccum § 10 Mangey II, 527 f.), wonach Augustus nach dem Tode des *γενάρχης* (der doch wohl identisch ist mit dem *ἐθνάρχης*) eine *γερουσία* eingesetzt habe (*τῆς γὰρ ἡμετέρας γερουσίας, ἣν ὁ σωτὴρ καὶ εὐεργέτης Σεβαστὸς ἐπιμελησομένην τῶν Ἰουδαικῶν εἵλετο μετὰ τὴν τοῦ γενάρχου τελευτὴν . . .*). Da aber Mitglieder dieses *γερουσία* auch *ἄρχοντες* von Philo genannt werden, so ist wohl mit Schürer (II, 514 f.) u. a. zu vermuten, daß die Aenderung des Augustus nur darin bestand, daß „an Stelle des einen *ἐθνάρχης* eine *γερουσία* trat, an deren Spitze eine Mehrheit von *ἄρχοντες* stand". Josephus redet einmal (b. j. VII, 10, 1 § 412) in diesem Sinne von den *πρωτεύοντες τῆς γερουσίας*. Zimmer- hin verschwindet dann für Alexandrien der Titel des Ethnarchen aus der Überlieferung. Auch Claudius bestätigt in jenem Edikt das Amt nicht. Mit dem Alabarchen oder Arabarchen, welcher Titel ein höheres Steueramt bezeichnet, das allerdings öfter von Juden bekleidet worden ist, hat der Ethnarch nichts zu thun. Zuletzt hat dies Schürer erwiesen (Hilgenfelds ZwTh 1875). Sonst ist bei den Diaspora-Juden der Titel *ἐθνάρχης* nicht bezeugt. In Antiochia wird Jos. b. j. VII, 3, 3 § 47 ein *ἄρχων τῶν Ἰουδαίων* erwähnt. Es war daher eine bodenlose Behauptung Winers im Artikel „Ethnarch" seines RWB, daß das Amt bei den Juden in größern Städten mehr oder weniger allgemein gewesen sei.

Digitized by Google

Dagegen führten unter den Hasmonäischen Fürsten einige den Titel. Als erster hat ihn Simon. Sein Bruder und Vorgänger Jonathan war, nachdem ihn die Anhänger des Judas Makkabäus nach dessen Tode zum *ἄρχων καὶ ἡγούμενος* (עַד נָגִיד) gewählt hatten (161 v. Chr.), von Alexander, dem Sohne des Antiochus Epiphanes, 153 zum Hohenpriester (1 Mak 10, 20 f.: *ἀρχιερέα τοῦ ἔθνους σου*), dann in Ptolemais (150 v. Chr.) zum *στρατηγὸς καὶ μεριδάρχης* ernannt (1 Mak 10, 65: *καὶ ἐδόξασεν αὐτὸν ὁ βασιλεὺς καὶ ἔγραψεν αὐτὸν τῶν πρώτων φίλων καὶ ἔθετο αὐτὸν στρατηγὸν καὶ μεριδάρχην*). Über diese Titel siehe Grimm z. St. I, 163. Sie bedeuten die Vereinigung eines Militär- und Civilgouverneurs, „wahrscheinlich weniger als *ἐθνάρχης*". Denn der Sinn der folgenden Erzählung ist doch wohl, daß Simon, nachdem er Judäa von Syrien politisch unabhängig (steuerfrei) gemacht hatte, eine höhere Staffel erklommen habe, als seine Vorgänger. Vorerst freilich hieß er nur *ἀρχιερεὺς μέγας καὶ στρατηγὸς καὶ ἡγούμενος Ἰουδαίων* (1 Mak 13, 42), nach dessen Ära man die Jahre zu zählen begann (143/142 v. Chr.). Aber im J. 141 vor Chr. (am 18. Elul des Jahres 172 aer. Sel.) wurde er zum Dank für die dem Volke erwiesenen Wohlthaten in einer Versammlung der Priester und des Volkes, der Obersten des Volkes und der Ältesten des Landes (1 Mak 14, 28) durch einen besonderen Beschluß „der Juden und der Priester" (14, 41) zum *ἡγούμενος καὶ ἀρχιερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα* und zum *στρατηγός* eingesetzt. Für diese drei Titel kehren 14, 42 die drei anderen wieder: *ἀρχιστρατεῦσαι καὶ εἶναι στρατηγὸς καὶ ἐθνάρχης τῶν Ἰουδαίων καὶ ἱερέων καὶ τοῦ προστῆσαι πάντων*. 15, 1 werden nur *ἱερεὺς καὶ ἐθνάρχης τῶν Ἰουδαίων*, 15, 2 *ἱερεὺς μέγας καὶ ἐθνάρχης* genannt. Es fragt sich, ob *ἐθνάρχης* mehr bedeutet, als *ἡγούμενος*, mit dem es anscheinend synonym steht. Mir scheint es nicht der Fall zu sein. Der Sinn des Volksbeschlusses ist vielmehr nur der, daß die Würde, welche Simon nach 14, 35 (*καὶ ἔθεντο αὐτὸν ἡγούμενον καὶ ἀρχιερέα*) schon besaß, ihm jetzt als eine erbliche zuerkannt und übertragen wird. Zum Beweise hierfür diene 14, 27 f. Das Dekret ist datiert aus dem 3. Jahre Simons *τοῦ ἀρχιερέως ἐν Σαραμεὴλ* (N V: *Ασαραμεὴλ*). Also schon damals war Simon *Σαραμεὴλ* = שַׂר עַם אֵל = *ἐθνάρχης* und wenn das *ἐν*, wie Schürer I, 197 Anm. 17 vermutet, Rest von *σεγεν* = נָגִיד = *στρατηγός* ist, so wäre der dreiteilige Titel älter, als der Volksbeschluß des Jahres 141, d. h. auch der Titel *ἐθνάρχης* ginge auf 143/142 zurück und wäre mit *ἡγούμενος* identisch. Josephus nennt den Simon schon vom Jahre 143/42 an (Ant. XIII 6, 7 § 214) *εὐεργέτης Ἰουδαίων καὶ ἐθνάρχης*, ohne freilich die Erbbestätigung des Jahres 141 zu erwähnen. Trotz der Erblichkeit des Titels verschwindet er schon bei Johannes Hyrkan (135—105), dem Sohn und Nachfolger des Simon. Josephus beschließt zwar die Geschichte Hyrkans mit den Worten, er sei gewesen *τριῶν τῶν μεγίστων ἀξιος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριθείς, ἀρχῆς τοῦ ἔθνους καὶ τῆς ἀρχιερατικῆς τιμῆς καὶ προφητείας* (Ant. VIII 10, 7 § 299; vgl. b. jud. I, 2, 8 § 68 f.), so daß unter dem ersten Namen die Ethnarchie verborgen zu sein scheint. Keinesfalls ist aber mit Hitzig, Gesch. Israels II 464 Anm. und Fr. W. Schultz (RE² A. „Ethnarch") die Stelle Ant. XIV, 8, 5 § 148, wo von dem Ethnarchen Hyrkan II die Rede ist, auf unseren Hyrkan I. zu beziehen. Die Münzen Hyrkans I. nennen neben „Jochanan dem Hohenpriester" noch „die Gemeinde der Juden" oder bezeichnen ihn als „Haupt der Gemeinde der Juden" (S. Schürer II, 212 f.). Hieraus ergiebt sich, daß Hyrkan sein Amt weniger als das eines politischen Herrschers aufgefaßt hat. Er fühlt sich als priesterliches Haupt eines theokratischen Staates. Wenn er aber in der bekannten Anekdote von Eleazar als dem Sprecher der Pharisäer aufgefordert wird, die Hohepriesterwürde niederzulegen und sich zu begnügen mit der Herrschaft über das Volk (Ant. XIII, 105 § 291: *ἐπεὶ, φησὶν, ἠξίωσας γνῶναι τὴν ἀλήθειαν, θέλεις δὲ εἶναι δίκαιος, τὴν ἀρχιερωσύνην ἀπόθου καὶ μόνον ἀρκείτω σοι τὸ ἄρχειν τοῦ λαοῦ*) — so ist der Sinn dieser Erzählung der, daß H., auch ohne Hoherpriester zu sein, noch immer Herrscher des Volks, also doch wohl *ἐθνάρχης* bleiben würde. Sein Sohn Aristobul (105—104) nahm als erster seit dem Exil wieder den Königstitel an (Jos. Ant. XIII, 11, 1 § 309: *τὴν ἀρχὴν εἰς βασιλείαν μεταθεῖναι δόξας . . . διάδημα πρῶτος περιτίθεται*), desgleichen führte ihn Alexander Jannäus (104—78), s. Jos. Ant. XIII, 12, § 320, der sich auch auf Münzen (יהונתן המלך ‖ *Βασιλεως Αλεξανδρου* s. Schürer II, 227) als König nennt. Wenn dann von der Alexandra (78—69) gesagt wird (Jos. Ant. XIII, 16 § 409): *τὸ μὲν οὖν ὄνομα τῆς βασιλείας εἶχεν αὐτή, τὴν δὲ δύναμιν οἱ Φαρισαῖοι*, so hat das Königtum unter ihr fortbestanden. Josephus nennt sie mehrfach *βασίλισσα* z. B. Ant. XIII, 16, 6 § 430 *βασιλεύσασα ἔτη ἐννέα*, vgl. auch Ant. XX, 104 § 242. Ihr Sohn Hyrkanus überkommt die *βασιλεία*

Digitized by Google

(Ant. XIV 1, 2 § 4), tritt aber nach vergeblichem Kampfe das *βασιλεύειν* an seinen Bruder Aristobul ab (§ 6), während er sich ins Privatleben zurückzieht. Nach dem Zeugnis des Strabo bei Josephus Ant. XIV, 3, 1 § 36 hat sich Aristobul sogar dem Pompejus gegenüber auf der Inschrift des ihm geschenkten goldenen Weinstockes als *ὁ τῶν Ἰουδαίων βασιλεύς* bezeichnet (vgl. auch Jos. Ant. XX, 10, 4 § 243: *ἐβασίλευέ τε καὶ ἀρχιεράτευεν τοῦ ἔθνους*). Pompejus gab dem Hyrkan das Hoherpriestertum zurück (Ant. XIV, 4, 4 § 73), überließ ihm auch die Herrschaft über das Volk, entzog ihm aber den Königstitel: Ant. XX, 10, 4: *τῷ δ' Ὑρκανῷ πάλιν τὴν ἀρχιερωσύνην ἀποδοὺς τὴν μὲν τοῦ ἔθνους προστασίαν ἐπέτρεψεν, διάδημα δὲ φορεῖν ἐκώλυσεν.* Später aber, in den Dekreten Cäsars XIV, 10, 2 § 191; 10, 3 § 196; 10, 5 § 200 f. 10, 7 § 211 erscheint Hyrkan wieder als *ἐθνάρχης* und Hoherpriester. Er hat also offenbar diesen Titel durch Cäsar als Ersatz des Königstitels wieder erhalten. Das Ernennungsdekret zum erblichen Ethnarchen sieht Schürer II, 279 f. in dem von Jos. XIV, 10, 2 mitgeteilten. Hyrkan führte indessen nur scheinbar die Regierung; neben ihm wurde immer mächtiger der als *ἐπιμελητής* oder *ἐπίτροπος τῶν Ἰουδαίων* fungierende Idumäer Antipater (Ant. XIV, 8, 1 § 127; 8, 5 § 143). Sein Sohn Herodes bekam vom röm. Senat den Königstitel, der indessen seinem Sohne Archelaos nicht wieder verliehen wurde. Archelaos wurde nur *ἐθνάρχης* und das Königtum ihm für die Zukunft versprochen (Ant. XVII, 11, 4 § 317: *Ἀρχέλαον βασιλέα μὲν οὐκ ἀποφαίνεται, τῆς δ' ἡμίσεως χώρας ἥπερ Ἡρῴδη ὑπετέλει ἐθνάρχην καθίσταται, τιμήσειν ἀξιώματι βασιλείας ὑπισχνούμενος, εἴπερ τὴν εἰς αὐτὴν ἀρετὴν προσφέροιτο*). Immerhin scheint dieser Titel mehr zu bedeuten, als der dem Antipas und Philippus verliehene des Tetrarchen. Mt 2, 22 wird Archelaos also mit Unrecht *βασιλεύς* genannt.

Von einem besonderen Interesse für uns ist der 2 Ko 11, 32 erwähnte Ethnarch des Königs Aretas in Damaskus. Gemeint ist der Nabatäerkönig Aretas IV. (9 vor — 40 nach Chr. S. über ihn Schürer II, 617 f.). Sein Ethnarch kann natürlich nicht der Vorsteher der Damascenischen Judenschaft sein, wie frühere Ausleger meinten, sondern der von ihm eingesetzte Statthalter von Damaskus. Diese Stadt muß also damals zum Gebiete des Nabatäerkönigs gehört haben. Das ist nach Gutschmids und Schürers Nachweisen (s. Schürer II, 618) nur in der Zeit des Caligula oder Claudius möglich gewesen, da unter Tiberius und Nero nach dem Ausweis der Münzen Damaskus unter römischer Herrschaft stand. Die von Paulus erwähnte Flucht aus Damaskus kann also nicht vor 37 stattgefunden haben.

J. Weiß.

Etschmiatsin s. Bd II S. 83, 13 ff.

Eucharistie, Litteratur: a) Kath.: Bona, rerum liturg. libri duo, Romae 1671; Martène, de antiquis ecclesiae ritibus pars I, Rotomagi 1700; Mone, Latein. und griech. Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrh., Frankf. a. M. 1850; Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Tübingen 1870; derselbe, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christl. Jahrhunderten, Tübingen 1872; derselbe, Liturgie des 4. Jahrh. und deren Reform, Münster i. W. 1893; derselbe, Die antioch. Messe nach den Schriften des heil. Joh. Chrysostomus dargestellt, in: ZfTh 1883 (VII), S. 250—303: Bickell, Zusammenhang der apost. Liturgie mit dem jüd. Kultus, in: „der Katholik" 1871 (II), S. 129 ff.; 257 ff.; 385 ff.; 513 ff.; derselbe, Messe und Pascha, Mainz 1872; derselbe, Die Entstehung der Liturgie aus der Einsetzungsfeier in ZfTh 1880; Gamurrini, S. Silviae Aquitanae peregrinatio, Romae 1887; Wilpert, Fractio panis, die älteste Darstellung des euchar. Opfers in der „Capella greca". Freiburg i. B. 1895; dazu: Gerh. Ficker in GgA 1896, S. 685 ff.; Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I, Paderborn 1897, S. 278 ff. u. 293 ff. — b) Prot.: Casaubonus, de rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI, Francof. 1615; Calvör, Ritualis Ecclesiastici pars prior et altera, Jenae 1705; Bingham-Grischovius, Origines sive antiquitates eccles. VI, Halae 1728; Alt, Der christl. Cultus. 1. Abt., Der kirchl. Gottesdienst[2], Berlin 1851, S. 184 ff.; Theod. Harnack, Der christl. Gottesdienst im apost. und altkath. Zeitalter, Erlangen 1854; Kliefoth, Liturg. Abhandlungen[2] IV und V, Schwerin 1858 u. 1859; Seyerlen, Der christl. Kultus im apost. Zeitalter in ZprTh 1881 (III), S. 222 ff. und 289 ff.; Gottschick, Der Sonntagsgottesdienst der christl. Kirche in der Zeit vom 2.—4. Jahrh. ebenda 1885 (VII), S. 214 ff. u. 314 ff.; H. A. Köstlin, Geschichte des christl. Gottesdienstes, Freiburg i. B. 1887; Hering, Hilfsbuch zur Einführung in das liturg. Studium, Wittenberg 1888; H. Achelis, Die ältesten Quellen des orient. Kirchenrechts. 1. Buch, Die canones Hippolyti, in: TU VI, 4, Leipzig 1891 (citiert: Can. Hipp.; die folgende Zahl bedeutet den Paragraph der Ausgabe v. Achelis); Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter der christl. Kirche[2], Freiburg i. B. 1892; Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem

Digitized by Google

Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894; Warren, the liturgy and ritual of the Ante-Nicene Church, London 1897; Drews, Ueber Bedeutung und Gebrauch des Wortes εὐχαριστία in der alten Kirche, in: Zeitschr. f. prakt. Theol. 1898 (XX), S. 97 ff. — Vgl. außerdem die Litteratur zu A. Abendmahl I, Bd I, 32 u. A. Agapen Bd I, 234 ff. — c) Texte: A. Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen u. s. w. in: TU II, 1 und 2, Leipzig 1886; Ägypt KO deutsch in TU VI, 4 S. 39 ff.; Hammond, Ancient liturgy of Antioch. Oxford 1879; Brightman-Hammond, Liturgies eastern and western, Oxford 1896; Catergian, Die Liturgien bei den Armeniern. Fünfzehn Texte und Untersuchungen, Wien 1897 (armenisch).

1. Sprachgebrauch. — Unter E. versteht man gemeinhin — und so ist das Wort auch hier gebraucht — die Abendmahlsfeier in der alten Kirche. In der altchristlichen Litteratur aber bedeutet das Wort εὐχαριστία 1. das Dankgebet über den Abendmahlselementen, jedoch nur im Osten, im latein. Westen niemals, mit Ausnahme von Tertullian de orat. 24; 2. werden die Abendmahlselemente selbst εὐχ. genannt, sehr häufig im Westen sogar nur die Hostie; 3. verallgemeinert sich der Begriff und bedeutet ein geweihtes Element, eine res consecrata, ein sacramentum überhaupt (so bei Cyprian ep. 70, 2 CSEL III, 2, 768, 15 u. 19 das geweihte Öl); — endlich 4. bezeichnete εὐχ. auch die ganze Abendmahlsfeier, aber nur solange, als sie wirklich in einer Mahlzeit bestand (vgl. besonders Ignatius), ein Sprachgebrauch, der nicht häufig gewesen ist und sich sehr bald verloren hat, um erst im Mittelalter wieder aufzuleben. — Die ältesten Bezeichnungen für das Abendmahl waren wohl ἄρτον κλᾶν u. δεῖπνον κυριακόν (1 Ko 11, 20). Die erstere lebte vor allem in gnostischen Kreisen (acta Thomae; acta Joannis) weiter, während sich die letztere Benennung z. B. noch bei Cyprian verrät, der die Abendmahlsfeier kurzweg dominicum (κυριακόν) sc. convivium nennt (de op. et eleem. 15 CSEL III, 1, 384, 20 f.; ep. 63, 16 III, 2, 714, 13 f.).

2. Allgemeine Entwicklung. Die eucharistische Feier der alten Kirche hat etwa in der Mitte des 2. Jahrh. eine außerordentlich wichtige Veränderung erlitten. Ursprünglich war die E. — sei es nun im Anschluß an eine gemeinsame Mahlzeit, sei es als gemeinsame Mahlzeit selbst (s. unter 3.) — eine selbstständige Feier der christlichen Gemeinde, die am Abend stattzufinden pflegte, während zum sog. „Wortgottesdienst" die Gemeinde sich am Morgen versammelte. Diese doppelte gottesdienstliche Feier wird nun im 2. Jahrhundert zu einer einzigen zusammengezogen: die E. schließt sich dem Wortgottesdienst an. Diese Verbindung war ein Schritt von außerordentlicher Bedeutung für die Geschichte des ganzen christlichen Gottesdienstes: durch sie ist die spätere Messe möglich geworden und sie wirkt heute noch stark in unseren evangelischen Gottesdienstordnungen und in unseren evangelischen Anschauungen nach.

Der erste Zeuge für die Verbindung der E. mit dem Morgengottesdienst ist Justin (I. Apol. 65—67; abgefaßt höchst wahrscheinlich 150) und sein Zeugnis gilt für die Hauptorte der damaligen Christenheit. Während noch der bekannte Plinius brief (X, 96, um 113 abgefaßt) für Bithynien die alte Sitte des doppelten Gottesdienstes bezeugt (gegen Uhlhorn, Liebesthätigkeit I, 400; Th. Harnack S. 25 und 231 und Köstlin S. 33; die richtige Auffassung dieses Briefes bei Gottschick S. 216 f.; Zahn, Ignatius 586 f. und A. Agapen Bd I, S. 236, 18 ff.), während die Didache (c. 9 u. 10) dieselbe Sitte jedenfalls für Ägypten aufweist und Clemens Rom. (1 Ko 44) für Rom, ist nach Justin der neue Brauch überall allgemein. Nicht als ob sich die Änderung mit einem Schlage und überall in gleicher Weise durchgesetzt hätte. Jedenfalls bestand auch da und dort neben dem neuen Brauch noch der alte: trotzdem, daß am Morgen E. gefeiert wurde, hielt doch die alte Sitte abendlicher E. sich aufrecht. So wird es uns bezeugt von Alexandrien und Ägypten (Bigg, the christian Platonists of Alex. 103 ff.; Harnack, Dogmengesch. I³, 396 Anm.² 2; H. Achelis S. 197 Anm. 2) und von Afrika zu Cyprians Zeit wenigstens als unter dem Klerus üblich (ep. 63, 16 CSEL III, 2. 714; Jülicher 230 f.). Daneben hat es aber auch Gebets- und Predigtgottesdienste gegeben ohne E. So nach Tertullian de cult. fem. 2, 11: „Vobis nulla procedendi causa non tetrica. Aut imbecillus aliqui ex fratribus visitatur, aut sacrificium offertur, aut Dei sermo administratur". Hier die zwei Hauptteile des Gottesdienstes bezeugt zu finden, wie Th. Harnack (S. 353), Köstlin (S. 45), Probst (Liturg. der drei ersten Jahrhunderte S. 195) u. a. wollen, ist eine Eintragung. Dürfen wir den can. Hipp. vertrauen, so bezeugen auch sie einen Gebetsgottesdienst ohne E. Wenn aber H. Achelis — und ihm folgend E. Chr. Achelis (prakt. Theol.² I, 460 und 587) — meint, die von Justin bezeugte Ausgestaltung sei eine Ausnahme gewesen, die Regel vielmehr in Rom, ja in der Kirche überhaupt das Nebeneinander vom Wortgottesdienst und E. auch über Justins Zeit hinaus, so ist das zunächst für Rom

Digitized by Google

wenig glaublich. Oder ist folgende Entwicklung etwa sehr einleuchtend: Zuerst beide Gottesdienste nebeneinander (vor Justin), darauf Vereinigung beider (Justin), darauf wieder Trennung (can. Hipp.), und endlich Wiedervereinigung? Die Textgestalt der can. Hipp. ist zu unsicher, als daß sich auf sie eine so weittragende Behauptung gründen ließe. Übrigens ist auch Tertullian ein Zeuge des zweiteiligen Gottesdienstes, wenn er de orat. 18 schreibt: „Jeiunantes habita oratione cum fratribus subtrahuntur osculum paeis“ (vgl. c. 19). Da der Friedenskuß bei Tertullian noch am Anfang der eucharistischen Feier steht (Th. Harnack S. 390), so verlassen die Fastenden den Gottesdienst bei Beginn des eucha. Teiles, also nach dem Kirchengebet. Ferner setzt das Gleiche die apost. Didaskalia (Lagarde bei Bunsen, Ante-Nic. II, 280) voraus, die wenig später als Tertullian fallen mag (A. Harnack, LG I, 515 ff.). Daß aber im 2. Jahrh. die E. auch ganz selbstständig gefeiert wurde, d. h. ohne Agape und ohne Wortgottesdienst, ist wohl anzunehmen. Das bezeugt nicht nur die oben angeführte Stelle aus Tertullian, de cult. fem. 2, 11, sondern vor allem die Sitte der Gnostiker (s. u. S. 572). Bald aber muß sich E. und Wortgottesdienst vereint haben. Denn die Sitte der folgenden Jahrhunderte steht ganz fest und erscheint als tief eingewurzelt. Was aber waren die Gründe der Vereinigung der E. mit dem Wortgottesdienst? Wenn man gewöhnlich als Grund dafür annimmt, die Christen hätten häßlichen Verleumdungen der Heiden („Thyestеische Mahlzeiten“ und „Ödipodischer Geschlechtsverkehr“) dadurch vorbeugen wollen, so liegt auf der Hand, daß damit das Rechte nicht getroffen sein kann. Denn blieben nicht auch später noch die Agapen am Abend in Brauch und damit der Anlaß für die alten Verdachtsgründe? In der That haben sich auch die Verleumdungen der Heiden fortgesetzt, wie wir z. B. aus den ängstlichen Bestimmungen der can. Hipp. 173 f. in Bezug auf die Agapen oder aus Tertullians Darlegungen apol. 39 (vgl. auch Ju 12) schließen können. Vielmehr müssen für eine so einschneidende Veränderung der Sitte religiöse und praktische Rücksichten maßgebend gewesen sein. Religiöse zunächst! Die übliche Art, die E. zu feiern, gefährdete die Einheitlichkeit der Gemeinde, vertrug sich nicht mit dem wachsenden priesterlichen Ansehen. Kam man doch vielfach auf eigne Hand im Privatkreis zusammen, ohne Klerus. Die Mahnung des Ignatius (Smyrn. 8, 1): „nur die E. ist legitim, die unter dem Bischof steht!“ schlug gewiß bei den „Kirchlichen“ durch. Nun war aber der Klerus vollzählig versammelt im Morgengottesdienst. Hier wurden außerdem die heiligen Schriften verlesen, hier hatte die Gemeinde ihren natürlichen Einheitspunkt. Mußte es nicht dem religiösen Bedürfnis entsprechen, wenn beide Feiern sich aneinander anschlossen? Dazu kam wohl als praktischer Grund, daß so am leichtesten bei den weiten Entfernungen der Großstädte allen Gemeindegliedern die Teilnahme am Predigtgottesdienst und an der E. am Sonntag möglich war. Denn wie wäre ein Sonntag ohne das denkbar gewesen? Erwägt man dies alles, so wird es begreiflich, daß eine Entwicklung beginnen konnte, die auf Vereinigung beider Feiern, wenigstens am Sonntag, hindrängte — eine Entwicklung, die sich im Einzelnen leider unserer Kenntnis entzieht.

3. Die liturgische Entwicklung a) bis zur Vereinigung der E. mit dem Wortgottesdienst. — Die älteste Form, in der die E. gefeiert worden ist, liegt für uns zum guten Teil im Dunklen. Die einzigen Quellen, die uns zu Gebote stehen, sind außer den Einsetzungsberichten, die hier außer Frage bleiben, nur 1 Ko 11, 20 ff. und Didache c. 9, 10 u. 14. Die herkömmliche Auffassung der Paulusstelle (jetzt noch vertreten von A. Harnack, Zahn, Grafe u. a.), sieht die E. als den Schluß einer gemeinsamen Mahlzeit (Agape) an, während eine neuere (Jülicher, Spitta, Haupt, Hoffmann) an jener Stelle nur eine einheitliche Mahlzeit bezeugt findet, die als ganze δεῖπνον κυριακόν hieß. Dieser Auffassung kann ich nur beipflichten. Sie wird wesentlich gestützt durch die Thatsache, daß von Ignatius noch ἀγάπη und εὐχαριστία promiscue für ein und dieselbe heilige Mahlzeit gebraucht werden (Smyrn. 8, 2; vgl. 7, 1; Rom. 7, 3; vielleicht auch Philad. 4; Eph. 13, 1) — ein Zeichen, daß ihm die Mahlzeit als einheitlich gilt. Das Gleiche verrät sich, wenn viel später noch in der sog. Ägypt. KO c. 49 (Achelis S. 107) die Agape δεῖπνον κυριακόν genannt wird. Steht dies auch fest, so ist doch noch immer die Frage offen, wie dieses „Herrnmahl“ im einzelnen zu verlaufen pflegte. Daß Christus seine Stiftung nicht als rituelles Gesetz gegeben hat, wodurch eine freie Ausgestaltung unmöglich gemacht war, steht außer Frage. Es war also den ersten Christen möglich, ihr heiliges Mahl frei zu gestalten, wenn nur eben dabei jene Stiftung des Herrn zu ihrem Rechte kam. Das Natürlichste war, daß man sich an jüdische Bräuche heiliger Mahlzeiten anschloß. Welche hat man gewählt? Am nächsten liegt es, an die Passahmahlzeit zu denken. Allein es fragt sich, ob der Herr überhaupt bei einem Passahmahl

Digitized by Google

die E. eingesetzt hat. Und selbst wenn dies der Fall ist, so zeigt doch weder 1 Ko 11, 20 ff. noch die Didache irgend eine Verwandtschaft zwischen E. und jüdischer Passahmahlzeit. Auch Stellen wie 1 Ko 10, 6 oder 5, 7 zwingen keineswegs an diese zu denken. Der Versuch von Bickell, die ganze Liturgie aus dem Passahritus abzuleiten, entspringt dogmatischen Wünschen und erweist sich als eine kühne Vergewaltigung der Thatsachen. Am wahrscheinlichsten will es mir erscheinen, daß sich die ersten Christen mit ihrem Herrnmahl in freier Weise an die üblichste Form jüdischer Kultmahlzeiten anschlossen, an das Sabbathmahl, wie es am Freitag nach Anbruch des Sabbaths in jedem jüdischen Hause gefeiert wurde (Spitta S. 247). Wir können wenigstens Umrisse dieser Feier aus der Mischna (besonders tract. Berachoth c. 6—8 ed. Surenhus I, 20 f.) erkennen. Danach war die Mahlzeit durchaus einheitlich und bekam ihren Charakter durch einen gesegneten Kelch und ein gesegnetes Brot. Wenigstens war es die Regel, daß am Eingang des Mahles ein von einem Tischgenossen (meist wohl der Hausvater) durch Gebet geweihter Kelch umhergereicht wurde (Berach. 6, 5 und 6, vgl. 1 u. 2); doch konnte diese Segnung auch später erfolgen (8, 8), ja der Kelch konnte wohl ganz fehlen. Die Segensformel lautete: „Gelobt seist du, Herr unser Gott, der Herr der ganzen Welt, der du die Frucht des Weinstocks erschaffen hast" (Berach. 6, 6). Darauf pflegte das Brot geweiht zu werden, das gebrochen und während der Mahlzeit genossen wurde. Die Segensformel lautete: „Gelobt seist du, Herr unser Gott, du Herr der ganzen Welt, der du das Brot aus der Erde hervorgebracht hast" (Berach. 6, 6). Eingeleitet wurde die Segensformel mit einem Responsorium: „Lasset uns danksagen dem Herrn unserem Gott". — „Gelobt sei der Herr unser Gott u. s. w." — Darauf folgte das Dankgebet (Berach. 7, 3, vg. 7, 1). Die Gebete beantwortet die Tischgesellschaft mit Amen (Berach. 8, 8 und tract. Joanith 2, 5). Das Mahl, an dem übrigens kein „Fremdling" teilnehmen darf (Berach. 7, 1), schließt mit einem Dankgebet (8, 7). Es trägt durchaus den Charakter der Freude. Die vermutete Abhängigkeit der E. von diesem jüdischen Brauch scheint mir durch die Didache wesentlich gestützt zu werden. Denn wir finden hier c. 9 und 10 im ganzen den gleichen Gang des Mahles und die gleichen Sitten wieder: Nach dem Akt der Versöhnung, der sog. Exhomologese c. 14, Segnung eines Kelches und eines Brotes durch kurzes Gebet (c. 9), gemeinsame Mahlzeit (ἐμπλησθῆναι 10, 1) und endlich ein Schlußdankgebet (c. 10). Die Gebete über Kelch und Brot c. 9 haben mit den altjüdischen Segensgebeten freilich nichts mehr gemein als den Charakter des Dankes, sie sind Neuschöpfungen aus dem christlichen Geist heraus. Aber die Parallele des doppelten Gebetes je über Kelch und Brot und die Voranstellung des Kelches verraten deutlich genug die jüdische Herkunft. Ferner ist die ganze Mahlzeit wie die Sabbathmahlzeit ein einheitlicher Akt, der den Namen εὐχαριστία trägt (9, 1) und nicht haben wir etwa c. 9 die Gebete für die Agape, c. 10 das eucharist. Dankgebet vor uns, wie Zahn, Forschungen III, 293 ff., Weizsäcker S. 579 und Haupt S. 27 wollen. Der Genuß der gesegneten Elemente hat eben nicht, wie man bisher im Mißverständnis von 1 Ko 11, 20 ff. angenommen hat, den Abschluß, sondern den Eingang der heiligen Mahlzeit gebildet. Und das ist auch das Natürlichste. Durch die Segnung des Weines und des Brotes wird die Mahlzeit als δεῖπνον κυριακόν charakterisiert. So wird auch 1 Ko 11, 20 ff. erst vollkommen verständlich: Reiche warteten den offiziellen Anfang der heiligen Mahlzeit gar nicht ab, sondern nahmen in rücksichtsloser Weise ihre Speisen vorweg. Damit war die Nebensache, die Sättigung, zur Hauptsache gemacht und umgekehrt. Wahrscheinlich ist es ab und zu überhaupt gar nicht zu einer E. gekommen — unter Judenchristen etwas Unmögliches, nicht aber unter Heidenchristen. Übrigens taucht noch später die alte Sitte, das Mahl, die Agape, mit der eigentlichen E. zu beginnen, auf in den ean. Hipp. 169 und ähnlich bei Paulus v. Nola ep. XIII, 14 CSEL 29, 95. 12 ff. War aber so nach unserer Meinung noch in der Didache die heilige Mahlzeit ein einheitlicher Akt, so fragt es sich, wie hat sich dann doch die eucharist. Feier im engeren Sinn von der Mahlzeit lösen und mit dem Wortgottesdienst verbinden können? Die gesegneten Elemente am Eingang traten begreiflicherweise immer mehr als das Wesentliche der ganzen Mahlzeit in den Vordergrund: hier war ja doch Christi Leib und Blut. Andererseits wurde die folgende Mahlzeit immer mehr zu einem Liebesakt, einer ἀγάπη der Reicheren gegen die Armen. Brachten doch die Gemeindeglieder zur gemeinsamen Mahlzeit an Speisen mit, was sie zu bieten hatten, der Arme wenig, der Reiche viel. So zerlegt sich allmählich die Mahlzeit in zwei Akte. Nach ihnen nannte man das Ganze bald εὐχαριστία, bald ἀγάπη (vgl. Ignatius). Ist es zu verwundern, wenn diese beiden Teile der ursprünglich ganz einheitlichen Mahlzeit, weil organisch nicht mehr verbunden, auseinanderbrachen? Wir haben uns oben S. 562, 11, die Gesichtspunkte vergegenwärtigt,

Digitized by Google

die den Bruch mögen herbeigeführt haben. Die „Agape", der zweite Teil der Mahlzeit, lebte nun allein weiter, ihres besten Teiles beraubt, für den die spätere Eulogie nur einen schwachen Ersatz zu bieten vermochte. Sie ist endlich entartet und gestorben. Die E. aber lebte kräftig weiter auch in der neuen Gestalt; ja sie hat sich alsbald an Bedeutung über den Predigtgottesdienst erhoben und ist in der Messe zur Herrscherin des Gottesdienstes überhaupt geworden. Verfolgen wir ihre liturgische Ausgestaltung weiter! —

b) Seit der Vereinigung der E. mit dem Wortgottesdienst. — Als sich die E. an den Wortgottesdienst anschloß, nahm sie natürlich die wesentlichsten liturgischen Formen, in denen sie bis dahin gelebt hatte, mit sich. Aber einige beachtenswerte Änderungen sind doch eingetreten. Zunächst fließen die beiden bisher gesonderten Segensgebete je über Wein und Brot in eins zusammen. Ferner entsteht ein neuer liturgischer Akt in der „Darbringung". Noch immer nämlich bringen die Gemeindeglieder Wein und Brot dar für die E. Was aber früher jedenfalls formlos geschah, das nimmt jetzt kultische Ordnung an. Wie sich nun die Feier der E. im unmittelbaren Anschluß an den Wortgottesdienst gestaltet hat, das können wir zuerst aus Justin (Apol. I, 65. 67; vgl. 13; Dial. 40. 70. 117) ersehen. Danach war der Verlauf folgender: 1. Friedenskuß (*φίλημα*); 2. Darbringung der Opfergaben (*προσφορά*; oblatio); 3. eucharist. Gebet des Vorstehers (Bischofs) mit Bittgebeten und Amen der Gemeinde; 4. Austeilung; 5. Darbringung der Gemeindesteuer (stips) und Verteilung an die Armen. — Dieser Gang bildet das Grundschema, auf dem sich die Abendmahlsliturgie in den kommenden Jahrhunderten entwickelt hat und das überall und immer wieder durchschimmert. Nur daß der letzte (5.) Akt der Darbringung wegfällt und sich vor das große eucharist. Gebet ein Responsorium (Präfation) einschiebt, das aber vielleicht bereits zur Zeit Justins bestand, von dem er nur zufällig keine Nachricht giebt. Die letztgenannte Änderung bezw. Weiterbildung zeigt sich schon in den can. Hipp., vorausgesetzt daß sie zuverlässig sind (vgl. § 9; 20—27; 142—147; 201—207; 209; 214—216). Darnach verlief die Feier in folgender Weise: 1. Exhomologese [?] (9); 2. Darbringung (20); Präfation: a) Bisch.: *ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν.* — Gem.: *καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.* b) Bisch.: *Ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας.* — Gem.: *Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον.* c) Bisch.: *Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ.* — Gem.: *Ἄξιον καὶ δίκαιον* (21 ff.); 4. eucharist. Gebet; 5. Austeilung (Gem.: Amen 143 ff. 214—26); 6. Gabendarbringung (28 f. 160). — Dieselben Grundformen zeigen sich wieder, wenn man versucht, sich nach Tertullian und Cyprian ein Bild der E. zu machen, nur daß an Stelle der Exhomologese der Friedenskuß steht, und daß sich bei Tertullian bereits das Trishagion (de orat. 3) im eucharistischen Gebet und vor der Kommunion das Responsorium findet: „Das Heilige den Heiligen" — „Einer ist heilig" u. s. w. — Es würde zu weit führen, wollten wir aus allen zugänglichen Zeugnissen der ersten Jahrhunderte das Bild der E. hier rekonstruieren. Beispielshalber sei hier nur noch der Gang der eucharist. Feier vorgeführt, wie er sich aus der 5. mystag. Katechese des Cyrill von Jerusalem ergiebt (um 348): 1. Händewaschen des Bischofs und der Presbyter; 2. Friedenskuß; 3. Präfation mit Trishagion und Epiklese; 4. Fürbittgebet; 5. Vaterunser; 6. Kommunion („das Heilige den Heiligen" u. s. w. — Gesang des 34. Psalms); 7. Schlußgebet (vgl. Brightman p. 464 ff.). Über die Entwicklung der eucharist. Feier in den einzelnen liturgischen Typen s. A. Messe.

4. Die einzelnen liturgischen Akte a) der Friedenskuß. S. darüber diesen A. — b) Die Darbringung: Von einem kultischen Akt der Darbringung kann man erst reden, wie wir sahen, seit die E. sich an den Wortgottesdienst angegliedert hatte und zu einem Genuß nur von gesegnetem Brot und Wein geworden war. Dieser Akt verlief wahrscheinlich in der Weise, daß die Diakonen die Gaben in Empfang nahmen und vor den Bischof trugen. Da ihrer zuviele waren, wurden besondere Tische nötig, um sie abzulegen, die sich rechts und links vom Altartisch befanden. Aus ihnen sind später die sog. „Seitenaltäre" entstanden. Was man darbrachte, war außer Brot und Wein allerlei Nahrung wie Öl, Milch, Honig u. s. w., die für die Armenunterstützung nötig war. Der Name für den Akt und den Gegenstand der Darbringung war *προσφορά* oder oblatio (wohl zu unterscheiden von der Beisteuer zur Gemeindekasse, der stips, vgl. Justin I. Apol 67; Tertull. Apol. 39; Cyprian, ep. 64, 3; de op. et eleem. 14). Diese Gaben wurden durch Gebet gesegnet und dabei der Darbringenden mit Namen gedacht (can. Hipp. 189—194; Ägypt. KO 53 f.). Je mehr die Liebesthätigkeit erlahmte und je mehr das AT für den Kultus als Gesetz maßgebend wurde, desto mehr wurde gefordert, die Erstlinge von allem Ertrage darzubringen (can. Hipp. und Ägypt. KO a. a. O.; Origenes, in Exod. hom. 13, 3 u. in Num. hom. 11, 1u. 2; Lommatzsch 9, 156 f. u. 10, 100 f. u. 105;

Digitized by Google

Const. Apost. VIII, 40). Daß diese Darbringung im Gottesdienst sehr störend war, ist begreiflich. Daher versuchen Konzilsbeschlüsse zu Anfang des 4. Jahrh. (Conc. Elib. can. 49) die Oblationen auf Brot und Wein einzuschränken. Nur was im Kultus gebraucht wurde (Öl zur Salbung bei der Taufe; Milch und Honig beim Abendmahl der Neophyten), war noch an bestimmten Tagen darzubringen gestattet. So finden wir, daß zur Zeit des Chrysostomus kaum noch etwas außer den Abendmahlselementen dargebracht wird (vgl. Augustin, sermo 82, 3, 5. MSL 38, 508), und zwar findet die Darbringung auch nicht mehr regelmäßig am Sonntag und von jedem Gemeindeglied statt, sondern nur an hohen Festen, an Märtyrertagen und zu Ehren von Verstorbenen. Das zur E. nötige Brot und den Wein besorgte die Kirche aus ihren Mitteln. Dennoch gab es noch zur Zeit des Chrysostomus einen Akt der Darbringung bei jeder eucharist. Feier: Die Priester tragen in feierlichem Aufzug die Elemente aus dem Sacrarium zum Altar (Chrysost. I. in Cor. hom. 36, 6 Montf. X, 340; in Eph. hom. 3, 5 Montf. XI, 23). — Daß dieser Akt der Darbringung ursprünglich am Anfang der eucharist. Feier nach dem Friedenskuß gestanden hat, und nicht, wie Achelis S. 187 und 190 will, am Ende der ganzen Feier, erscheint mir das viel Wahrscheinlichere (mit Uhlhorn, Liebesthätigkeit I, 136 ff. und 399f.).

e) Das eucharistische Gebet. Der wichtigste Akt bei der E. war außer dem Genuß die Weihe von Brot und Wein durch ein Dankgebet. Davon trugen ja die ganze Feier und die geweihten Gaben den Namen (s. o. Nr. 1). Wie wir aus der Didache c. 9 sehen, brachte dies Gebet, oder richtiger brachten diese Gebete den Dank für die leibliche und geistliche Nahrung zum Ausdruck, und sie waren jedenfalls freie Umformungen der üblichen jüdischen Gebetsformulare (s. o. Nr. 2). Nach der Didache giebt uns zuerst wieder die Ägypt. KO c. 21 S. 51 ff. ein Formular, das sicher sehr alt ist, und das sich in der Liturgie der Abyss. Jakobiten (Brightman p. 228 ff.) wörtlich erhalten hat, und zwar so gut, daß man darnach den Text der Ägypt. KO selbst korrigieren kann.

Dieses eucharistische, vom Bischof gesprochene Gebet, das sich besonders reich ausgestaltete (vgl. Wendungen wie: ὅσῃ δύναμις αὐτῷ oder ähnlich bei Justin, Apol. I, 13 und 67; Origenes, contra Cels. 8, 13; Chrysostomus, de sacer. 3, 4 Montf. I, 383), wurde später durch das von der Gemeinde gesungene Trishagion (Jes 6, 3) unterbrochen. Tertullian bezeugt es uns zuerst de orat. 3. Origenes scheint es gekannt zu haben (contra Cels. 8, 34). Zur Zeit des Athanasius (de trinit. et spir. s. 16) war es im Osten und Westen gebräuchlich, doch nicht überall (2. Conc. v. Baison 529 c. 3). Die Ägypt. KO kennt es nicht. In Ägypten scheint es auch kaum entstanden zu sein. Denn wie wenig organisch ist es z. B. in der so späten alexandrinischen Markus-Liturgie (Brightman p. 131, 21—132, 2) mit dem voraufgehenden Gebete verbunden — ein Zeichen, daß es hier nicht ursprünglich stand, sondern künstlich eingefügt worden ist. Höchst wahrscheinlich ist es zuerst in Syrien in Gebrauch gekommen. Denn die syrischen Liturgien zeigen eine wirklich organische Verbindung des Trishagion mit dem Gebet, dessen Ausklang es bildet. Dies führt uns auf den eigentümlichen Charakter des ersten Gebetsteiles. Man kann beobachten, daß das Gebet, meist mit einer Formel, wie: „Wahrhaft würdig und recht u. s. w." beginnend, bald einen Dank für die Schöpfung, bald einen solchen mit ihr und all' ihren Kreaturen enthält. Ohne Zweifel ist die erstere Form die ältere, ursprüngliche, sie ist daher die gebräuchlichste. In dem syrischen Typus aber hat sich die zweite Form ausgebildet und zwar jedenfalls unter dem Einfluß des Engelgesanges: „Heilig, heilig, heilig u. s. w.". Am reinsten tritt diese Form in dem betr. Gebet der Jakobus-Liturgie zu Tage (Brightman p. 50, 12 ff.), ein Gebet, das sicher schon zur Zeit Cyrills von Jerusalem im Gebrauch war (vgl. ebenda p. 465, 14 ff.). Der an das Trishagion sich anschließende Gebetsteil enthält allgemein den Dank für die Erlösung. Er leitet über zu den Einsetzungsworten. Daß diese bereits bei der urchristlichen eucharistischen Mahlzeit wären recitiert worden, läßt sich aus 1 Ko 11, 23 ff. nicht schließen. Vielleicht aber kennt schon Justin diese Sitte (Apol. I, 66), sicher bezeugt ist sie durch Origenes (in Lev. hom. 13, 3 Lommatzsch 9, 402 f.), Cyprian (ep. 63, 10), die Ägypt. KO 21 S. 54, die Const. Ap. VIII, 12, 17 (Ältzen 212), Cyrill von Jerusalem (bei Brightman 465, 29 ff.), Chrysostomus (in Matth. hom. 50, 2, Montf. VII, 517 und bei Brightman 479, 50 ff.) u. a. Wir kennen keine ältere Liturgie, die die Einsetzungsworte nicht enthielte. Unter dem Einfluß von 1 Ko 11, 26 fügte sich an die Einsetzungsworte ein Gebetsstück an, das man „Anamnese" zu nennen pflegte (kurz noch in der Ägypt. KO S. 54; bereits viel weiter ausgesponnen in dem alten Gebet der Jakobus-Liturgie Brightm., p. 52, 30 ff. und in der Markus-Liturgie ebenda p. 133, 22 ff., vgl. p. 505, 12 ff.; vgl. Const. Ap. VIII, 12, 17 Ältzen 212,), daran wieder die sogen. „Ana-

Digitized by Google

phora", ein Gebet, in dem Gott die geweihten Elemente dargebracht werden (Ägypt. KO a. a. O.; Const. Ap. a. a. O.). Daran schloß sich die sogen. Epiklese (s. diesen A.). Hier ist der Ort, die Frage nach der Konsekration zu beantworten. Zunächst muß man festhalten, daß die Konsekration (*εὐλογεῖν, εὐχαριστεῖν, ἁγιάζειν, τελεῖν, ἐπιτελεῖν*; benedicere, sanctificare, consecrare) nur den Sinn der „Weihe" hat, nicht den einer wirklichen „Transsubstantiation", wie später. Diese „Weihe" wird niemals vollzogen gedacht durch die Einsetzungsworte, sondern altchristlich ist die Vorstellung, daß das „Dankgebet" (dies auch gemeint von Justin Apol. I, 66: *„ἡ δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσα τροφή"*) überhaupt weiht; daneben kommt aber auch die Anschauung auf, daß die Epiklese diese Kraft habe. Zum Gegenstand der Reflexion und theologischen Erörterung ist die Frage nie gemacht worden. Doch läßt sich beobachten, daß die Origenisten z. B. Dionysius von Alex. (bei Eusebius, hist. eccl. 7, 9), Eusebius (demonst. ev. 1, 10, Macarius d. Ä. (opusc. de carit. 29), auch Basilius, de spir. sanet. 27, 66 noch an der ältesten Anschauung von der weihenden Kraft des Dankgebetes festhalten. Die neuere, wonach die Einsetzungsworte konsekrierend sind, setzt erst mit Ambrosius und Augustin ein. — Hier ist auch der Ort, der Exhomologese zu gedenken, d. h. des Sündenbekenntnisses. Zum erstenmal wird sie als eucharist. Gebet Didache 14, 1 erwähnt, und zwar, wenn die Lesart *προσεξομολογησάμενοι* richtig ist, stand dies Gebet nach dem Dankgebet. Dies erscheint Harnack TU II, 1, 54 Anm. unwahrscheinlich und er schlägt deshalb die Lesart *προεξομ.* vor, so daß die Exhomologese dem eucharist. Dankgebet vorausgegangen wäre. Eine Entscheidung ist nicht zu treffen, auch nach can. Hipp. 9 (vgl. S. 185) nicht, weil es sich hier um die Exhomologese bei der Bischofsweihe handelt. Jedenfalls folgte später die Exhomologese dem Dankgebet und war meist mit der Epiklese verbunden (Origenes, de orat. 33; Chrysostomus, in diem nat. Jes. Christi 7 Montf. II, 365; in Oziam hom. 1, 2 VI, 97; ad Hebr. hom. 17, 2 I, 166; Ambrosius, in Luc. 6, 71 MSL 15, 1773; vielleicht auch de saer. 5, 25 MSL 16, 472). — Auf das eucharist. Gebet antwortete zu Justins Zeit die Gemeinde einstimmig mit Amen (Apol. I, 65 u. 67; vgl. Irenäus I, 14, 1). — Vor das große eucharist. Gebet stellte sich etwa seit 200 das dreifach gegliederte Responsorium (Präfation): *Ὁ κύριος μετὰ πάντων — Καὶ μετὰ πνεύματός σου. — Ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας* (oder *τὸν νοῦν* oder *τὰς καρδίας καὶ τὸν νοῦν*) — *Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον. — Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ — Ἄξιον καὶ δίκαιον* (can. Hipp. 21—27; Ägypt. KO S. 48. 50 f.; Cyprian, de dom. orat. 31; vgl. Tertullian, Apol. 30; Commodian, instruct. 76; Cyrill von Jerusalem 5. myst. Katech.; Augustin, enarr. in ps. 103, 14; sermo 311. 18, 15 MSL 37, 1348; 38, 1420 u. a.). Woher stammt das erste Paar? Jedenfalls nicht wie Brightman zu p. 50, 4—6 (p. 556) angiebt, aus Thren. 3, 41. Dagegen scheint es durchaus nicht unmöglich, daß das zweite Paar auf ein jüdisches Vorbild zurückgeht. Bei der jüdischen Sabbathmahlzeit war ja die Formel in Gebrauch: „Lasset uns danksagen dem Herrn unserm Gott" —. „Gepriesen sei der Herr unser Gott" (Mischna, Berach. 7, 3; vgl. 1). Sollte daher jenes Responsorium stammen?

d) Das Fürbittgebet (intercessio) und das Vaterunser. Seit dem 3. oder 4. Jahrhundert schließt sich dem eucharist. Gebet ein großes Fürbittgebet für die ganze Kirche an. Wir finden es bei Cyrill von Jerusalem (Brightm. 466, 4 ff., 469, 37 ff.), bei Chrysostomus (ebenda 474, 25 ff.; 480, 16 ff.) u. a., nicht aber schon bei Tertullian und Cyprian, wie Probst (Lit. der drei ersten chr. Jahrh. 202 f. u. 226 f.) will. Höchst wahrscheinlich ist es in Syrien zuerst in Gebrauch gekommen. Denn in der ältesten uns bekannten Ägypt. Liturgie ist dies Gebet noch unbekannt (vgl. Brigthm. p. 505). — Woher und aus welcher Zeit mag der Gebrauch des Vaterunsers in der eucharist. Feier stammen? Wahrscheinlich kennt ihn schon Tertullian (de fuga 2; de ieiun. 15), und Cyprian (ep. 65, 2; de dom. orat. 8 CSEL III, 2, 723; III, 271). Sicher ist er erst bei Cyrill von Jerusalem (Brigthman 466, 15 u. 469, 52 ff.), bei Chrysostomus (ebenda 474, 37 ff. u. 480, 23 ff.), bei Augustin (serm. 18. 50. 228 MSL 38, 127. 324. 1101) und bei Hieronymus (dial. adv. Pelag. III, 15 MSL 23, II, 585) bezeugt. Die apostolischen Konstitutionen kennen ihn nicht.

e) Die Kommunion. So lange die E. in Form einer wirklichen Mahlzeit gefeiert wurde, gingen die gesegneten Elemente unter der Tischgenossenschaft von Hand zu Hand. Ein Akt der Kommunion gestaltete sich erst aus, als die Feier der E. zur Gläubigenmesse geworden war. Eingeleitet wurde er nachweislich schon am Ende des 2. Jahrhunderts durch den Ruf des Bischofs: „Das Heilige den Heiligen" (nach Lev. 24, 9 LXX

Digitized by Google

vgl. Mt 7, 6), worauf die Gemeinde mit: „Einer ist heilig“ u. s. w. antwortete (Tertull. de orat. 3; Origenes, in Lev. hom. 13, 6 Lommatzsch 9, 409; Ägyp. KO S. 58; Cyrill v. Jer. bei Brightman 466, 24 ff. u. 470, 8; Chrysostomus ebenda 475, 12 u. 480, 50 f.; Const. Ap. 8, 13, 3 Ültzen 215). Die Gemeinde tritt an den Altar heran (Tertull., de orat. 14. Dionys. v. Alex. bei Euseb., hist. eccl. 7, 9; can. Hipp. 143; Ägypt. KO S. 59.; Ephraem Syr. bei Assemani, bibl. orient. 1, 66; Const. Ap. 8, 13, 4 Ültzen 215) und jeder nahm stehend die Elemente selbst in die Hand (Tertull., de idol. 7; Cyprian, de laps. 22 vgl. c. 15; de pat. 14; ep. 58, 9 u. 75, 21 = CSEL III, 1, 253 vgl. 248; 407; III, 2, 665 u. 823; Clemens Alex., strom. I, 1, 5 MSG 8, 692; Ambrosius, orat. ad Theod. bei Theodoret 5, 18; Inschr. von Autun bei Schultze, Katakomb. 118 u. Kraus, Roma sotterran. 249; Augustin, contra lit. Petil. 2, 23. 53 MSL 43, 277; Athanasius ep. fest. 5, 5 nova patr. bibl. II, 59; Cyrill von Jerus., cat. 23, 21 MSG 33, 1124 f.; Basilius ep. 93 ad Caesar. Patr.; Gregor v. Naz., or. 4, 52 u. carm. I, sect. 2, 29 v. 299 f.; Chrysostomus in Matth. hom. 82, 4 u. ad Eph. hom. 3, 4 Montf. VII, 787 u. XI, 22 u. ö.). — Ängstlich mußte man sich hüten, ein Krümchen des zerbrochenen geweihten Brotes oder einen Tropfen des heiligen Weins zur Erde fallen zu lassen, was einer Profanation gleichkam: Cyrill v. Jerus. a. a. O.; Origenes in Exod. hom. 13, 3 Lommatzsch 9, 156; Tertull. de cor. 3; can. Hipp. 209: Ägypt. KO S. 121; Trull. Conc. 692 c. 101 Mansi XI, 985 ff., Hefele 3², 343. Deshalb hielt man beim Empfang des Brotes die linke Hand unter die rechte, so daß ein Kreuz entstand. Übrigens mußten die Hände vor dem Genuß der E. gewaschen werden nach Jes 1, 16 (Athanasius, ep. fest. 5, 5 nova patr. bibl. II, 59; Chrysostomus, ad Eph. hom. 3, 4 Montf. XI, 22). Cyrill v. Jerus. weist seine Katechumenen an, in geneigter Körperstellung den Kelch zu nehmen (cat. 23, 22 MSG 33, 1125) und nach dem Codex Rossanensis, Tafel IX küßt der Empfänger des Brotes Christo die Hand; wieweit dieser Brauch kirchlich war, ist nicht sicher. — Während der Austeilung wurde der 34. Ps gesungen (Ägypt. KO S. 59; Cyrill v. Jerus. bei Brightman 466, 28 ff. u. 470, 9 ff.; Hieronymus ebenda; Const. Ap. VIII, 13, 4 Ültzen 215; Pseudo-Ambrosius, de myst. 9, 58 MSL 16, 426. — Wer aber teilte die Elemente aus? Zu Justins Zeit (Apol. I, 65) thaten es die Diakonen. Aber je mehr die eucharist. Elemente, zumal die Hostie, im Ansehen stiegen und je mehr die priesterliche Würde des Bischofs und des Presbyters wuchs, desto mehr wurde den Diakonen die Austeilung entzogen. Nach den can. Hipp. 214 (vgl. 146) spendet der Bischof selbst und der Diakon nur, wenn der Bischof oder der Presbyter es ausdrücklich genehmigt (216), nach can. 38 des Konzils von Karthago 398 (Mansi III, 954) nur, „si necessitas cogat“. Schon Tertullian (de cor. 3) sagt: „Eucharistiae sacramentum ... nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus“, wo die praesidentes wohl die Bischöfe sind. Ein Übergang war es, wenn den Diakonen da und dort wenigstens die Reichung des Kelches, der weniger als das Brot galt, gewährt wurde (z. B. Cyprian, de laps. 25 CSEL III, 1, 255; Chrysost., in Matth. hom. 50, 2 u. 3 Montf. VII, 517; Const. Ap. VIII, 13, 4 Ültzen 215). — Auch die Frauen (Diakonissen) dienten am Altar und teilten wohl gar mit aus (Apost. KO c. 26 TU II, 1, 226 u. 5, 28; Epiph., haer. 79, 2 ff.; Konz. von Laodicea can. 44; Konz. v. Nantes (658) can. 3 Mansi XI, 59 Hefele III ², 104; Const. Ap. VIII, 28, 4 Ültzen 222; vgl. Loth, un ancien usage de l'église celtique in: Revue celtique XV (1894), 92 f.). — Wann eine Spendeformel üblich geworden ist, wissen wir nicht. Die apostol. Zeit kennt sie nicht. Wahrscheinlich ist sie erst mit dem Spendeakt gebräuchlich geworden. Die älteste Formel bieten die can. Hipp. 146 f. (vgl. S. 189): „Hoc est corpus Christi“ — „Hie est sanguis Christi“. Die Entwicklung drängte auf reichere Ausgestaltung. So lauten die Formeln in der Ägypt. KO (S. 101 f.): „Dies ist das Brot des Himmels, der Leib Jesu Christi“ — „dies ist das Blut Jesu Christi, unseres Herrn“ (vgl. sahid. canon. bei Brightm. 464, 7 u. 13); in den Const. Ap. VIII, 13, 4 Ültzen 215 lautete die Formel fürs Brot zwar einfach: „*σῶμα Χριστοῦ*“, dagegen für den Kelch: „*αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς*“ (vgl. sahid. canon. bei Brightm. 462, 29 u. 33). Bei Marcus Eremita († c. 410) 23 findet sich die Formel: „*σῶμα ἅγιον Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον*“ (ed. Kunze 24), und in Gallien war im 7. Jahrhundert die Formel üblich: „Corpus Domini et sanguis prosit tibi ad remissionem peccatorum et ad vitam aeternam“ (Konz. v. Rouen can. 2 Mansi X, 1199 Hefele III², 97). Wenn wir bei Ps.-Ambrosius (de sacr. 4, 5 MSL II, 1, 372 u. 461) und bei Augustin (serm. 272 MSL 38, 1247) die kurzen Formeln: „Corpus Christi“ — „Sanguis Christi“ finden, so ist die Frage, ob wir hier wirklich vollständige Spende-

Digitized by Google

formeln vor uns haben. Dürfen wir annehmen, daß die Spendeformeln in den acta Thomae nicht rein gnostisch, sondern, wie es wahrscheinlich ist, katholisch überarbeitet sind, so haben wir auch hier eine große Mannigfaltigkeit in reichen und volltönenden Formeln (acta Thomae ed. Bonnet 22, 22; 36, 14; 68, 31; 82, 28; 105, 6; 124, 17 — vgl. auch acta Joan. ed. Zahn 244). — Auf die Spendeformel antwortete jeder Empfänger mit „Amen" als Ausdruck des Glaubens (can. Hipp. 146 f.; Ägypt. KO S. 101 f.; Cornelius von Rom bei Euseb., hist. eccl. 6, 43; vielleicht Tertull., de spect. 25; Ps.-Ambrosius, de sacr. 4, 5. 25 MSL 16, 463 f.; Augustin, contra Faust. 12, 10 MSL 42, 259; serm. 272 MSL 38, 1247; Leo d. Gr., serm. 91, 3 MSL 54, 452; Cyrill v. Jeruf. cat. 23, 21 u. 22 MSG 33, 1125; Const. Ap. VIII, 13, 4 Ältzen 215; Hieronymus, ep. 82, 2 MSL 22, 737; acta Thomae an den oben angef. Stellen). — Erst später ist es fester und allgemeiner Brauch geworden, erst das Brot und dann den Kelch zu reichen. Daß in der ältesten Zeit auch die umgekehrte Ordnung vorkam, bezeugt unwiderruflich die Didache, auch Lc 22, 17 vielleicht, auch 1 Ko 10, 16.

f) Das Schlußdankgebet und die Entlassung. — Zu den ältesten liturgischen Stücken gehört das Dankgebet nach dem Mahle (Didache 10, 2 ff.; Ägypt. KO S. 59; Const. Ap. VIII, 13, 4 Ältzen 215; Cyrill v. Jeruf. bei Brightman 467, 11 ff. u. 470, 12 f.). — Nach der Ägypt. KO (a. a. O.) und dem Bericht der Silvia (p. 77) wurde darauf jeder einzelne vom Bischof gesegnet. Die Entlassungsformel, vom Diakon gesprochen, lautete nach der Ägypt. KO S. 60: „Gehet hin in Frieden" (ebenso bei Chrysost. bei Brigthman 475, 26 u. 481, 15 f.).

5. Die Empfänger. — Die E. durften nur getaufte Christen genießen. Das war unbedingter und allgemeiner Grundsatz von Anfang an (Did. 9, 5; Justin, Apol. I, 66; can. Hipp. 206). Daher sind die Katechumenen vom Genuß ausgeschlossen; aber auch die Schismatiker und Ketzer und die Poenitenten. Allerdings reichte man da und dort den lapsi die E., allerdings nur in periculo mortis, so in Alexandrien (Dionysius bei Euseb., hist. eccl. 6, 44 vgl. auch Cyprian ep. 8, 3. 18, 1; 19, 2; 57, 1 u. ö. CSEL III, 2, 487; 524; 525; 650). Schwankend war auch die Anschauung, ob Besessene zuzulassen seien oder nicht. Die apostolischen Konstitutionen z. B. schließen sie aus (VIII, 6, 4 u. 7, 1 Ältzen 199 f.), während anderwärts das nicht der Fall war (Cassian, collat. 7, 28 f. CSEL 13, 207 f.; Konz. v. Orange (441) can. 14 Mansi VI, 438 Hefele II², 293). Ebenso war man uneinig über die Zulassung menstruierender Frauen. Dagegen erklärt sich Dionysius von Alex. (bei Routh, reliquiae sacrae III², 230), dafür der Verfasser der apostolischen Konstitutionen (VI, 27, 1 u. 2 Ältzen 154). Ganz allgemein war es Brauch, Kindern die E. zu reichen (Cyprian, de laps. 9 u. 25 CSEL III, 1, 243 u. 255; Augustin, ep. 98, 4; 186, 8. 30; 217, 5. 16 MSL 33, 361; 827; 984; de trinit. 3, 10. 21 MSL 42, 881; sermo 174, 6. 7 MSL 38, 944; Innocenz I. ep. 182, 5 MSL 33, 785; dagegen auch nicht Origenes, in libr. Judic. hom. VI, 2). Sehr tief eingewurzelt muß die Sitte gewesen sein, Toten die E. in den Mund zu geben, denn die verschiedensten Synoden wenden sich dagegen (Konzil von Hippo 393, can. 4 Hefele II², 56; Konz. v. Auxerre 585 oder 578, can. 12 Mansi IX, 913, Hefele III², 45; Trullan. 692, can. 83 Mansi XI, 979 Hefele III², 341). — Nüchtern die E. zu genießen ist alter und ganz allgemeiner Brauch, ja kirchliches Gebot, das sogar auf apostolische Anordnung zurückgeführt wird (Augustin): Tertull., ad uxor. 2, 5; Euseb. von Emesa († c. 360) bei Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche S. 284; Ambrosius, exp. in ps. 118 sermo 8, 48 MSL 15, 1383; lib. de Elia et ieiun. 10, 33 u. 34 MSL 14, 743; Augustin, ep. 54, 6, 8 u. 7, 9 MSL 33, 203 f.; Konzil von Hippo can. 28 Hefele II², 58; Chrysostomus in I. Cor. hom. 27, 5 und ep. 125 Montf. X, 240 u. III, 668. Eine Ausnahme war nur am Gründonnerstag gestattet, wo die E. am Abend gefeiert wurde. — Vielfach wird auf Grund von Le 7, 20 u. 1 Ko 11, 27 eingeschärft, daß man „rein an Leib und Seele", frei von allem Haß, Geiz, Dieberei, Stolz, Unzucht das heilige Mahl genießen müsse, denn den Unwürdigen bringt es schweren Schaden, statt Segen. Ganz besonders häufig und mit besonderer Lebhaftigkeit sind diese Gedanken von Chrysostomus — „das habe ich oft gesagt und werde ich immer und immer wieder sagen" (de bapt. Christi 4 Montf. II, 373 f.) — ausgesprochen. Er fordert eine besondere „Vorbereitung" durch Buße, Gebet, Almosen und geistliche Übungen, die sich über Tage vor dem Genuß ausdehnen soll (de beato philog. 6, 4 Montf. I, 500). Über würdigen Genuß vgl. besonders: Origenes, in Lev. hom. 13, 5 Lommatzsch 9, 409; select. in Ps. ebenda 12, 268; Dionysius v. Alex. bei Routh, reliquiae sacr. III²,

Digitized by Google

230; Ambrosius, lib. de Elia et ieiun. 22, 82 MSL 14, 762; Chrysostomus, de beato philog. 6, 3 u. 4 Montf. I, 498 ff.; de poenit hom. 9; de prodit. Judae hom. 1, 6 u. 2, 6; in diem Natal. 7 Montf. II, 350; 385 u. 395; 365; in T. Cor. hom. 27, 4 Montf. X, 246 f.; in ep. ad Hebr. hom. 17, 4 u. 5 Montf. XII, 169 u. 171 u. ö.; Pseudo-Ambrosius, sermo 24, 10 MSL 17, 675 vgl. 678. Zum würdigen Genuß gehörte auch ein würdiges Benehmen bei der Feier selbst: „cum timore et honore" (Cyprian, testim. 3, 94 CSEL III, 1, 176). Wir sind aber überrascht zu hören, daß das Volk in wüstem Lärm, unter Stoßen und Schreien zum Altar sich drängte: „Wir gehen herzu wie die Hunde, so groß ist unsre Unverschämtheit", sagt Chrysostomus de coem. et cruce 3 Montf. II, 402; vgl. außerdem de bapt. Christi 4 Montf. II, 374; de poenit. hom. 9 Montf. II, 350; Ambrosius de virg. III, 3. 13 MSL 16, 235.

6. Die Zeit. Über die älteste christl. Zeit wird sich mit einiger Sicherheit nur so viel sagen lassen, daß die E. unbedingt an jedem „Herrntag" (sollte zwischen der Bezeichnung *ἡμέρα κυριακή* und *δεῖπνον κυριακόν* eine innere Beziehung bestehen?) gehalten wurde (ag. 20, 7; 1 Ko 16, 2; Apk 1, 10). Jedenfalls ist dies im 2. Jahrh. durchgehender Gebrauch (Did. 14, 1; Plinius X, 96; Ignatius ad Magn. 9, 1; Justin, Apol. I, 67). Die Entwicklung drängt aber auf eine immer häufigere Feier. Die E. erobert sich daher die religiös wichtigen Tage: den Sonnabend, die Fasttage, die Märtyrertage. Eine Gleichmäßigkeit in der Entwicklung hat nicht stattgefunden, im Gegenteil die größte Mannigfaltigkeit. Als Beweis dafür mag Augustins Wort gelten: „alibi nullus dies praetermittitur, quo non offeratur, alibi sabbato tantum et dominico, alibi tantum dominico" (ad Jan. 54, 2. 2 MSL 33, 200; vgl. auch de serm. Dom. in monte II, 7, 26 MSL 34, 1280). Wir können die Kirchengebiete, die Augustin im Auge hat, näher bezeichnen. Tägliche Abendmahlsfeier hatte im allgemeinen das Abendland, zunächst im Anfang des 3. Jahrh. Afrika. Das beweisen folgende Stellen aus Cyprian: Ep. 57, 3; 58, 1; 63, 8 (CSEL III. 2, 652, 23; 657, 3; 707, 17) und de dom. orat. 18 (CSEL III. 1, 280, 11). Zu Tertullians Zeit ist sicher E. an den Stationstagen (Mittwoch und Freitag) gehalten worden (de orat. 19 CSEL I, 192, 5 ff.). Aus Stellen wie de idol. 7 (CSEL I, 36, 21), de orat. 6 (ebenda 185, 2 ff.), de ieiun. 14 (ebenda 293, 7). adv. Marc. 4, 26 ist mit Sicherheit auf tägliche Feier nicht zu schließen; aber verleiht ihnen nicht Cyprians Zeugnis größere Beweiskraft? Übrigens bezeugt uns Augustin selbst für seine Heimat die tägliche E. (sermo 58, 10. 12; 110, 5; 227; 311, 18. 15 MSL 38, 399; 641; 1099; 1420; vgl. außerdem Optatus v. Mileve II, 12 CSEL 26, 47, 10 ff.). Es lag sehr nahe, die vierte Bitte deshalb auf die E. anzuwenden, was denn auch reichlich geschieht (z. B. Augustin serm. 57, 7, 7; 58, 4, 5 MSL 38, 389 und 395). In Rom war zur Zeit des Hieronymus ebenfalls tägliche Abendmahlsfeier üblich (ep. 71, 6 MSL 22 672: „De Sabbato quod quaeris . . . et de Eucharistia an accipienda quotidie, quod Romana ecclesia et Hispaniae observare perhibentur"). Dürfen wir die Fragmente zu den Proverbien, die Hippolyt zugeschrieben werden, für echt annehmen, so hätten wir hier ein weit älteres Zeugnis für die tägliche E. (MSG 10, 628; vgl. Harnack LG I, 614 ff.). Nach den can. Hipp. 201 soll außer regelmäßig am Sonntag auch in der Woche E. gehalten worden sein und zwar nach freiem Gutdünken des Bischofs (so H. Achelis S. 183). Das ist schon aus praktischen Gründen höchst unwahrscheinlich und hat jedenfalls nirgends seines Gleichen. Ein Zeugnis aus viel späterer Zeit giebt uns übrigens an, in Rom werde Sonnabends keine E. gehalten (Sokrates, hist. eccl. V, 22 ed. Hussey II, 632). — Für Spanien mag uns das eben angeführte Citat aus Hieronymus als Zeugnis dienen; für Gallien Cassian, inst. 6, 8 (CSEL 17, 1, 120 7). Für Mailand endlich verweise ich auf Ambrosius (de bened. patr. 9, 38 MSL 14, 719; expos. in ps. 118, sermo 18, 26 und 28 MSL 15, 1537 f.; ep. 20, 15 MSL 16, 1040) und auf Hieronymus (dial. adv. Pelag. 3, 15 MSL 23 [II] 585). — Im Osten waren regelmäßige Abendmahlstage der Sonntag und der Sonnabend (als Tag der Weltschöpfung) — mit Ausnahme von Ägypten. Wenn z. B. can. 49 des Konzils von Laodicea (Mansi II, 571) vorschreibt, daß man während der Quadragese das Brot nicht opfern dürfe, außer am Sonnabend und Sonntag, so sieht man, daß dies die regelmäßigen, feststehenden Abendmahlstage waren. Aber die Sitte drängte auch im Osten weiter. Nach Basilius (ep. 93) wurde in Cäsarea in Kappadocien wöchentlich 4mal, nämlich Sonntag, Mittwoch, Freitag und Sonnabend E. gehalten. Basilius aber begeistert sich für tägliche Feier. Wenn die Äußerungen des Chrysostomus ernst zu nehmen sind und nicht als ungenaue Wendungen, so würde z. B. in Antiochien in Syrien ein verschiedener Brauch (wohl nach dem Kirchen-

Digitized by Google

jahr) geherrscht haben. Bald redet er von täglicher Feier (z. B. hom. 17 ad Hebraeos, in Eph. hom. 3, 4 u. de beato philog. 6, 4 Montf. XI, 23 u. I, 499), bald von fast täglicher Feier (in Matth. hom. 50, 3 Montf. VII, 517), bald von einer drei- oder viermaligen Feier in der Woche (in eos, qui Pascha ieiun. 3, 4 Montf. I, 611). Ebenso widersprechend lauten die Angaben Eusebs von Cäsarea. De solemnit. paschali 7 und in ps. 21, 30 (MSG 24, 701 und 23, 213) spricht er von nur sonntäglicher Feier, demonstr. evang. 1, 10, 18 aber von täglicher Feier. — Wenn endlich Augustin in dem angeführten Citate auch noch von Kirchengebieten spricht, wo nur am Sonntag E. gefeiert wurde, so ist dabei an Ägypten und die Thebais zu denken. Denn in Alexandrien war von Alters her nur der Sonntag Abendmahlstag (Ägypt. KO S. 118 Anm.; Sokrates, hist. eccl. V, 22 ed. Hussey, II, 632; Athanasius, apol. contr. Arian. 11 opp. [Paris] I, 1, 133; vgl. auch Cassian, collat. XXIII, 21 CSEL 13, 671). Zur Zeit Cyrills v. Alex. aber scheint freilich der abendländische Brauch eingeführt worden zu sein, denn er sagt (in Luc. 2 nova patr. bibl. II, 124): „καθ' ἑκάστην ἑορτογείται" (vgl. auch opp. [Paris 1638] VI, 365).

7. Die Elemente. Durch die ganze Großkirche hin waren Brot und Wein die Elemente der E., und zwar wurde gewöhnliches gesäuertes Weizenbrot verwendet (Iren., adv. haer. V, 1. 3; Clemens Alex., Strom. 6, 11 MSG 9, 313 f.; Origenes, in Gen. hom. 12, 5), kleine runde Laibe mit kreuzförmigem Einschnitte, um das Zerbrechen zu erleichtern (Wilpert 91 f. und V. Schultze, Die Katak. 112). Der Wein, weißer wie roter, durfte nur mit Wasser gemischt verwendet werden. Was ursprünglich nur dem alltäglichen Brauch entsprach, wurde später kirchliches Gesetz (Iren., adv. haer. V, 2. 3, vgl. V, 1. 3 und I, 13. 2; Justin, Apol. I, 65; 67; Clemens Alex., Strom. 1, 19 MSL 8, 814; Tertull., contr. Marc. IV, 40; Cyprian, ep. 63 CSEL III, 2, 701 ff.; Augustin, de doctr. christ. IV, 21 MSL 34, 111; Konzil v. Hippo 393, can. 23 Mansi III, 922, Hefele II², 58; vgl. Konzil v. Karthago 397 can. 24 Mansi III, 884; vgl. auch Mansi XII, 73 f. Hefele III², 351). Nur Origenes (hom. in Jer. 12, 2 Lommatzsch 15, 232 f.) sagt, Christus habe bei der Einsetzung ungemischten Wein verwendet. In ep. 63 berichtet Cyprian von einer in Afrika weit verbreiteten Sitte, bei der Morgenkommunion nur Wasser und gar keinen Wein zu nehmen, eine Sitte, die nicht etwa, wie A. Harnack (TU VII, 2, 115 ff.) zu beweisen versucht hat, urchristlich ist (vgl. dagegen besonders Zahn und Jülicher), die sich auch nicht aus asketischen Motiven erklärt, sondern aus dem zähen Festhalten an der herrschenden Sitte, am Morgen keinen Wein zu genießen (so Jülicher 226). Sie hat sich weder ausgebreitet, noch auch nur erhalten. — Neben Brot und Wein wurden aber Milch, Honig und Salz bei der E. genossen. Über den Genuß von Salz vgl. Clement. Hom. 14, 1. Der Gebrauch von Milch und Honig findet sich zuerst bei der E. der Neophyten (can. Hipp. 142—149 und Ägypt. KO S. 100; Tertull. de cor. 3; adv. Marc. I, 14). Ein ähnlicher Brauch, eine Entsündigung durch Honig, findet sich auch im Mithraskult. Kaum hätte aber von dorther dieser Brauch im christlichen Gottesdienst Aufnahme gefunden, hätten ihn nicht alttest. Stellen wie Jer 11, 5; Ex 20, 6 (vgl. Jes 55, 1) empfohlen. Vom Abendmahl der Neophyten drang die Verwendung der genannten Elemente in die gewöhnliche Abendmahlsfeier ein. So mischte man in den Wein Honig (Konzil v. Auxerre 585 oder 578, can. 8 Mansi IX, 913, Hefele III², 43) oder man nahm überhaupt statt Wein Milch, so in den altspanischen, weinarmen Provinzen Gallacien und Asturien (4. Konzil v. Braga um 675 can. 2 Mansi XI, 155, Hefele III², 118; vgl. auch Konzil Trull. 692 can. 57 Mansi XI, 970, Hefele III², 338 vgl. I², 800).

8. Sitten. a) Wie oft pflegte man zu kommunizieren? Der regelmäßige allsonntägliche Genuß der E. war durchaus die herrschende Sitte der altchristlichen Zeit. Das können wir schon daraus schließen, daß nach Justin Apol. I, 67 allen Gemeindegliedern, die nicht mit der Gemeinde die E. feiern konnten, die gesegneten Elemente durch die Diakonen ins Haus getragen wurden. Diese Sitte, daß sich die ganze Gemeinde an der E. beteiligte, blieb lebendig bis ins 3. Jahrh. hinein. Allein im 4. Jahrh. schwindet sie auffallend rasch. So klagt Chrysostomus z. B., daß der Priester am Altar vergeblich auf Kommunikanten warte (in Eph. hom. 3, 4 Montf. XI, 23), oder daß sich nur ganz wenige zur Kommunion einfinden (in SS. Petr. et Heliam 1 Montf. 2 370). Vielfach wurde es Brauch, sogar vor der Kommunion die Kirche zu verlassen. Daher sagt Eusebs v. Emesa: „Mag einer Kommunikant sein oder nicht, er ist verpflichtet, die Stunde auszuhalten bis zur Entlassung der Gemeinde" (Zahn, Skizzen S. 284). Die can. Apost. (can. 9) und das Konzil von Antiochien 341 can. 2 Mansi II, 1310 drohen solchen Unkirchlichen mit Exkommunikation. So bürgert sich im Osten allmählich die Sitte ein,

Digitized by Google

nur einmal im Jahr die E. zu genießen. Die üblichsten Abendmahlstermine waren Epiphanias und Ostern (Athanasius, ep. fest. 5, 5, nova patr. bibl. II, 59; Chrysostomus, de bapt. Christi 4; in eos, qui pascha ieiun. 3, 4; ad Eph. hom 3, 4 u. in I. ep. ad Tim. c. 5 hom. 5, 3, Montf. II, 373; I, 611; XI, 22 u. 577; vgl. Ps.-Ambrosius, de sacr. 5, 4. 25 MSL 16, 471). Dieser seltene Genuß beruhte nicht auf Verachtung des Sakraments, sondern wohl wesentlich mit auf dem Aberglauben, als sei an bestimmten Tagen die Wirkung besonders kräftig, eine Anschauung, die Chrysostomus energisch bekämpft. — Anders war die Sitte des Westens. Hier wurde an möglichst häufigem Genuß der E. festgehalten. So versteht es sich in Gallien z. B. zu Gregors von Tours Zeiten noch ganz von selbst, daß jeder, der dem Gottesdienst beiwohnt, auch kommuniziert (Hauck, Kirchengesch. Deutschlands I, 178). Und dennoch die verschiedenen gallischen und spanischen Synoden mit ihren Drohungen gegen die, die sich der E. enthalten? So verbietet die Synode von Elvira (305), von Nichtkommunizierenden Oblationen anzunehmen (can. 28 Mansi II, 10); die Synode von Toledo (398 oder 400) bestimmt in Kanon 13, daß diejenigen, die zwar die Kirche besuchen, aber nicht an der E. teilnehmen, mit Exkommunikation zu bestrafen sind (Mansi III, 1000 u. 1013); das Konzil von Agde in Gallien (506) spricht (can. 18) denen die Zugehörigkeit zur kathol. Kirche ab, die nicht Weihnachten, Ostern und Pfingsten kommunizieren (Mansi VIII, 327). Allein diese Bestimmungen richten sich gegen die heimlichen Sekten, die sich am Gottesdienst wohl beteiligten, aber die E. in ihren Kreisen genossen. — Daß aber doch auch im Westen die alte Sitte da und dort geschwankt hat, beweisen z. B. die Ermahnungen, die sich in pseudo-ambrosianischen Schriften finden. Hier wird bald täglicher (de sacr. 4, 6, 28 u. 5, 4, 25 MSL 16, 464 u. 471), bald sonntäglicher und in der Osterzeit täglicher Genuß (serm. 25, 6 MSL 17 678) zur Pflicht gemacht. Zu Leo d. Gr. Zeit war in Rom Ostern ein beliebter Kommuniontermin (serm. 50 MSL I, 305 f.).

b) Genuß im Hause. Im Westen scheint die Sitte zuerst aufgetreten zu sein, Teile des eucharistischen Brotes oder das ganze empfangene Teil aus dem Gottesdienst mit nach Hause zu nehmen (Tertullian und de orat. 19, ad uxor. 2, 5; Martyr. Pionii 3), und zwar in besonderen Büchschen, arcae genannt (Cyprian, de lapsis 26; Pseudo-Cyprian, de spect. 5). Basilius ep. 93 bezeugt diese Sitte auch für Alexandrien und Ägypten; in Kappadocien war sie unbekannt, aber Basilius tritt dafür ein (vgl. Gregor v. Naz. or. 8, 18 MSG 35, 809). Sie muß sich rasch verbreitet haben. Jedenfalls veranstaltete man damit eine Art häuslicher Feier (Konzil von Laodicea c. 58, Hefele I², 774; Konzil zu Gangra [um 350] Nr. 10, a. a. O. 779; Konzil von Toledo [400] c. 14, II², 67; Ephräm d. S. bei Assemani, bibl. orient. I, 66). Daß man übrigens diese Hostienteilchen mit sich trug zum Schutz in Gefahren, bezeugt Ambrosius (de excessu fratris sui Satyri 1, 43 MSL 16, 1360 f.) und Gregor von Nazianz (orat. 8, 18 MSG 35, 809). — Kranken und Gefangenen wurde natürlich die E. durch den Priester, aber auch durch Laien, selbst Frauen gereicht (z. B. von Cyprian, ep. 5, 2 CSE LIII, 2, 479, Ambrosius MSL 14, 32 berichtet Mai, scr. vet. nova coll. I, 367) und in Zeiten der Verfolgung kommunizierten sich die Laien selbst (Basilius, ep. 93). Weil die Sterbenden die E. empfingen, wurde sie ἐφόδιον, viaticum genannt (Konzil v. Nicäa 325 can. 13).

c) Die E. als Feier des Gedächtnisses der Verstorbenen. 1. Daß man den Todestag der Märtyrer an ihren Gräbern feierte, bezeugt zuerst das Martyr. Polycarpi 18, 2. Die Feier kann kaum in etwas anderem als in der E. bestanden haben — eine Sitte, die besonders seit dem 4. Jahrh. immer häufiger wird, daher denn auch über die Gräber Altäre gestellt werden (s. A. Altar Bd I, 393, 46 ff.) oder die Anniversarien in den Katakomben stattfinden (de Rossi, Roma sotterr. III, 478 ff.). Cyprian spricht wiederholt von eucharistischer Feier an den Gedächtnistagen der Märtyrer (ep. 1, 2; 12, 2; 39, 3 CSEL III, 2, 466; 503; 583). Allein diese Feiern fanden kaum an den Gräbern, sondern an den gewöhnlichen Versammlungsorten, in den Kirchen statt. — Über weiteres s. A. Anniversarius Bd I, 556 und A. Märtyrer. — 2. Bald muß auch die Sitte entstanden sein, für jeden Verstorbenen an seinem jährlichen Todestag, am 3. Tag nach dem Tode (später auch am 9. oder 40. Tage, vgl. Const. Apost. VIII, 42) eine Feier zu veranstalten. Tertullian redet von „oblationes pro defunctis“ (de exhort. castit. 11; de cor. 3; de monog. 10), die nicht näher bestimmt werden. Die Can. Hipp. reden deutlicher. Nach ihnen fand am Jahrestag ein „Totenmahl“ (ἀνάμνησις) statt, das in E. und folgender Agape bestand (169 ff. und S. 200). In den Johannisakten des Leucius (Zahn 231, 8 vgl. p. CLI u. 234 Anm.), wird ein „Brot-

Digitized by Google

brechen", also die E. am Grabe einer jüngst verstorbenen Christin erwähnt. Jedenfalls war auch in dieser Beziehung die Sitte lokal sehr verschieden.

9. Die E. bei den Akatholikern. — Über die eucharistische Feier bei den Akatholikern sind wir nur spärlich unterrichtet. Verhältnismäßig das Meiste wissen wir noch von den Gnostikern. In der Pistis Sophia erscheint eine eucharistische Feier, von der man freilich unsicher ist, ob sie nicht ebensogut als Tauffeier zu bezeichnen ist: Taufe und Abendmahl sind zu einem Sakrament zusammengewachsen. Das war möglich, weil ja auch in der Großkirche keine Taufe ohne E. zu denken war (Carl Schmidt in TU VIII, Heft 1 u. 2 [1892] S. 508). Dem großkirchlichen Brauch wesentlich näher stehen die eucharistischen Feiern, die uns in den Thomasakten (ed. Bonnet; vgl. Lipsius, Apokryph. Apost.-Gesch. I, 338 f.) und in den Johannisakten (ebenda S. 520 und Zahn, acta Joannis S. CL) geschildert werden. Auch hier ist die E. eine selbstständige, von der Agape gelöste Feier, die am Morgen stattfindet, freilich aber nicht mit dem Wortgottesdienst vereinigt ist; auch hier finden wir die Akte der Darbringung, des Weihegebets, der Brotbrechung und der Ausspendung unter besonderer Spendeformel und dem Amen des Empfängers wieder. Wie weit freilich hier katholische Überarbeitung die ursprünglich gnostische Ueberlieferung alteriert hat, ist nicht festzustellen. Eine Eigentümlichkeit, die die Gnostiker allerdings mit vielen anderen Sekten (s. u.) ja sogar großkirchlichen Gemeinden (s. o.) gemein haben, besteht in dem Genuß von Brot und Wasser statt Wein (z. B. acta Thomae ed. Bonnet 68; Lipsius a. a. O. II, 1, 175; Epiphanius, haer. 30, 16, s. die Stellen in TU VII, 2, 117 ff. u. VIII, 1, 524 Anm. 1). Andererseits ist bei ihnen sogar neben dem Mischwein wie in der Großkirche (acta Matthaei bei Tischendorf, acta apost. apocr. 187; Lipsius a. a. O. II, 2, 122) ungemischter Wein im Gebrauch gewesen (acta Philippi bei Tischendorf a. a. O. 92; Lipsius a. a. O. II, 2 17). Endlich ist auch eine Feier nur mit Brot, ohne Wein oder Wasser überliefert (acta Joannis ed. Zahn 213 f.; acta Thomae ed. Bonnet 22). Über die Spendeformeln s. o. S. 567, 46. Zum Amen des Empfängers vgl. z. B. Tischendorf a. a. O. 92; 187; 216; Lipsius a. a. O. II, 2 10; 122; acta Thomae ed. Bonnet 22; 83. Die Konsekration wird niemals durch Recitation der Einsetzungsworte, sondern immer durch Gebet vollzogen, und zwar durch ein Dankgebet in den acta Joannis ed. Zahn 243, vgl. Lipsius a. a. O. I, 521; II, 1 177, durch ein Bittgebet an Christus um den Segen des Mahles in den acta Thomae ed. Bonnet 82, oder endlich durch eine Epiklese bei Irenäus I, 13. 2 und in den acta Thomae ed. Bonnet 73 u. 35 f. An der letzteren Stelle haben wir ein rein gnostisches Gebet vor uns, denn es wird um das Herabkommen der Sophia Achamoth gefleht. — Was wir von der E. bei sonstigen Sekten wissen, beschränkt sich fast nur darauf, was sie dabei zu genießen pflegten. Die Sitte Brot und Wasser (statt Wein) zu genießen, war auch in außergnostischen Kreisen sehr weit verbreitet (Irenäus 5, 1, 3: Ebionaei; Clemens Alex., strom. 1, 19 MSG 8, 813: haereses; paedag. 2, 2 ebenda 409; Augustin, de haer. 64 MSL 8, 42: Aquarii; Epiphanius haer. 30, 16; 42, 2; 47, 1; 61, 1; Hieronymus in Amos 2, 12 MSL 25, 1010; Theodoret, haeret. fab. I, 20; Chrysostomus in Matth. hom. 82, 2 Montf. VII, 784). Daß verschiedene Sekten (z. B. Enkratiten, Apostoliker) Brot, Salz und Wasser genossen, bezeugt Epiphanius, haer. 42, 3; 46, 2; 47, 1; 61, 1. Ihm und Augustin, de haer. 28 (MSL 42, 31) verdanken wir auch die Nachricht, daß die Montanisten Brot und Käse, keinen Wein genossen (Artotyriten) — Sitten, die wohl bezeugen, daß ursprünglich die E. eine vollständige Mahlzeit war. **Drews.**

Eucharius, der H. s. d. A. Trier.

Eucherius, Bischof von Lyon um 441. — WW ed. Brassicanus, Basel 1531; BM Bd 6, Lyon 1677, p. (632. 668 ff.) 822 ff.; MSL Bd 50; CSEL Bd 31 ed. Wotke 1894. Pars I (dazu Jülicher ThLZ 1895 Nr. 12). — Chronica Gallica ed. Mommsen MG IX, 1, 1892, p. 662; Marcellin. Com. chron. l. c. 2, 1894, p. 86; Paulin. Nol., ep. ad Euch. et Gallam; Cassian., coll. 11 praef.; Salvian., ep. 2. 8 (MG I, 1, p. 109 f. 116); Hilar. Arel. epist.; sermo de vita S. Honorati; Rusticus presb., epist.; Sidon. Apollinaris, epist. ad Claudian.; Mamertus Claudianus, de statu an. II, 9 (CSEL XI, 135); Gennadius, de vir. ill. 63; Isid., de vir. ill 28; Greg. Tur., l. vitae patr. VIII, 5 (MG I, 2, p. 695); Leidradi epist. ad Carol. Magnum; Ado, mart. 16. Nov.; Conversio S. Eucherii episc. et Gallae uxoris eius et vita duarum filiarum Tulliae atque Consortiae virginum (AS 22. Juni). — Antelmius, assertio pro unico S. Euch. Lugd. ep., Paris 1726; sonstige ältere Litt. bei

Digitized by Google

Mellier, de vita et scriptis S. Euch. Lugd. ep., Lyon 1877; Gouilloud, St. Eucher, Lérins et l'Eglise de Lyon au Ve siècle, Lyon 1881; DchrB II, 1880, p. 255 ff.; Bardenhewer, Patrologie S. 488f.

Eucherius, einer vornehmen Patricierfamilie Galliens entstammend (nach Ado selbst Senator gewesen), hatte sich vor 426 als Gatte und Vater nach Lerinum, der Klostergründung Honorats, zurückgezogen, wo sein Sohn Salonius zehnjährig (mit seinem Bruder Veranus) unter dem Unterrichte von Hilarius, Salvian, Vincentius aufwuchs. Auch mit anderen namhaften Zeitgenossen stand E. in persönlichem und schriftlichem Verkehr. Kassian widmete Honorat und ihm den zweiten Teil seiner Unterredungen (zw. 426—429), und ein jüngerer Zeitgenosse (Mam. Claud.) rühmt von ihm auf Grund persönlicher Bekanntschaft: qui scilicet uiridis aeui, maturus animi, terrae dispuens, caeli adpetens, humilis spiritu, arduus merito ac perinde ingenii subtilissimus, scientiae plenus, eloquii profluus, magnorum saeculi sui pontificum longe maximus editis in rem fidei multiiugis uariorum operum uoluminibus etc. Das Lob scheint etwas hochgegriffen (vgl. z. B. Sidonius Apollinaris, der ihn auch gelegentlich nennt, über Lupus von Troyes), wird aber doch bis zu einem gewissen Grade bestätigt. Wir finden in dem Verfasser von de laude heremi (zw. 426—429) an Hilarius einen temperamentvollen Vertreter der Askese, die er mit kühner Schriftanwendung verficht, während er selbst sie, nach der Sitte der Zeit zugleich mit seiner Gattin Galla, auf Lero (St. Marguerite) übte. Auch kleinere Mönchsschriften unter seinem Namen, nämlich eine exhortatio ad monachos, eine sententia ad monachos und eine admonitio ad uirgines sind überliefert (Holstenii cod. regul. monast. I, Augsburg 1759, p. 478 ff.). Er plante eine Reise nach dem fernen Ägypten, um die Mönchsniederlassungen aus eigener Anschauung kennen zu lernen. Unter den Unruhen der Zeit war er tief überzeugt von der Notwendigkeit, auch die Seelen anderer zu der Ruhe der Gottesbetrachtung und von dem schattenhaften Betriebe rhetorischer und philosophischer Bildung zur Versenkung in die Schrift und in die Werke der namhafteren Kirchenlehrer (doctores) zu führen, von denen er selbst gelernt. Die Welt ist ihm alt und grau geworden, dem Sterben nahe, und das Römerreich in seiner ganzen Geschichte nur eine Vorbereitung zur Ausbreitung des christlichen Glaubens (de contemtu mundi et saecularis philosophiae 431/2 an seinen hochgestellten Verwandten Valerian, ed. schon Erasmus). Zwar hat er für seine eigene Person die Reizmittel rhetorischer Bildung keineswegs verschmäht (Antithesen und Satzparallelismen, Wortspiele und versartige Abschlüsse, besonders gewählte Wortstellungen finden sich häufig), aber der Gedankenlosigkeit Späterer und ihrem mangelhaften Schriftverständnis stand er doch noch ferner. Er besaß ein Verständnis für die Schriftprobleme seiner Zeit, die er in Frage- und Antwortform im ersten Buche der instructiones an Salonius in Anlehnung an die Reihenfolge der biblischen Schriften behandelte, während das zweite eine Art Reallexikon für den Handgebrauch zur Deutung der Fremdwörter in der Bibel darstellt, welche unter verschiedenen Gruppen u. a. mit Rücksicht auf die kirchliche Praxis erfolgt. Die formulae spiritalis intelligentiae an Veranus enthalten geistliche Umdeutungen biblischer Bezeichnungen aus dem Gebiete der Natur und des menschlichen Lebens mit Hilfe eines mehrfachen Schriftsinns (historisch, tropologisch oder moralisch, anagogisch; über des E. Gebrauch lateinischer Bibelübersetzungen s. Wotke S. XXf.). Beide Schriften, die er schon als Bischof verfaßt hat, sind beliebte Nachschlagebücher für den klösterlichen Unterricht auch des Mittelalters geworden. Auch Auszüge aus den Werken Kassians soll E. verfaßt haben. Man sieht, ein starker Zug auf geistige Mitteilung und Weitergabe muß ihm eigen gewesen sein, mag er auch an Originalität theologischer Gedankenbildung zurücktreten. Welche Stellung er in den pelagianischen Streitfragen einnahm, ist nicht ersichtlich. Das Zusammensein von Mensch und Gott in Christus hat er sich so vorgestellt wie die Verbindung von Leib und Seele im Menschen, wie aus einem Predigtfragment erhellt. Stammen zwei Predigten über hyonesische Märtyrer, die unter dem Namen des Eus. Emes. erhalten sind, von seiner Hand, wie es den Anschein hat, so hatte er von der Würde seiner Bischofsstadt selbst Rom gegenüber eine hohe Meinung. Wie weit sich sein Interesse für christliche Heldenthaten erstreckt, zeigt die Abfassung der Passio Agaunensium martyrum. Er unterhielt Verkehr mit den Nachbarbischöfen, vor allem Hilarius von Arles, mit dem er am 8. November 441 dem (I.) Konzil von Orange als Metropolit präsidierte. Die Pflege kirchlicher Anstalten, z. B. des Klosters auf der benachbarten Insula Barbara (Ile-Barbe) im Saônefluß, ließ er sich angelegen sein (Brief an Philo, bei Gouilloud p. 555 f.; vgl. 369 ff.; doch wird die Echtheit bestritten wie auch die des Briefes an den Presbyter Faustus de locis aliquibus sanctis

Ausgaben s. Potthast, bibl. hist. medii aevi² I 1896, S. 433). Über seine Verwaltung des Bischofsstuhles, den einst Irenäus eingenommen, ist im übrigen nichts bekannt. Das Jahr seines Antritts (434 Sigebert von Gembloux) ist unsicher, vielleicht auch die in späteren Quellen und provençalischen Traditionen begegnende Sage, er habe in einer Grotte an der Durance gewohnt und sei von dort herbeigeholt u. s. w. Gestorben ist er zwischen 450—455 (nach anderer Angabe schon 449) zu einer Zeit, wo die Landesbesetzung durch die Burgunder die Grenzen seines Sprengels bereits erreicht hatte. Verehrt wird er am 16. November. Seine Söhne bekleideten um 450 Bischofsstellen (Leo M. ep. 68). **Edgar Hennecke.**

Eucheten s. Messalianer.

Euchologion. — L. Allatius, De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum, Paris 1646, S. 95; Cave, Hist. litt. script. eccles., Oxonii 1743, diss. II, S. 26; Legrand, Bibliographie Hellénique, Paris 1885; Kattenbusch, Confessions-Kunde I, S. 402; Neale, A history of the holy eastern church, London 1850; Krumbacher, Byzantinische Litteratur-geschichte, 2. Aufl. 1897 S. 658 f.

Εὐχολόγιον bedeutet im allgemeinen ein Gebetbuch oder eine Gebetsammlung. In der griechischen Kirchensprache kommt namentlich in Betracht das *εὐχολόγιον τὸ μέγα*, das Ritualbuch, das den Text sämtlicher liturgischer Handlungen enthält, die der *ἀρχιερεύς*, der *ἱερεύς* und der *διάκονος* der griechischen Kirche zu vollziehen hat. Einen Hauptbestandteil bilden die drei großen Liturgien der griechischen Kirche, dazu die Akoluthien des kirchlichen Morgen- und Abendgottesdienstes, die Akoluthien der Mysterien, des Begräbnisses und der Verlobung. Einen wichtigen Platz nehmen auch die Akoluthien der verschiedenen Weihen ein. Wir lesen, wie die Geistlichen, die Vorgesetzten der Klöster und die Mönche geweiht werden. Im System des Katholicismus erstrecken sich aber die Weihen der Kirche nicht allein auf Personen, sondern fast auf alle Dinge, die der Mensch in Gebrauch nimmt und auf alle wichtigeren Geschehnisse im menschlichen Leben. Daher bietet das E. eine außerordentliche Fülle solcher Weihe- und Gebetsformeln. Besonders ist hier aller Notlagen des Lebens gedacht und der Berufswerke, die ja nach allgemein katholischer Auffassung besonderer Heiligung bedürfen. Auch sind zu nennen die Weihen für die Früchte des Feldes. Wie leicht zu erkennen, ist das E. ein Buch, an dem die östliche Christenheit von den Tagen ihrer Entstehung an gearbeitet hat. Darum findet sich auch viel echt Christliches darin, manches schreckt durch seinen Aberglauben ab. Im höchsten Grade wichtig ist das E. für das Studium der griechischen Kirche. Es sollte in der Symbolik mehr herangezogen werden. Man sieht auch in ihm, wie die Kirche mit dem Volksleben zusammengewachsen ist.

Das E. ist in vielen Handschriften erhalten. Der erste Druck stammt aus dem Jahre 1526. Die älteste bekannte Ausgabe ist die von 1545 (Kgl. Bibliothek in München). Die späteren Drucke sind ungezählt. Für den offiziellen Gebrauch sind maßgebend die von Venedig, Bukarest, Athen und Konstantinopel. Eine gute abendländische Ausgabe ist die von Goar 1646 und 1730. Eine deutsche Übersetzung erschien von Rajewsky 1861 bis 1862. Auch einzelne Teile des E. sind besonders ediert, z. B. das Diakonikon, das Hagiasmaarion u. a. Für den wissenschaftlichen Gebrauch zum Studium, der griechischen Kirche und ihrer Liturgik sind die offiziellen Ausgaben vorzuziehen.

(Gaß †) Ph. Meyer.

Eudes gest. 1680; **Eudisten.** Helyot, Hist. des ordres etc. VIII, 159—168; Henrion-Fehr, Mönchsorden ꝛc. II, 272—276; Ch. de Mozey, Le Père Eudes et ses Instituts, Paris 1869; Angelus le Doré, Les vertus du vén. serviteur de Dieu, Jean Eudes, 1872 (auch deutsch durch Jarosch, Wien 1874); P. A. Pinas, Der ehrwürdige Pater Eudes. a. d. Französ. Salzburg 1890; A. le Doré, Les Sacrés Coeurs et le vénér. Jean Eudes. P. I, Paris 1891; Braumüller, O.S.B., im KKLex. IV, 954—958; Heimbucher, Orden u. Kongr. II, 370—373.

Jean Eudes, ein jüngerer Zeitgenosse und teilweiser Nachahmer des Vincenz von Paul, jedoch mehr jesuitisch geartet als dieser Heros katholischer innerer Missionsarbeit, wurde 1601 in dem Örtchen Mezerai (Diöcese Séez in der südlichen Normandie) geboren. Er wurde Zögling zuerst des Jesuitencollegs zu Caen, dann des von P. Berulle in Paris geleiteten Oratoriums Jesu, in welchem er 1626 die Priesterweihe erhielt. Nachdem er durch Werke aufopfernder Nächstenliebe, besonders todesverachtender Krankenpflegen in Pestzeiten, sowie durch tüchtige Predigtleistungen bei sog. Volksmissionen (seit 1632) beträchtlichen Ruhm erlangt hatte, auch Superior des Oratoriums zu Caen geworden war (1639),

Digitized by Google

trat er 1643 aus dem Oratorianerorden aus. Mit fünf ihm gleichgesinnten Priestern gründete er (in einem Hause auf der Place royale zu Caen) ein Missionsseminar, das sich „Genossenschaft der Priester Jesu und Mariä" nannte, statt klösterlicher Gelübde lediglich das Gelöbnis strikten Gehorsams gegen den Oberen seiner Lebensordnung zu Grunde legte, und unter jenem Namen 1644 vom Bischof von Bayeux oberhirtlich genehmigt wurde. Heranbildung eines seminaristisch wohlgeschulten, besonders zur erfolgreichen Abhaltung katholischer Volksmissionen befähigten Weltklerus bildete den Zweck dieses Eudesschen Instituts, zu dessen Hebung und Ausbreitung der Stifter auch durch eine Reihe praktisch-theologischer Schriften (namentlich „Le bon confesseur" und „Le prêcheur apostolique" als der beiden bedeutendsten) beitrug. Auch eine zweiteilige Regel für seinen Verein — in ihrem 1. Teile: „Regel unsres Heilands J. Christus" von deren Pflichten, im 2. Teile: „Regel der seligsten Jungfrau" von deren Tugenden handelnd arbeitete er aus, für die er 1674 die päpstliche Bestätigung Clemens' X. erlangte. Während seines 37jährigen Wirkens als Generalsuperior seines Missionspriester-Instituts breitete sich dasselbe mit seinem Einflusse über die ganze Normandie und einen Teil der Bretagne aus, dank der nach und nach erfolgten Gründung von Seminarien (nach dem Vorbild jenes Mutterhauses zu Caen) in Rouen, Evreux, Lisieux, Coutances und Rennes. Unter Blouet de Camilly, dem Nachfolger Eudes' in der Oberleitung seit 1680, erhielten auch Avranches, Dol, Senlis und Paris Seminarien. Während der Verwaltung der beiden folgenden Generalsuperioren (Guy de Fontaines † 1727 und Pierre Cousin † 1751) beteiligte die Eudistenkongregation sich eifrig an der antijansenistischen Agitation für die Annahme der Constitutio Unigenitus; wie sie denn auch schon früher auf seiten der Jesuiten gegen den Jansenismus gestritten hatten. Vier weitere Generalsuperioren: Auvray de St. André, M. Lefèvre, P. Lecoq, P. Dumont, folgten einander bis zum letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts. Die Kongregation besaß während dieser Epoche ein Studienhaus zu Paris sowie 12 große und 5 kleinere Seminarien. Sie war eine der angesehensten und einflußreichsten Genossenschaften des katholischen Frankreichs. Der Superior ihres Pariser Hauses, P. Hébert, wirkte zugleich als Beichtvater Königs Louis XVI., dem er während der Schreckensnacht des 10. August 1792 tröstend zur Seite stand und dann als Opfer der Revolution (erschossen zusammen mit acht seiner Ordensbrüder, während der Septembermorde des genannten Jahres, im Jardin des Carmes) im Tode voranging.

Trotz ihrer Zerstörung durch den Revolutionssturm lebte die Kongregation — sechs Jahre nach Dumonts Tode (1794), der ein vollständiges Erlöschen ihrer Thätigkeit herbeiführte — wieder auf. Der die Katastrophe überlebende Pater Toussaint Blanchard sammelte seit 1800 die versprengten Reste der Genossenschaft in aller Stille im Seminar von Rennes, wo dann 1826 der Verein förmlich wieder aufgethan wurde. Seinen Charakter als streng ultramontan gerichtete Hilfstruppe des Jesuitismus hat er auch während dieser letzten Jahrzehnte (unter den General-Superioren Blanchard † 1830, L. de Mariniére † 1849, L. Gaudaire, † 1870 und Angelus le Doré — dem Verf. der oben genannten Schriften) gewahrt. Zur inneren Missionsthätigkeit der Eudisten ist seit Mitte unseres Jahrhunderts auch Betrieb von Heidenmission hinzugetreten — zunächst auf St. Dominique unter dem zum Bischof erhobenen P. Poirier; dann neuestens zu Cartagena im südamerikanischen Columbia.

Seit 1874 wird seitens der Eudisten die Seligsprechung ihres Gründers eifrig in Rom betrieben. Der Förderung dieser Angelegenheit gelten die oben genannten Schriften von le Doré und Pinas. Zu Eudes' Verdiensten, auf welche die betr. Anträge sich berufen, gehört außer seinem hier behandelten Hauptlebenswerke noch sein Mitwirken zur Entstehung der Frauenkongregation „vom guten Hirten" (durch Gründung der Vorgängerin dieser Kongregation, der „Schwesterschaft von der Zuflucht", zu Caen 1644), sowie zur Verbreitung der Andacht „zum Herzen Jesu und Mariä", deren Brüder- und Schwesterschaften gleichfalls zum Teil auf ihn sich zurückführen. Vgl. den Artikel „Frauenkongregationen".

Zöckler.

Eudo von Stella, Stifter einer ketzerischen Sekte, gest. nach 1148. — Sigeberti Gemblacensis chronicorum continuatio Gemblacensis und continuatio Praemonstratensis, in Monum. Germ. hist., Scriptores, T. VI, 389 f., 454; Roberti de Monte Cronica, ebenda T. VI, 498 (= Recueil des historiens des Gaules et de la France, T. XIII, 273 f., 291, 332); Guilelmi Neubrigensis de rebus Anglicis libri V, in Recueil des historiens etc. T. XIII, 97 f., Lamberti Waterlosii chronicon Cameracense Autbertinum, ebenda S. 501; Chronicon Casinense, ebenda 736; Chronicon Britannicum ecclesiae Nannetensis, ebenda T. XII, 558;

Digitized by Google

Petrus Cantor, Verbum abbreviatum c. 77 (ed. G. Galopinus p. 200 und App. 21, darnach in MPL T. 205 col. 229 u. 545); Otto von Freisingen, Gesta Friderici I. imperatoris c. 56 (ed. Waitz S. 65); Duplessis d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus, Tom. I, Paris 1728, S. 36 f.; J. C. Füßlin, Kirchen- und Ketzerhistorie der mittleren Zeit, Teil 1, Frankf. u. Leipzig 1770, S. 236 ff.; J. C. L. Gieseler, Lehrb. der Kirchengeschichte, Bd II Abteil. 2, 4. Aufl., Bonn 1848, S. 532 ff.; Chph. U. Hahn, Gesch. der Ketzer im MA., Bd I, Stuttgart 1845, S. 463 ff.; C. Schmidt, Histoire et doctrine de la secte des Cathares, T. I, Paris 1849, S. 48 ff.; J. v. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, T I, München 1890, S. 101 ff.; H. Ch. Lea, History of the inquisition, Vol. I, New-York, S. 66; K. Müller, Kirchengeschichte, 1. Bd, Freiburg 1892, S. 495 f.; Ch. Molinier in der Revue historique T. 54 (1894) S. 158—161.

Eudo von Stella (Eon, Euon de l'Etoile), der einer adeligen Familie der Bretagne entstammte, trat um 1146 in der Bretagne als heftiger Gegner der Hierarchie und Verbreiter kirchenfeindlicher apokalyptischer Lehren hervor. Angeblich hat er die liturgische Formel „per *eum*, qui venturus est, iudicare vivos et mortuos" auf sich bezogen, sich für den Sohn Gottes ausgegeben und durch Prophezeiungen und fingierte Wunderzeichen einen Anhang gesammelt. Wir hören, daß er, obwohl Laie, und des Lesens unkundig, die Messe celebrierte, aus seinen Anhängern Engel und Apostel wählte und ihnen neben hochtönenden Namen, wie „Gericht" und „Weisheit", die Würde von Bischöfen und Erzbischöfen verlieh. Die weite Verbreitung, welche die apokalyptischen Vorstellungen von dem unmittelbar bevorstehenden Eintreten des Endes aller Dinge schon damals erlangt hatten, hat vermutlich ebensosehr zu dem raschen Anwachsen von Eudos Sekte beigetragen, wie seine Feindseligkeit gegen den Klerus, der durch seine Verweltlichung die breiten Massen sich in hohem Grade entfremdet hatte. Gegen Kirchen und Klöster unternahm Eudo mit den Seinen verheerende Plünderungszüge; die erbeuteten Schätze wurden, wie es heißt, in wilden Orgien, die uns von den geistlichen Berichterstattern ganz in der Weise des Hexensabbaths und der „adamitischen" Konventikel geschildert werden, verpraßt. Wiederholt wurde die bewaffnete Macht gegen die bis in die Gascogne streifenden fanatischen Sektierer aufgeboten, die indessen vor ihren Verfolgern in Waldverstecke flüchteten. Endlich glückte es 1148, Eudos und einer Anzahl seiner Apostel habhaft zu werden. Vor der in Rheims unter dem Vorsitz des Papstes Eugen III. zusammengetretenen Synode, der er zur Aburteilung vorgeführt wurde, hat Eudo sich in prahlerischer Weise auf seine göttliche Mission berufen. Er scheint indessen der Versammlung nur den Eindruck eines geistig Gestörten gemacht zu haben, so daß der Reichsverweser, Abt Suger von St. Denys, sich mit seiner Einkerkerung begnügte. Im Gefängnisse des Erzbischofs Samson von Rheims ist er bald darauf gestorben. Mehrere seiner Anhänger — auch im Bistum Alet (in Languedoc, südlich von Carcassonne) sollen solche aufgetreten sein — erlitten den Feuertod. Damit verschwindet die Sekte aus der Geschichte.

Der Umstand, daß ungefähr zur gleichen Zeit mit Eudos Auftreten Ketzereien manichäischen Charakters in der Bretagne Verbreitung fanden und von dem päpstlichen Legaten Kardinal-Erzbischof Alberic von Ostia († 1148) und dem Erzbischof von Rouen, Hugo von Amiens, bekämpft wurden (Bibliotheca maxima vet. patrum Lugdunensis XXII, 1340 ff., danach in MSL T. 192 S. 1255 ff.), hat bis auf die jüngste Zeit Veranlassung gegeben, Eudo dem Katharertum zuzurechnen — sicher mit Unrecht, da durch die ausführlichen zeitgenössischen Berichte Eudo mit aller Bestimmtheit als apokalyptischer Fanatiker, der ganz seine eigenen Wege ging, gekennzeichnet wird.

Herman Haupt.

Eudokia, Kaiserin von Byzanz († ca. 460). — Hauptstelle über ihr Leben in der Chronographie des Malalas (ed. Bonn.) S. 353—358; aber schon ganz novellistisch ausgestaltet. Darnach mit Zusätzen Osterchronik (ed. Bonn.) S. 576 ff., 583 ff. Einzelne Notizen bei den Kirchengeschichtschreibern und in Heiligenleben. Darstellungen: W. Wiegand, Eudoxia 1871; F. Gregorovius, Athenais 1882. Die Fragmente ihrer poetischen Werke gab zuletzt A. Ludwich heraus, Eudociae Augustae . . . carminum graecorum reliquiae (Bibl. Teubner.) 1897. Derselbe über E. als Dichterin, rhein. Museum. NF 37 (1882) 266 ff.

Aelia Eudokia ist der Name der Christin und Gemahlin des Kaisers Theodosios II. (408—50). Sie hieß zuerst Athenaïs und war die Tochter des Leontios, der in Athen den Lehrstuhl der Rhetorik innehatte. Da nur der öffentliche Kult der heidnischen Religion verboten war, wurde sie ganz in der alten Tradition erzogen gleichwie eine andere, durch Gelehrsamkeit berühmte Frau jener Zeit, die etwas ältere Hypathia. Der Bericht über ihren wunderbaren Glückswechsel ist historisch gänzlich unzuverlässig. Der Vater habe

Digitized by Google

die zwei Söhne zu Erben seines großen Reichtums eingesetzt, der Tochter aber nur eine kleine Summe zugewiesen, weil „ihr Glück das aller Frauen übertreffe". Darauf sei sie in die Hauptstadt gereist, um der Schwester des Kaisers, Pulcheria, eine Bittschrift und Beschwerde gegen das Testament zu überreichen, Pulcheria aber von ihrer Schönheit und Bildung ergriffen, habe sie ihrem Bruder als Braut zugeführt, nachdem sie Christin geworden sei. Als das Jahr dieser Brautschaft und der Heirat wird 421 angenommen. Sie bekam eine Tochter Eudoxia, die nachmals mit dem weströmischen Kaiser Valentinian III. vermählt wurde und bei der Eroberung Roms durch die Vandalen gefangen nach Karthago gebracht ward. Welches die Stellung E.s in dem wechselvollen Streit der Nestorianer und Monophysiten gewesen ist, läßt sich für die ersten Zeiten desselben nicht ausmachen. Sie reist 438 nach Jerusalem, angeblich unter dem Einfluß der frommen Melana, und wir hören auch von Reliquien, die sie von da mitgebracht habe. Zu diesen gehören die zwei Ketten des Apostels Petrus, von denen die eine nach Konstantinopel, die andere aber an die Tochter der Kaiserin nach Rom kam, wo sie später der Kirche S. Petri ad vincula den Namen gab. Von einem Aufenthalt E.s in Antiochia wird berichtet, daß sie durch eine öffentliche Lobrede auf die Stadt, die mit einem Homercitat schloß, die Bewohner so begeistert habe, daß sie ihr zwei Statuen errichteten. Vor 444 finden wir dann E. zum zweitenmal in Jerusalem, das sie nicht mehr verlassen hat, so daß man an Ungnade und Verbannung denken muß. Die Ursache, die Malalas angiebt, die Geschichte eines Apfels und eines sträflichen Liebesverhältnisses, hat völlig legendarische Züge. Sicher ist aber, daß ein Gesandter des Theodosios zwei Geistliche ihres Gefolges töten ließ und sich dadurch selbst den Tod zuzog. In die Ursachen dieser großen Konflikte sehen wir nicht hinein. Als nach Theodosios II. Tod die Beschlüsse des Konzils von Chalkedon jene große Erregung in Ägypten und Palästina hervorriefen, die in Jerusalem zu einer Revolution führten und das Einschreiten des Militärs nötig machten, stand E. gegen die Regierung und auf seiten der palästinischen Mönche. Eine neuerschlossene Quelle zeigte E. den Verkehr eines Mannes suchend, der nachher als Hauptagitator der monophysitischen Bewegung auftritt (Raabe, Petrus der Iberer S. 48 ff.). Wie sehr sie der Opposition einen Rückhalt bot, geht auch daraus hervor, daß Papst Leo 453 direkt an sie geschrieben hat, um sie auf die andere Seite zu ziehen. Danach wandte sie sich an den berühmten Säulenheiligen Symeon, um zu erfahren, was die Wahrheit sei, und dieser verwies sie an einen Einsiedler der jüdischen Wüste Euthymios (dessen vita von Kyrill von Skythopolis hierüber Aufschluß giebt). Endlich trat sie den Beschlüssen von Chalkedon bei. In ihre letzten Lebensjahre pflegt man ihre hauptsächlichen Dichtungen zu setzen, eine Metaphrase des Oktateuch und die Geschichte von Cyprian und Justina, die Photios noch vollständig vorlagen, beide in Hexametern verfaßt. Besonders das letztgenannte Werk, worin das Leben und die Bekehrung eines Magiers sowie sein schließliches Martyrium geschildert wird, erregt, trotzdem es sich eng an eine fremde Prosavorlage anschließt, Interesse als die älteste dichterische Bearbeitung des Faustmotivs (Th. Zahn, Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage 1887). **Carl Neumann.**

Eudoxius von Germanicia, gest. 370. — Vgl. die vor d. A. Arianismus Bd II S. 6 citierte Litteratur, innerhalb welcher die beste Auskunft zu finden ist bei Tillemont, Mémoires VI (vornehmlich S. 422—24 mit not. 56 S. 774 f., 434—36, 496—98, 504—506). Dazu C. P. Caspari, Alte u. neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879 (S. 176—185); F. Reiche, Chronologie der letzten sechs Bücher des Ammianus Marcellinus, Diss. phil. Jenensis 1889; DchrB II, 265 f. (sehr flüchtig); KL² IV, 960 ff.; W. M. Ramsay, The historical geography of Asia Minor, London 1890. — Quellen: Sehr wenig Urkundliches; spärliche Nachrichten bei den Zeitgenossen Athanasius, Hilarius, Lucifer [Basilius d. G. und Gregor v. Nyssa]; sekundäre Nachrichten bei Philostorgius, Sokrates, Sozomenos (der mehrfach Eigentümliches bietet, das z. T. aus Sabinus v. Heraklea stammen wird), Theodoret und Epiphanius.

Eudoxius von Germanicia (in Kommagene, provincia Euphratensis, unweit der kappadozisch-cilicisch-syrischen Grenze, Theod. h. e. 2, 25, 1, Ramsay S. 276 u. ö.) wird zwar als historische Person auch bei Gregor v. Nyssa (c. Eunom. 1 MSG 45, 288 D) nach seinem ersten Bischofsitz benannt, obwohl er auch Bischof von Antiochia (358—60) und Konstantinopel (360—70) gewesen ist. Seine geschichtliche Bedeutung aber beruht auf dem, was er als Bischof von Konstantinopel geworden ist: er kann (vgl. Bd II, 41, 50) der Vater desjenigen Arianismus genannt werden, der in den „arianischen" Kirchen den arianischen Streit relativ lange überdauert hat.

Digitized by Google

Er stammte (nach Philostorgius 4, 4) aus Arabissus in Kappadozien (Ramsay S. 311) und war der Sohn eines gewissen Cäsarius, der trotz seines in puncto sexti sehr ansechtbaren Lebens seines Märtyrertodes wegen — wahrscheinlich letztlich allein auf die Autorität des Arianers Philostorgius hin (Tillemont V, 649 f.) — seit dem von Baronius bearbeiteten Martyrologium Gregors XIII. als Heiliger der römischen Kirche gilt (28. Dezember). Wann er geboren wurde, wissen wir nicht; doch hat man Grund, die Nachricht des Philostorgius (2, 15) zu bezweifeln, daß er ein Schüler Lucians, des Märtyrers († 311), gewesen sei; — Eudoxius wird im Jahre 311 schwerlich älter gewesen sein, als das Jahrhundert. Richtig aber wird sein, daß E. im Kreise lucianischer Traditionen, vermutlich in Antiochia, seine theologische Bildung erhielt. Denn nach Athanasius (hist. Ar. ad mon. 4 MSG 25, 700 A) gehörte E. zu den „arianisch Gesinnten" in Antiochia, denen Bischof Eustathius in der Zeit zwischen 325 u. 330 die Aufnahme in den Klerus verweigerte. „Nach dem Sturz des Eustathius" (330; vgl. Bd II, 20, 23) wurde er — wir wissen nicht: wann? — Bischof von Germanicia (Ath. l. c.). Als ein Parteigänger der Eusebianer nahm er an der Kirchweihsynode in Antiochia (341; Bd II, 25, 37) teil (Athan. de syn. 37 MSG 26, 760 A; Soz. 3, 5, 10), tagte auch, wie urkundlich feststeht, in Sardika (Bd II, 27, 2 ff.) mit den Orientalen (ep. Orient. bei Hilarius, fragm. 3, 29 MSL 10, 676 C). Vor 341 wird er m. W. nirgends als besteligt erwähnt und hervorragend war er auch 343 noch nicht: das Anathem der orthodoxen Synodalen von Sardika (Bd II, 27, 12 ff.) ignoriert ihn. Erst im nächsten Jahre (344) tritt E. als einer der Gesandten hervor, welche die formula macrostichos in den Occident bringen (Bd II, 28, 34). Seine verbindliche und gegen Schroffheiten ängstlich eingenommene Art (vgl. Philost. 4, 4) wird ihn für diese kirchenpolitische Mission empfohlen haben. Erfolg hatte die Sendung freilich nicht — die Pietät der Gesandten gegen Arius trug die Schuld daran (Bd II, 28, 36 ff.) —; doch erscheint E. im folgenden Jahrzehnt nach einer [offenbar übernommenen] Notiz bei Sozomenos (3, 14, 42) als einer der *ἐπισημότατοι* unter den Eusebianern. Daß er 351 in Sirmium (Bd II, 30, 9) mitgewirkt hat (Tillemont VI, 351, u. a.), ist daher an sich wohl möglich, doch nicht zu erweisen; denn die Quellenstelle, die es beweisen soll (Hilar., fragm. 6, 7 MSL 10, 692 A), bezieht sich m. E. auf eine spätere Anwesenheit in Sirmium (vgl. unten). Sein uns erkennbares bedeutsames Wirken beginnt da, wo auch der mit ihm eng zusammengehörige Acacius v. Cäsarea wichtig zu werden begann (vgl. Bd I, 126, 10): er war einer der wenigen Orientalen, die an der Mailänder Synode von 355 (Bd II, 30, 53) teilnahmen; seiner Gewandtheit überwies man die heikle Aufgabe, dem Eusebius von Vercelli (vgl. d. A.) den Brief der Synode (Bd II, 30, 55) zu überbringen und zu erläutern (Mansi III, 236; statt Eustomium lies: Eudoxium). In den nächsten zwei Jahren scheint er (trotz Lucifer de Athan. 1, 9 CSEL 14, 81, 3; vgl. G. Krüger, Lucifer, Leipzig 1886 S. 21 f.), wie Acacius, am Hofe, bezw. in der Gesellschaft der Hofbischöfe, geblieben zu sein. Denn er weilte schon längere Zeit im Occident (Soer. 2, 37, 8; Soz. 4, 12, 3: *ἐδεήθη*), als er im Sommer 357 am Hofe von Sirmium bei den Verhandlungen beteiligt war, in denen die zweite sirmische Formel (Bd II, 33, 53) ausgeklügelt wurde (vgl. Soz. 4, 11, 3 und Hilar., fragm. 6, 7 MSL 10, 692 A; doch hat Hilarius m. E. irrig die dritte sirmische Formel [Bd II, 34, 43] im Sinne, die Liberius auch unterschrieben hat; Sokrates irrt, wenn er E. direkt aus Rom, wo er auch gewesen sein mag [vgl. Bd I, 126, 15], in den Orient zurückkehren läßt). In der Zeit der sirmischen Verhandlungen starb — auch Gwatkin (S. 153 not. 2) datiert trotz abweichender Konstruktion dies Ereignis auf Sommer 357 — Leontius von Antiochien (Soz. 4, 12, 3; Soer. 2, 37, 7 f.); Eudoxius nahm, als dies bekannt ward, Urlaub vom Hofe und wußte, in den Orient zurückkehrend, — vermutlich im Einvernehmen mit Acacius, Ursacius und Valens — [spätestens] Anfang 358 in Antiochia als Bischof „einzuspringen" (Athan. de syn., Ende 359, c. 12 MSG 26, 701 B; Soer. u. Soz. l. c.). Als Bischof acceptierte er dann auf einer antiochenischen Synode dankbarst — und wohl programmmäßig — die „Friedensformel" von Sirmium (Bd II, 34, 16 ff.), zeigte aber zugleich durch die Gunst, die er dem Aëtius und Eunomius erwies (Bd II, 34, 13 ff.), daß er sie im arianischen Sinne auszudeuten, oder wenigstens auszubeuten beabsichtigte. Athanasius (de syn. 38 MSG 26, 761 A) sagt, daß Aëtius der Lehrer der arianischen Gottlosigkeit für Eudoxius „geworden sei"; es ist möglich, dies erst auf diese Zeit zu deuten: die „antinicänische" Theologie des Weltmannes Eudoxius ist vorher sicher nicht so scharf arianisch, anhomöisch, gewesen (vgl. Athan. de syn. 37 MSG 26, 760 A). Doch kann Aëtius den Eudoxius schon früher beeinflußt haben (vgl. Philost. 3, 15). Das Arianisieren des Eudoxius rief die homöusianische Opposition hervor, und

Digitized by Google

für kurze Zeit gewann diese die Oberhand (vgl. das Nähere Bd II, 34, 20—45): Konstantius verleugnete nun den Eudoxius; der Gesandte, den E. an das Hoflager geschickt hatte (Asphalius), kehrte zurück mit einem den Eudoxius desavouierenden Briefe des Kaisers (Const. ad Antioch. bei Soz. 4, 14; vgl. die fast gleichzeitige Notiz bei Lucifer de Athan. 1, 30 CSEL 14, 117, 21); E. ward durch denselben „zunächst" suspendiert (Soz. 4, 14 ed. Hussey I, 353, 5; vgl. Philost. 4, 4), zog sich dann, offenbar als Exilierter, nach seiner Heimat zurück (Philost. 4, 4). Wann er wieder zu Gnaden angenommen ist, ist strittig. Philostorgius (4, 11. 12) setzt voraus, daß E. schon vor dem Konzil von Seleucia mit den anderen Verbannten (4, 10) zurückgerufen sei (vgl. Bd II 34, 52); in der That war E., wie urkundlich feststeht (Mansi III. 321 B; vgl. Bd II, 36, 35), in Seleucia, als dort die Synode tagte; Hilarius hat damals in Seleucia von dem „Bischof von Antiochien" eine Predigt gehört, deren Polemik gegen die wesenhafte Gottessohnschaft Christi cynisch-grobe Effekthascherei (. . . si filius, necesse est, ut et femina sit etc.) nicht verschmähte (c. Const. 13 MSL 10, 591 B); Krüger (Lucifer S. 103 f.) hat aus Lucifers, wie er meint, noch 358 geschriebener Schrift de Athanasio (1, 30 CSEL 14, 117, 22) einen neuen Beweis für Rehabilitation des Eudoxius schon im Jahre 358 zu führen versucht; und Theodorets ausdrückliche Angabe, daß Acacius den Eudoxius in Seleucia an den synodalen Beratungen nicht habe teilnehmen lassen (h. e. 2, 26, 11), könnte als irriger Schluß aus dem Brief des Konstantius an die Antiochener (Soz. 4, 14: *ἀρκέσει τέως εὔχεσθαι συνόδων αὐτούς*) aufgefaßt werden; ja man könnte den Umstand, daß die Homöusianer in Seleucia den Eudoxius absetzten (Bd II, 37, 20; Athan. de syn. 12 MSG 26, 701 D; — die ep. ad Afros ib. 1033 B behauptete Verurteilung E.s in Rimini wird eine irrige Reminiscenz hieran sein, vgl. Mansi III, 297 u. 299), als Bestätigung dafür ansehen, daß E. als rehabilitierter „Bischof von Antiochien" (Hilarius) in Seleucia war. Dennoch muß man m. E. anders entscheiden, weil E. die Eingabe der Acacianer (Bd II, 36, 35) als der einzige Bischof, der seinen Sitz nicht angiebt, nur als *„Εὐδόξιος ἐπίσκοπος"* unterzeichnete (Mansi III, 321 B). Theodorets Bericht (h. e. 2, 26 11—27 fin.) steigt dann im Kurs: man muß annehmen, daß E. zur Zeit der Synode von Seleucia zwar nicht mehr exiliert, aber noch suspendiert war, sich in Seleucia zwar einfand, den „homöischen" Formeln des Acacius zustimmte (Bd II, 36, 49), aber nur im Vertrauen auf den Schutz des Acacius (Theod. h. e. 2, 26, 11) mit diesem nach Konstantinopel sich begab und erst hier (Ende 359) nach längeren Verhandlungen und erst, nachdem er von Aëtius sich losgesagt hatte (Theod. h. e. 2, 27), die kaiserliche Gnade wieder zu erlangen vermochte. In welchem Maße dies der Fall war, zeigt E.s „von den Acacianern durchgesetzte" (Socr. 2, 43, 7) Erhebung auf den Bischofsstuhl der Hauptstadt. Doch wird man annehmen dürfen, daß man hierdurch zugleich die Frage nach der Legitimität seines antiochenischen Bistum aus der Welt schaffen wollte. Am 27. Januar 360 wurde E. in Konstantinopel in Gegenwart zahlreicher Bischöfe (72) inthronisiert (chron. pasch. ad. a. 360 ed. Dindorf I, 543 f.). Wenig später, am 15. Februar (Socr. 2, 43, 11 u. a.), wurde die Sophienkirche geweiht. Die Anekdote (bei Socr. 2, 43, 12 ff.; Soz. 4, 26, 1), daß Eudoxius bei dieser Gelegenheit seine Predigt mit dem Kanzelwitz begonnen habe: *ὁ πατὴρ ἀσεβής, ὁ υἱὸς εὐσεβής*, dann den lärmenden Unwillen der Zuhörer in Lachen verkehrt habe durch die Erklärung: *ἀσεβής, ὅτι οὐδένα σέβει· εὐσεβής, ὅτι σέβει τὸν πατέρα*, ist nicht nur für E.s gefallsüchtige Weltförmigkeit charakteristisch, — sie ist auch zweifellos wahr: nicht nur die zu Sokrates Zeit noch lebendige Tradition (l. c. 14), das Bekenntnis des Eudoxius (Caspari S. 179 f. bei not. 11 u. 13; Hahn, Bibliothek der Symb. 3. Aufl. § 191) bürgt für sie. Eine der ersten Thaten des neuen Bischofs der Hauptstadt muß es gewesen sein, daß er den Eunomius auf den durch Absetzung des Eleusius erledigten Bischofsstuhl von Cyzicus erhob (Basil. adv. Eunom. 1 MSG 29, 505 A; Philost. 5, 3; Theod. h. e. 2, 28). Daß dieser seine Erhebung wie ein Angeld auf die Rehabilitation seines Freundes Aëtius ansah, ist anzunehmen (vgl. Philost. 5, 3; Theod. 2, 28, 2 ff.). Doch kann man m. E. nicht sicher behaupten, daß Eudoxius selbst die Herrschaft des intransigenten Arianismus als letztes Ziel im Auge hatte; nur die Zeit Julians hat ihn wieder mit Aëtius zusammengeführt (vgl. Bd II, 38, 26 ff. u. den A. Eunomius). Eudoxius war kein Mann wie Eunomius, der zum Paktieren mit den Umständen nur widerwillig sich bereit finden ließ, viel lieber mit opferbereitem Starrsinn seines Weges ging. Der definitive Bruch des Eudoxius mit Eunomius und Aëtius (zur Zeit Jovians; vgl. den A. Eunomius) einerseits, die bleibende Feindschaft zwischen ihm und den Homöusianern andererseits hat seiner Theologie und Kirchenpolitik die Richtung gegeben. Und unter Valens kam die Zeit, da diese Richtung

Digitized by Google

sich geltend zu machen vermochte. Die Synode von Lampsakus (364; vgl. Bd II, 40, 53 ff.) stellte den Kaiser vor die Wahl zwischen den Homöusianern und den Homöern der letzten zwei Jahre des Konstantius. Valens entschied sich für letztere (vgl. Bd II, 41, 2). Daß Eudoxius bereits bei dem Erlaß vom Frühjahr 365 (Bd II, 41, 5) seine Hand im Spiele hatte (Soer. 4, 13, 3), ist nicht unmöglich: schon im ersten Winter der Herrschaft des Valens, da der Kaiser (seit Ende 364) in Konstantinopel residierte, scheint Eudoxius sich die Gunst des Kaisers erworben zu haben (Philost. 9, 3; vgl. Gregor Nyss. c. Ennom. 1 MSG 45, 288 D). Und Eudoxius hat diese Gunst behalten: er hat den Kaiser getauft (nach Hieronym. ad ann. Abr. 2382 i. J. 366 nach der Niederwerfung des Prokop; nach Theod. 4, 12 f. mit Tillemont VI, 550. V, 89 u. a. die Taufe auf Frühjahr 367 anzusetzen, scheint mir bedenklich), er weilte im Frühjahr 367 (Philost. 9, 7; vgl. zu Bd II, 38, 49 die Berichtigung in dem A. Eunomius) und abermals im Herbst 369 (Philost. 9, 8; vgl. den A. Eunomius) am Hofe in Marcianopolis, und sein Tod im Frühling 370 (Soer. 4, 14, 1 u. 2; vgl. Reiche S. 32) war dem Kaiser wichtig genug, seine Reise in den Orient in Nikomedien zunächst zu unterbrechen (Soer. 4, 14, 1). — Von dem, was Eudoxius als Bischof von Konstantinopel gethan hat, weiß man freilich im Detail nicht viel, aber das Wenige, das man weiß, zeigt, daß er die Anhomöer fern- und die Homöusianer niedergehalten hat (vgl. d. A. Eunomius und über die durchkreuzte homöusianische Synode von Tarsus des Jahres 367 Soer. 4, 12, Hefele I² S. 738 und die AA. Liberius u. Eustathius v. Sebaste); — er hat der Kirchenpolitik des Valens (vgl. d. A.) ihre Richtung gegeben. Das bleibendste Resultat seines Regiments ist — der deutsche Arianismus gewesen. Denn bei den Goten hat nicht der intransigente Arianismus Aufnahme gefunden, sondern derjenige homöische Arianismus, der, durch das Konstantinopolitaner Konzil von 360 sanktioniert, unter Valens Hofreligion war. „Arianer" und „Eudoxianer" sind dem Konzil von 381 (Bd II, 41, 50) und den orthodoxen Theologen dieser Zeit Synonyma. Um so interessanter würde es sein, wenn man die „Theologie" des Eudoxius genauer zu erkennen vermöchte. Doch fehlen dazu die Quellen. Eudoxius hat einen *λόγος περὶ σαρκώσεως* geschrieben, aber diese Schrift ist erklärlicherweise untergegangen. Das Bekenntnis des E. bei Caspari S. 179 f. (Hahn³ § 191) ist ein Citat aus dieser Schrift. Einige andere noch nicht publizierte Fragmente bietet der cod. Vindob. LXXVII (vgl. Lambecius-Kollar, Commentariorum III p. 418 und Caspari S. 178 Anm. 5). Ob die Eudoxiuscitate in der Psalmen-Catene des cod. Vindob. XV (Lambecius-Kollar III, 66 f.) auf eine Schrift oder gar Schriften des Eudoxius neben dem *λόγος περὶ σαρκώσεως* hinweisen, läßt sich z. B. nicht sagen. Beachtenswert ist (vgl. Bd II, 17, 19) in dem gedruckten Bekenntnis die Übereinstimmung des Eudoxius mit Apollinaris: *οὔτε γὰρ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀνείληφεν, ἀλλὰ σὰρξ ἐγένετο . . : οὐ δύο φύσεις . . . · μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν φύσις.* **Loofs.**

Eugen I., Papst, 654—657. — Liber pontificalis ed. Duchesne 1, S. 34. 1 f.; Jaffé 1, S. 234; Acta Maximi ed. Mansi, Conc. Ampl. Coll. 11, 1 ff.; Baxmann, Die Politik der Päpste 1, S. 177 f.; Langen, Gesch. der röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I. S. 536 bis 539; Hefele, Konziliengeschichte 3², S. 238 ff.; Smith-Wace, Dictionary of Christ. Biogr. 2, S. 270.

Am 17. März 654 wurde Papst Martin I. nach Cherson deportiert (s. die Artikel Martin I., Monotheleten). Obwohl er nicht resigniert hatte, entschlossen sich doch jetzt die Römer, dem Befehle des Kaisers und des Exarchen gemäß der verwaisten Kirche ein neues Oberhaupt zu geben und wählten im Frühjahr oder Sommer Eugen, den Sohn des Römers Ruffianus aus der ersten Region, zum Papste, einen sanften und leutseligen Mann, der bereits als Apokrisiar in Byzanz gewirkt hatte und somit in jeder Beziehung geeignet erschien, eine Verständigung mit dem Kaiserhofe in dem Monotheletenstreite herbeizuführen. An gutem Willen hierzu fehlte es Eugen nicht. Die Apokrisiare, die er nach seiner Konsekration (10. August 654) nach Konstantinopel sandte, schlossen vor dem 22. April 655 mit dem im Frühling dieses Jahres restituierten Patriarchen Pyrrhus Frieden und trugen sogar kein Bedenken, die Eintrachtsformel anzunehmen, durch welche der Vertraute des Pyrrhus, Petrus, den Streit zwischen Monotheleten und Dyotheleten beilegen zu können wähnte (Christus hat zwei Willen, sofern er zwei Naturen hat, einen Willen, sofern die beiden Naturen in einer Hypostase vereint sind. Als dann Petrus im Sommer 655 auf den Stuhl von Konstantinopel erhoben wurde, zeigte er, wie es Brauch war, Eugen in einem offiziellen Schreiben seine Wahl an. Dies Schreiben war nach dem Papstbuche „äußerst

Digitized by Google

dunkel" und enthielt keine oder doch keine ordothoxe Äußerung über die operationes und voluntates Jesu Christi. Jedenfalls war unter den Mönchen, die dem Maximus Confessor nahestanden, das Gerücht verbreitet, daß der Patriarch den Papst für seine „Dreiwillenlehre" zu gewinnen suche. Ihr Führer, der Mönch Anastasius, richtete daher an die Mönche von Cagliari in Sardinien die Aufforderung, nach Kräften in Rom gegen die Annahme jener synodica zu agitieren (Mansi XI, 12). Diese Aufforderung wurde treulich erfüllt. Der Klerus und das Volk von Rom protestierten in einem großen Tumulte in der Kirche S. Maria ad Praesepe (S. Maria Maggiore) gegen die Anerkennung des Petrus. Eugen konnte nicht eher mit der Feier der Messe beginnen, als bis er in aller Form versprochen hatte, die synodica zurückzuweisen. Damit war die Hoffnung auf Versöhnung mit Byzanz vereitelt. Man hatte dort schon beschlossen, sobald die Muslims zu Boden geworfen seien, Eugen dasselbe Schicksal zu bereiten, wie seinem Vorgänger, als der Papst am 2. oder 3. Juni 657 nach kaum dreijähriger Regierung starb. Trotz seines nichts weniger als heldenmütigen Verhaltens wird auch er als Heiliger verehrt (Gedenktag der 2. Juni).

H. Böhmer.

Eugen II., Papst, 824—827. — Liber pontificalis ed. Duchesne 2, S. 69; Annales Einhardi ed. Kurze, Hannoverae 1895, S. 164—173; Theganus, V. Ludovici c. 30, Mon. Germaniae SS. II, S. 597; V. Hludovici c. 38. 40f., ebd. S. 628. 630f.; Paschasius Radbertus, V. Walae c. 28, ebd. S. 545; Capitularia regum Francorum ed. Boretius 1, S. 322ff.; Mansi, Conc. Ampl. Coll. 14, S. 417ff.; 997ff.; 15b, S. 437ff.; Jaffé 1, S. 320ff. — Baxmann, Die Politik der Päpste 1, S. 331—339; Simson, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Ludwig dem Frommen 1, S. 214ff. 225ff. 247ff. 278ff.; Langen, Gesch. der röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I., S. 809—815; Heimbucher, Die Papstwahlen unter den Karolingern S. 122—143; Dopffel, Kaisertum und Papstwechsel unter den Karolingern S. 74—109; Hefele, Konziliengesch. 4², S. 41ff.; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 2, S. 444ff.

Nach dem Tode Paschalis' I. (12. Februar 824) kam es in Rom zu ernsten Ruhestörungen. Das Volk verhinderte nicht nur die Beisetzung des verstorbenen Papstes, sondern stellte auch bei der Neuwahl einen eigenen Kandidaten auf. Aber die nobiles errangen schließlich den Sieg. Ihr Erkorener, der Erzpriester Eugen von Santa Sabina, wurde noch vor dem 6. Juni 824 geweiht und intbronisiert. Ob dieser Sieg ein Sieg der fränkischen oder der antifränkischen Partei war, ist strittig. Ersteres wäre sicher, wenn die Wahl Eugens wirklich, wie Paschasius erzählt, hauptsächlich das Werk Walas, des Mentors des jungen Kaisers Lothar, gewesen wäre (Rodenberg, Die Glaubwürdigkeit des V. Walae, Göttinger Dissertation 1877, S. 26f. 81), und wenn Eugen wirklich, wie aus dem sacramentum Romanorum hervorzugehen scheint, vor seiner Konsekration Kaiser Ludwig schriftlich Treue gelobt hätte. Doch, wie dem auch sein möge, jedenfalls zeigte Eugen seine Erhebung Kaiser Ludwig an und wurde von diesem sofort anerkannt. Nur beschloß der Kaiser auf dem Reichstage von Compiègne am 24. Juni 824, zur Ordnung der römischen Verhältnisse und zur Abstellung der in den Unruhen des Jahres 823 und in den Tumulten nach dem Tode Paschalis' I. besonders grell hervorgetretenen Rechtsunsicherheit in der ewigen Stadt seinen Sohn Lothar nach Italien zu senden. Im Spätherbst langte der junge Fürst in Rom an. Von den Maßregeln, die er im Verein mit dem Papste zur Erfüllung seines Auftrages traf, geben uns drei Dokumente Kunde: die sogenannte constitutio Romana (wohl nur der Entwurf einer verlorenen Urkunde, vgl. c. 1), das sacramentum Romanorum (Boretius 1, S. 324), das pactum Eugenii II., das zwar nicht erhalten ist, aber zum Teil aus pars 2 des Ottonianum von 962 rekonstruiert werden kann (vgl. Sickel, Das Privileg Ottos I. für die römische Kirche S. 158ff., und den Art. Johann XII.; constitut. und sacram. sind möglicherweise Fragmente des verlorenen pactum). Darnach bezogen sich Lothars Abmachungen mit dem Papste und den Römern vornehmlich auf 4 Punkte: 1. Kassierung der widerrechtlichen Güterkonfiskationen, die unter den letzten Päpsten vorgekommen waren, 2. Ordnung der Rechtspflege und Abstellung des Brigantenwesens, 3. Regelung des Unterthanenverhältnisses zum fränkischen Reiche, 4. Regelung der Papstwahl. In sämtlichen Verfügungen Lothars kommt, so sehr auch die Rechte des Papstes betont werden, die politische Oberhoheit des Kaisers über Rom und die Kurie kräftig zum Ausdruck: das Kaisergericht ist die oberste Instanz für alle römischen Gerichte. Jeder Römer leistet dem Kaiser den Treueid. Auch jeder neugewählte Papst hat vor seiner Konsekration dem Kaiser in Gegenwart eines kaiserlichen missus und des ganzen Volkes von Rom Treue zu geloben. Bezüglich der Papstwahl wird außerdem noch bestimmt, daß die Wahl nur von den von Alters her hierzu

Digitized by Google

berechtigten Römern, d. i. von dem Klerus und dem Adel, vorgenommen werden solle (vgl. constitutio § 3 mit einem von Deusdedit, Coll. can. ed. Martinucci I, c. 123 angeführten Kanon der römischen Synode vom 15. November 826). Lothar scheint sonach gleichmäßig, soweit das möglich war, die Wünsche aller Parteien, des Volkes, des Adels, der Kurie, berücksichtigt zu haben (vgl. V. Hludovici c. 38; ob die im Papstbuche berichtete Rückkehr der römischen Richter mit seiner Romfahrt zusammenhängt, ist strittig; vgl. Simson 1, S. 279 f.). Seine Mission hatte darum ganz den beabsichtigten Erfolg: Friede und Recht waren jetzt für eine Reihe von Jahren in Rom gesichert; der Pontifikat Eugens galt daher auch ein Menschenalter später noch in Rom als eine besonders gesegnete und glückliche Zeit. — Während so der junge Kaiser die römischen Wirren geschickt benützte, um noch einmal die fränkische Oberhoheit über den Papst und den Kirchenstaat zur Geltung zu bringen, gab der alte Kaiser zur selben Zeit die Leitung der allgemeinen kirchlichen Angelegenheiten völlig dem Papsttume preis (Hauck 2, S. 446). Das trat am deutlichsten zu tage in den Verhandlungen, die auf eine Anregung Kaiser Michaels II. von Byzanz 824—826 über die Bilderfrage stattfanden. Ludwig holte erst Eugens Genehmigung ein, ehe er durch seine Theologen ein Gutachten hierüber ausarbeiten ließ (Pariser Konvent vom 1. Nov. 825). Er ließ dann zwar dies Gutachten, welches ganz den Geist der libri Carolini atmet und die schärfsten Ausfälle über die römische Superstition und Unwissenheit enthält, dem Papste vorlegen, aber er war kurzsichtig genug zu meinen, daß er Eugen durch Nachgiebigkeit gewinnen könne, und stellte es daher in den unterwürfigsten Ausdrücken ganz der Kurie anheim, von dem Gutachten Gebrauch zu machen und durch eine gemeinsame Gesandtschaft die Unterhandlungen mit Byzanz weiter zu führen. So ging jene Kundgebung der fränkischen Kirche völlig eindruckslos vorüber. Rom behauptete seinen bilderfreundlichen Standpunkt. — Noch stärker trat auf dem römischen Konzil vom 15. Nov. 826 die Thatsache zu tage, daß jetzt das Papsttum die Zügel der Kirchenregierung ergriffen habe. 62 Bischöfe aus allen Teilen von Reichsitalien hatten sich dazu eingefunden. Die Beschlüsse der Synode, welche Eugen auch den fränkischen Bischöfen mitteilte, bekunden, daß die Kurie jetzt die reformatorischen Bestrebungen Karls des Großen fortzusetzen gewillt ist (vgl. c. 1. 4. 34 über die Bildung der Geistlichen, c. 23 über die Errichtung von Xenodochien, c. 7 über die Einrichtung der Domstifter, c. 27—30. 32 über das klösterliche Leben). Der Pontifikat Eugens bezeichnet somit wenigstens in rein kirchlicher Beziehung einen wichtigen Fortschritt in der Emanzipation des Papsttums von dem fränkischen Kaisertum. — Eugen starb im August 827.

H. Böhmer.

Eugen III., Papst 1145—1153. — Epistolae et privilegia: MSL 106, S. 796; 180 S. 1013—1614; 182 S. 476; Bibliothèque de l'école des chartes, 57. Bd, Paris 1896 S. 419—421; J. M. Watterich, Pontificum Romanorum vitae ab aequalibus conscriptae tom. II, Lipsiae 1862, p. 281—321; Vita s. Eugenii III papae auctore Bosone cardinali, ib. p. 281—283; Johann von Salisbury, Historia pontificalis ed. W. Arndt MG SS XX p. 515—545; Jaffé, Regesta pontificum Romanorum tom. II ed. II, Lips. 1888, p. 20—89, 758 f.; A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi, 2. Aufl. I, Berlin 1896, S. 433 f.; J. Langen, Geschichte der römischen Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., Bonn 1893, S. 375—414; W. Bernhardi, Konrad III. (Jahrbücher der deutschen Geschichte) 2 Bde, Leipzig 1883; W. v. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 4. u. 5. Bd.; F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 4. Bd 4. Kap.; L. v. Ranke, Weltgeschichte, 8. Tl., Leipzig 1887, Kap. 6; J. Jastrow und G. Winter, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Hohenstaufen (Bibliothek deutscher Geschichte), 1. Bd, Stuttgart 1897; C. J. v. Hefele, Konziliengeschichte, 5. Bd 2. Aufl., Freiburg i. B. 1886; H. Prutz, Kaiser Friedrich I, 1. Bd, Danzig 1871; J. Janssen, Wibald von Stablo u. Corvei (1098—1158), Abt, Staatsmann u. Gelehrter, Münster 1854; L. Mann, Wibald, Abt von Stablo und Corvei nach seiner politischen Thätigkeit, Diss., Halle 1875; B. Kugler, Analekten zur Geschichte des zweiten Kreuzzugs (Verz. der Doktoren d. phil. Fakultät) Tübingen 1878; derselbe, Neue Analekten z. Gesch. d. zw. Kr. 1883; H. von Kap-Herr, Die abendländische Politik Kaiser Manuels mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Diss., Straßburg 1881 (157 S.); C. Neumann, Bernhard von Clairvaux und die Anfänge des zweiten Kreuzzuges, Diss., Heidelberg 1882; Häusle, Eugen III., Kirchenlexikon, 4. Bd 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1886, S. 967—970; W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im MA, 2. Bd, Berlin 1894; Ulysse Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen âge, Paris 1877—1886, Supplement 1888, S. 681. 2573; Francesco Cerroti, Bibliografia di Roma medievale e moderna vol. I, Roma 1893, p. 250 ff. (Nr. 3323—3350). — Nur dem Titel nach sind dem Verfasser dieses Artikels bekannt: J. Delannes, Histoire du pontificat d'Eugène III, Nancy 1737, 8°; G. Sainati, Vita del b. Eugenio III pont. mass. (Pisa 1868), Monza 1874, 24° 136 S.; M. Jocham, Geschichte des Lebens und der Ver-

Digitized by Google

ehrung des sel. Papstes Eugen III. Zur Erbauung des christlichen Volkes als Festgabe zu dessen Seligsprechungsfeier bearbeitet, Augsburg 1873 S. 56.

Die Litteratur über Bernhard von Clairvaux vgl. oben II. Bd S. 623 f.; E. Vacandard, Vie de St. Bernard (2 Bde Paris 1895) ist inzwischen u. d. T. „Leben des heil. B. v. Cl." von M. Sierp (2 Bde, Mainz 1897) in deutscher Uebersetzung erschienen. Die Litteratur über Arnold von Brescia vgl. oben II. Bd S. 117.

Als Papst Lucius II. am 15. Februar 1145 mitten in dem Kampf mit dem römischen Senat unerwartet starb, wurde die Leiche in größter Eile in der Laterankirche beigesetzt und unmittelbar darauf, noch an demselben Tag, von den Kardinälen in dem abgelegenen Kloster des hl. Caesarius Eugen III. zum Nachfolger gewählt, in den Lateran geführt und inthronisiert (Boso, Watterich II 281 f.) Die rasche und einstimmige Wahl war auf den Cisterzienser Bernhard gefallen, der in seiner Heimatsstadt Pisa früher das Amt eines Vizedominus bekleidet hatte, dann in Clairvaux ein Schüler des hl. Bernhard gewesen war und durch diesen die Stelle des Abtes in dem, Ende 1140 den Cisterziensern übergebenen, Kloster des hl. Anastasius bei Rom erhalten hatte; auch die Zugehörigkeit B.s zum Kardinalkolleg ist bezeugt (Jaffé 8714; B. v Cl. ep. 238). — Unter schweren Umständen trat Eugen sein Amt an. Den Widerstand einiger Kardinäle, die bei seiner Erhebung nicht mitgewirkt hatten und im Zweifel an seiner Befähigung die Wahl beanstanden wollten, hat er allerdings durch Energie sofort überwunden. Dem Senat dagegen war er so wenig gewachsen, daß er in der Nacht auf den 17. Febr. die Stadt heimlich verließ und Sonntag den 18. Febr. in dem (nordöstlich von Rom gelegenen) Kloster Farfa die Konsekration empfing (Boso l. c.; Otto von Freising, Chronik VII c. 31, MG SS XX 265). Von Narnia aus hat er dann am 2. März durch ein Rundschreiben (Jaffé 8714) seine Wahl angezeigt, weilte in Civita Castellana von Ende März an (Jaffé 8726 ff.) und feierte am 15. April das Osterfest bereits in Viterbo (Annales Casinenses 1145, MG SS XIX 310), wo er mit kurzen Unterbrechungen bis Ende November seinen Aufenthalt nahm (Jaffé 8736—8833). — Bernhard von Clairvaux war über die Nachricht von der Erhebung Eugens bestürzt und zugleich freudig bewegt. Daß derselbe ihn nicht sofort durch einen Boten über die Vorgänge seiner Wahl unterrichtete, bereitete ihm allerdings einige Enttäuschung, hat ihn aber doch nicht abgehalten, eiligst mit dem neuen Oberhaupt der Kirche durch ein Schreiben Fühlung zu suchen (ep. 238), welches ebenso durch seine freimütigen Ermahnungen interessiert wie durch den Versuch, sofort das Urteil des Papstes in einer Streitsache zu beeinflussen. Den Kardinälen machte er schwere Vorwürfe (ep. 237), daß sie einen in Lumpen gehüllten weltentfremdeten Menschen seiner Ruhe und Verborgenheit entrissen haben, um ihn über Fürsten und Bischöfe zu setzen. Es war eine Lächerlichkeit oder aber, und damit fand er den Weg, mit der vollzogenen Thatsache sich auszusöhnen, ein Wunder Gottes! Geschickt kulminiert das Schreiben in der Aufforderung, den neuen Papst kräftig zu unterstützen. Dessen bedurfte derselbe allerdings in hohem Maße.

In Rom und Umgebung übte die senatorische Partei ein Schreckensregiment, welchem Eugen III. weder durch die Exkommunikation des Patricius Pier Leone noch durch eine, in ihren Einzelheiten nicht näher bekannte, kriegerische Unternehmung ein Ende zu machen verstand (Boso l. c. 282, Otto Fris. Chron. VII c. 31). Auch der hl. Bernhard versuchte umsonst, Hilfe zu bringen. Weder erzielte sein Brief an die Römer (ep. 243) eine beruhigende Wirkung, noch hatte seine Aufforderung an König Konrad III. von Deutschland (ep. 244), die Revolution niederzuschlagen, Erfolg. Der damaligen Politik des deutschen Königs (Bernhardi S. 461) entsprach ein solches Eingreifen so wenig, daß auch die Sendung zweier Legaten ihn nicht fortzureißen vermochte. Immerhin schickte er im Herbst seinen Halbbruder, den Bischof Otto von Freising, an Eugen. — Auch ohne Hilfe von auswärts erfuhr dessen Lage aber jetzt einen Umschwung. Der päpstliche Anhang in Rom und Umgebung raffte sich auf; die senatorische Partei begann Unterhandlungen; auf Grund eines Friedensvertrages, in welchem er die römische Republik unter seiner Autorität anerkannte, konnte Eugen noch vor Weihnachten in Rom seinen feierlichen Einzug halten (Boso l. c.) und bereits am 21. Dezember ein Privileg aus dem Lateran datieren (Jaffé 8808). Aber der Friede dauerte nur wenige Wochen. Lebensmüde (Otto Fris. Chron. VII c. 34 l. c. p. 266) verließ Eugen Ende Januar 1146 den Lateran aufs neue, ging nach Trastevere (Jaffé 8850) und Sutri (Jaffé 8895 ff.), um dann vom 23. Mai an bis zum Ende des Jahres 1146 (Jaffé 8932—8976) wieder in Viterbo zu residieren.

Unterdessen war das große Unternehmen, welches dem Pontifikat Eugens III. einen Platz in der Weltgeschichte gesichert hat, der zweite Kreuzzug, bereits in der Ausführung begriffen. Von der Gefährdung der christlichen Herrschaften im Orient infolge der Erobe-

Digitized by Google

rung von Edessa durch den Emir Zenki von Mosul (Weihnachten 1144) berichtete der Bischof Hugo von Gabula, einer Stadt des Fürstentums Antiochien, mit beweglichen Worten in Viterbo November 1145 (Otto Fris. Chron. VII c. 33), auch von Jerusalem kamen Boten, um die Hilfe des Abendlandes zu erbitten (Chronik von Morigny lib. III MSL 180 S. 175, Bernhardi S. 517). Das Interesse des Papstes für den Orient wurde dann noch weiter durch das Eintreffen einer armenischen Gesandtschaft angeregt, welche die Unterwerfung der armenischen Kirche anbieten sollte. Da die bedrohten Staaten des heiligen Landes französische Kolonien waren, richtete Eugen seinen Blick auf Frankreich und erließ am 1. Dezember 1145 von Vetralla aus das große Rundschreiben „quantum praedecessores" (Jaffé 8796, Migne S. 1064 ff.; die 2. Ausfertigung 1. März 1146 vgl. Vacandard, d. Ausg. S. 292 ff.; Bernhardi S. 519 n. 38), in welchem unter Zusicherung derselben kirchlichen Belohnungen wie bei dem ersten Kreuzzug König, Adel und Volk von Frankreich aufgefordert wurden, das Kreuz zu ergreifen. Daß Ludwig VII., der in Erinnerung an ein Gelübde seines verstorbenen Bruders Philipp und zur Sühne des Brandes von Vitry (1142) längst eine Wallfahrt nach dem heiligen Lande geplant hatte, den Gedanken sofort aufgriff und auch durch die staatsmännischen Bedenken des Abtes Suger von St. Denys sich nicht abschrecken ließ, war sehr günstig. Der große Erfolg des Aufrufs aber war das Werk Bernhards von Clairvaux, den Eugen III. mit der Kreuzzugsagitation betraute. Freilich hat dieselbe dann Dimensionen angenommen, welche über die Absichten des Papstes hinausgingen, ja dieselben durchkreuzten. Die Mobilmachung der ganzen abendländischen Christenheit lag weder im Interesse der geplanten Unternehmung noch in dem des apostolischen Stuhles, erst recht nicht die Überrumpelung, durch welche Konrad III. auf dem Reichstag zu Speier (27. Dezember 1146) zu dem Versprechen der Teilnahme an dem Kreuzzug gedrängt wurde (Bernhardi S. 550). Eugen III. hat seine Mißstimmung darüber nicht verhehlt (Konrad an Eugen Epist. Wib. Nr. 33; Jaffé, Bibliotheca rerum germanicarum tom. I p. 111 f.), aber hat es dann doch gebilligt (Jaffé 9017), daß die in Deutschland einmal entfachte Begeisterung für einen Kampf gegen Ungläubige in einem Kreuzzug gegen die Slaven östlich der Elbe sich entlud. — Um die Leitung der großen Kreuzfahrerheere, welche gegen die Saracenen auszogen, in der Hand zu behalten, ließ er dieselben durch zwei Legaten begleiten (Joh. Salesb., hist. pont. c. 21 l. c. p. 533). Vorübergehend hat er damals auch die Hoffnung einer Wiedervereinigung der griechischen mit der römischen Kirche gehegt (Brief 15. Juli 1147 an Bischof Heinrich von Olmütz, Jaffé 9095).

Die Vorbereitungen des Kreuzzugs hatten Eugen III. schon im Frühjahr 1147 nach Frankreich geführt. Nachdem er in St. Denys zu Ostern dem König das Kreuz überreicht hatte, verweilte er längere Zeit in Paris (Jaffé 9024 ff.; Synode zu Paris vgl. Hefele 503 ff.), und Auxerre (Jaffé 9094 ff.; 9140 ff.) und reiste dann über Châlons und Verdun nach Trier, wo er vom 30. November 1147 bis Mitte Februar 1148 (Jaffé 9162 ff.) verweilte und hier unter anderem die Visionen der heil. Hildegard in dem Rupertskloster bei Bingen anerkannt hat (Jaffé 9188). Während seines Aufenthaltes in Rheims (Jaffé 9193 ff.) hat er dort am 21. März 1148 die, ursprünglich nach Troyes berufene (Jaffé 9149), große Synode abgehalten, welche von mehr als 400 Bischöfen besucht wurde. Ihre Akten sind nicht erhalten und ihre Kanones werden verschieden überliefert. Unter den damals getroffenen Festsetzungen sind bemerkenswert die Ungiltigkeitserklärung der Weihen Anaklet II. und der priesterlichen Ehen sowie die Belegung des Aufenthaltsortes eines Gebannten mit dem Interdikt. Der von religiösem Wahnsinn befallene Eudo de Stella (vgl. o. S. 575) wurde dem Reichsverweser Abt Suger von St. Denys zur Haft übergeben, während Gilbert de la Porrée (vgl. d. A.) das Konzil unverurteilt verlassen konnte, weil der Übereifer seines Gegners Bernhard von Clairvaux den römischen Kardinälen lästig wurde. Für die damalige Machtstellung Eugens III. ist es bezeichnend, daß er die Erzbischöfe von Köln und Mainz suspendierte, daß er nahe daran war, den König Stephan von England zu exkommunizieren, und daß Gesandte des Königs Heinrich von Deutschland ein päpstliches Breve an die deutsche Geistlichkeit erbaten und erwirkten, welches dieselbe ermahnte, ihm während der Abwesenheit des Vaters mit Rat und That zur Seite zu stehen (Jaffé 9214). — Noch während des Konzils erfuhr der Papst die Vernichtung der deutschen und französischen Kreuzfahrer und beeilte sich, dem niederschmetternden Eindruck dieser Katastrophe durch die Rückkehr nach Italien sich zu entziehen (Joh. v. Salisbury, hist. pont. c. 18 l. c. p. 531; Ann. Camerac. 1148, SS XVI p. 517).

Über Châlons (24. April), Clairvaux (24.—26. April), durch das Gebiet v. Langres (Jaffé 9255 verteidigt sich Eugen III. am 27. April gegen den Vorwurf, das Erzbistums

Digitized by Google

Braga von Toledo unabhängig und damit die Trennung Portugals von Spanien unterstützt zu haben, vgl. Jaffé 9363, 29. Dezember 1149) nahm er den Weg über Besançon, Lausanne, St. Moritz (26. Mai, Jaffé 9269), erreichte Vercelli bereits am 15. Juni Jaffé 9271) und hielt am 7. Juli 1148 die Synode zu Cremona (Hefele 525 f.), welche neben der Erledigung norditalischer Angelegenheiten und der Publikation der Rheimser Beschlüsse für Italien vielleicht auch die Exkommunikation über Arnold von Brescia (vgl. Bd II S. 120) verhängt hat. Derselbe war von Eugen III. am Anfang seines Pontifikates (April 1145) zu Viterbo in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen worden, hatte ein Jahr lang mit der römischen Kurie den Frieden gehalten, aber dann in der Zeit der Abwesenheit des Papstes von Rom seine gegen die Hierarchie gerichtete reformatorische Thätigkeit wieder aufgenommen und durch sein Eintreten für eine Erneuerung der politischen Weltmachtsstellung der ewigen Stadt auf das römische Volk einen so dominierenden Einfluß gewonnen, daß ein Vertrag zu stande kam, nach welchem Arnold sich eidlich verpflichtete, für die römische Republik einzustehen, und das Volk andererseits ihm Hilfe gegen jedermann und namentlich gegen den Papst versprach (Joh. Salesb. hist. pont. c. 31 l. c. p. 537 f.). — Der Versuch Eugens, von Brescia aus diesen Bund zu sprengen (Jaffé 9281) und durch Unterhandlungen sich den Weg nach Rom zu öffnen, scheiterte vollständig. Aber auch äußere Gewalt war zunächst nicht anzuwenden, und als endlich nach längerem Aufenthalt in Pisa (Jaffé 9297 ff.), Viterbo (30. Dezember 1148 bis Ende März 1149, Jaffé 9310 ff.), Tusculum (8. April bis Ende November 1149, Jaffé 9331 ff.) mit Hilfe des Königs Roger von Sicilien eine Bekriegung der römischen Republik mit Waffengewalt möglich wurde, hatte Eugen keinen Erfolg (Bernhardi S. 148 f.).

Diese Verbindung des Papstes mit Roger von Sizilien hat auf das Verhältnis zwischen Eugen und Konrad, als der letztere aus dem Orient über Norditalien nach Deutschland zurückkehrte, sehr ungünstig eingewirkt. Das Schreiben des Papstes vom 23. Juni 1149 (Jaffé 9344), welches durch das völlige Schweigen über die römische Republik, Roger und die Romfahrt des deutschen Königs den letzteren befremden mußte, fand eine gleich zurückhaltende Antwort (Ep. Wib. Nr. 193, Jaffé S. 313) und nährte den durch das Bündnis Konrads mit dem griechischen Kaiser Manuel erweckten Argwohn Eugens (Bernhardi S. 777). Die papstfeindliche Partei in Rom suchte diese Spannung zu benutzen und bemühte sich, wie schon früher, durch eindringliche Briefe den deutschen König auf ihre Seite zu ziehen (ep. Wib. Nr. 214. 215, Jaffé S. 332 ff.), ohne freilich auch nur einer Antwort gewürdigt zu werden. Für Eugen selbst aber hatte der Anschluß an den Normannenkönig zunächst den großen Vorteil, von dem römischen Senat auf Grund eines Vertrages (Ep. Wib. Nr. 347 S. 480 f.) die Rückkehr nach Rom erzwingen zu können. Auch das Verhältnis zu dem deutschen König wurde nach der Niederlage der republikanischen Partei ein besseres. Der Wunsch Konrads nach einer Unterstützung des Papstes bei der Restitution des Herzogs Wladislaw von Polen, des Gatten seiner Halbschwester Agnes, die ihm dann auch zu teil wurde (23. Januar 1180, Jaffé 9369) sowie die Bemühungen des Abtes Wibald von Stablo unterstützten die Annäherung. — Sehr bald wurden die guten Beziehungen freilich aufs neue gefährdet. Nach der Rückkehr König Ludwigs, der im Oktober 1149 mit seiner Gemahlin den Papst in Tusculum aufgesucht hatte, regte sich nämlich in Frankreich das Verlangen nach einem neuen Kreuzzug, um die erschütterte französische Autorität im Osten wiederherzustellen. Da die Spitze der Unternehmung sich gegen das griechische Kaisertum richten sollte, das man für das Mißlingen des Kreuzzugs verantwortlich machte, war Roger von Sicilien der gegebene Bundesgenosse, freilich nur in dem Falle der Neutralität des deutschen Königs. Daher wurde jetzt versucht, zwischen Roger und Konrad eine Aussöhnung zu stande zu bringen. Aber die Verhandlungen scheiterten und führten nur zu einem noch engeren Anschluß Konrads an Kaiser Michael (Bernhardi S. 811 ff.) Nunmehr vollzog Eugen III., der bei denselben nicht hervorgetreten war, eine vollständige Schwenkung, suchte die bereits ermattete Kreuzzugsbewegung in Frankreich einzudämmen (25. April 1150 an Abt Suger, Jaffé 9385), und wußte durch eine Desavouierung der Männer (Brief des Kardinals Guido an Abt Wibald, Ep. Wib. Nr. 279 S. 400 f.), welche um jene Vermittlung sich bemüht hatten (Bernhard von Clairvaux, Petrus von Cluny, Kardinalbischof Dietwin) die guten Beziehungen zu dem deutschen König wieder herzustellen.

Nur ein halbes Jahr hat Eugen III. in Rom ausgehalten. Schon Mitte Juni 1150 finden wir ihn in Albano (Jaffé 9398 ff.), in Anagni, wo er mit König Roger über die kirchlichen Zustände des sicilischen Reiches verhandelt, und in Segni, dann in Ferentino (vom 23. Nov. 1150 bis Ende Juni 1151, Jaffé 9415 ff.), darauf wieder in Segni

Digitized by Google

(10. Juli 1151 bis 10. Okt. 1152, Jaffé 9492 ff.). Die Unfähigkeit des Papstes, der römischen Wirren selbst Herr zu werden, und andererseits das deutsche Reichsinteresse wie das Verlangen des Königs nach der Kaiserkrone trafen zusammen, dem Plan einer Romfahrt Konrads jetzt den Weg zu ebnen. Die von beiden Seiten entgegenkommend geführten Verhandlungen beseitigten die Reste von Mißtrauen und führten wahrscheinlich auch zu einer Verständigung in Bezug auf die dem griechischen Kaiser gegenüber einzunehmende Haltung. Nachdem die deutschen Reichsfürsten auf dem Hoftag zu Regensburg (11. Juni 1151) dem Entschluß des Königs nach Italien zu ziehen, zugestimmt hatten, wurde von den auf dem Reichstag zu Würzburg (15. September) versammelten Großen die Reichsheerfahrt beschworen (Bernhardi S. 881 ff.). Am 8. Sept. 1152 sollte die Expedition angetreten werden — am 15. Febr. desselben Jahres starb König Konrad in Bamberg.

Für Eugen III. bedeutete der Regentenwechsel in Deutschland zunächst einen neuen Aufschub des lang ersehnten Romzuges, wenn auch Friedrich I. Barbarossa erklären ließ, das von seinem Oheim Konrad geleistete Versprechen der Befreiung des apostolischen Stuhles einlösen zu wollen (ep. Wib. Nr. 372 l. c. S. 500) und schon das Beglückwünschungsschreiben des Papstes (17. Mai 1152, Jaffé 9577) mit der Bestätigung der Wahl die Bitte um Ausführung der beschlossenen Romfahrt verband. Trübungen des Verhältnisses zwischen Papst und König stellten sich freilich sofort ein (Investitur des Bischofs Wichmann von Zeitz in Magdeburg, Otto v. Freising, gesta Friderici lib. II. c 6 MG SS XX p. 392; Briefe Eugens 1. und 17. Aug., Jaffé 9602, 9605; — Beschluß des Hoftages zu Ulm, die Anerkennung einer Exkommunikation wegen Raub oder Brandstiftung an Kirchengut von der Verurteilung durch ein Laiengericht abhängig zu machen, Brief Eugens 20. September, Jaffé 9606), aber von den Römern (das interessante Schreiben eines gewissen Wezel, Wibald ep. Nr. 404 l. c. S. 539 ff.) wie von Eugen III. (Jaffé 9606) gedrängt, und ebenso sehr selbst von dem Wunsch, nach Italien zu ziehen, beseelt, erreichte Friedrich noch auf dem Reichstag zu Würzburg (13. Okt. 1152), daß die Fürsten die Unterstützung der Romfahrt eidlich versprachen (Otto Frisf., gesta Frid. lib. II c. 7 l. c. p. 393).

Ohne Hilfe des deutschen Königs ist Eugen III. auf Grund eines Vergleichs mit den Römern (MG SS II S. 88) am 9. Dez. 1152 (Ann. Casinenses, MG SS XIX p. 310) nach Rom zurückgekehrt (Jaffé 9618 ff.), von Senat und Volk ehrenvoll aufgenommen (Romuald v. Salerno, Annales MG SS p. 425,40 ff.). Hier hat er auch mit den Gesandten des deutschen Königs den Vertrag (MG SS II, p. 92 ff.; Watterich II. p. 318 ff.) geschlossen, welcher dann am 23. März 1153 in Konstanz durch Friedrich ratifiziert worden ist. In demselben versprach der König: weder mit den Römern noch mit König Roger von Sizilien ohne Genehmigung Eugens oder seiner Nachfolger Frieden zu schließen; nach Kräften die Römer dem Papst so zu unterwerfen, wie sie demselben vor hundert Jahren unterworfen waren; die Ehre und die Regalien des hl. Petrus als besonderer Schutzvoigt der römischen Kirche gegen jedermann zu verteidigen; — Eugen III. andererseits versprach: den König als Sohn des hl. Petrus zu ehren; ihn zum Kaiser zu krönen; gegen die Feinde des Reichs mit kanonischen Strafen vorzugehen; — beide versprachen wechselseitig, dem griechischen Kaiser in Italien kein Gebiet zu überlassen, und wenn er einen Einfall machen sollte, ihn zu vertreiben.

Die Wirkungen dieses Vertrages, welcher die Politik Friedrich I. in den nächsten Jahren bestimmt hat, weisen über den Pontifikat Eugens III. hinaus. Denn am 8. Juli 1153 ist derselbe bei Tibur gestorben; bestattet wurde er in St. Peter (Bericht des Kardinals Hugo v. Ostia an das Kapitel des Cistercienserordens, ep. 488 der Briefe Bernhards v. Clairvaux). „Durch Wohlthaten und Almosen verpflichtete er sich das ganze Volk so sehr, schreibt Romuald (a. a. O.), daß er die Stadt größtenteils nach seinem Willen regierte; wenn ihn nicht der Tod ereilt hätte, würde er die neugewählten Senatoren mit Unterstützung des Volkes ihrer angemaßten Würde beraubt haben". Daß diese Worte eine optimistische Überschwenglichkeit sind, zeigt allerdings das bloße Verbleiben des Arnold v. Brescia in Rom, aber man wird ihnen entnehmen dürfen, daß die letzten Monate der unruhigen Regierung Eugens sich für ihn freundlicher gestalteten und friedlich ausgeklungen sind.

Die Befürchtungen, welche Bernhard von Clairvaux in Bezug auf die Erhebung Eugens III. ausgesprochen, haben sich nicht bestätigt. Er hat als Politiker nicht ohne Geschick operiert und das Übergewicht der römischen Bewegung war nicht die Folge von Versäumnissen auf seiner Seite. Der päpstlichen Autorität hat er nichts vergeben (Jaffé 9149) und gut zu repräsentieren verstanden, wenn er auch in seiner Lebensweise und in seinen Sympathien den alten Cistercienser niemals verleugnet hat (Ernald, vita Bernardi

Digitized by Google

Claraevall. lib. II c. 8 § 50; seine Protektion der Mönche Jaffé 9596). Der große Einfluß des hl. Bernhard (ep. 239 an Eugen; über de consideratione vgl. Bd II S. 632, 27 ff., Vacandard II, S. 475 ff.) ist nicht in Abrede zu stellen, aber er darf nicht als unbeschränkt gedacht werden (ep. 306 an Eugen) und die phantastischen Neigungen des Meisters haben sich dem Schüler nicht mitgeteilt, der gerade dem Sinn für das Erreichbare manchen Erfolg zu verdanken hatte. Den unausbleiblichen Konflikten des deutschen Königs mit der Kurie wäre er allerdigs schwerlich gewachsen gewesen, so daß es für ihn ein Glück war, der ihn weit überragenden Persönlichkeit Friedrichs I. nicht in den Weg treten zu müssen. Bezeichnend ist, daß die päpstlichen Legaten der Ehescheidung von seiner Gemahlin Adela in Konstanz zustimmten. — Die „Wunder" an seinem Grabe (Libellus de miraculis Migne 180, 1009—1012) haben zu einer Verehrung Eugens III. geführt, welche Papst Pius IX (Dekret vom 28. Sept. 1872) anerkannt hat.

Carl Mirbt.

Eugen IV., Papst, 1431—1447. — Quellen u. Litt.: Raynaldus, Annales ad ann. 1431—1447; Vita Eugenii bei Muratori, Rer. Ital. Script. III. 2, 868 sqq.; Blondus, Histor. Dec. Lib. III; S. Antonin. Chron. P. III, Tit. XXII; Gradenigo, Tiara et purpura Veneta, Brescia 1761, 5 sqq. 50 sqq. 344 sqq. (cit. bei Häusle). Vieles Einzelne in den Werken des Aeneas Sylvius Piccolomini. Vgl. Georg Voigt, Enea Silvio de Piccolomini u. s. w. Bd 1—3, Berl. 1856 ff.; L. Pastor, Gesch. d. Päpste seit dem Ausgange des Mittelalters I, Freib. 1886. Ueber das Verhältnis der Kurie zur deutschen Kirche unter Eugen IV.: Repertorium Germanicum. Regesten aus den päpstlichen Archiven zur Geschichte des deutschen Reichs und s. Territorien im 14. u. 15. Jahrh. Hrsgegeb. durch das K. Preuß. Hist. Institut in Rom I, Berl. 1897 (umfaßt die beiden ersten Jahre d. Pontifikates Eugens IV. 1431 und 1432). Vgl. dazu die Litteratur vor den Artikeln Baseler Konzil, Ferrara-Florenz und Pius II. Benutzt sind von mir außerdem G. Voigt, A. „Eugenius IV." in der 1. u. 2. Aufl. dieser RE.; Häusle, A. „Eugenius IV." in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon, 2. A. IV (1886), 970 ff.

Eugens IV. Geschichte läuft der des Baseler Konzils parallel; dadurch daß er die tragische Geschichte dieser Versammlung wesentlich mitverschuldete und über die Idee der Reformkonzilien und ihre Konsequenzen nach ungemein anstrengungsvoller Regierung schließlich den Sieg errang, liegt seine geschichtliche Bedeutung. Er entstammte einer venetianischen Kaufmannsfamilie und hieß ursprünglich Gabriel Condulmieri. Er gehörte der Cölestinerkongregation an. Seiner Verwandtschaft mit der Familie Coreri hatte er es zu verdanken, daß Gregor XII. ihn, als er erst 24 Jahre zählte, zum Bischof von Siena und bald darauf (1408) zum Kardinal machte. Nach dem Tode Martins V. († 20. Februar 1431) erhoben die Kardinäle ihn unerwartet auf den päpstlichen Stuhl. Leider war er für seinen hohen Beruf nicht vorbereitet; denn wenn ihn auch die Tugenden klösterlicher Askese auszeichneten, so fehlte ihm doch die politische Erfahrung, die wissenschaftliche Bildung und Selbstständigkeit des Willens. Im Gefühle seiner Macht, deren Grenzen er damals noch nicht kannte, begann er seine Regierung mit Schritten, die er alsbald bedauerte. Wenig Tage nach seiner Wahl, die am 3. März 1431 stattgefunden hatte, berief er am 12. März das Baseler Konzil. Bald darauf aber erkannte er die für seine Machtstellung daraus erwachsende Gefahr und versuchte am 12. November dieses Jahres die Berufung des Konzils wieder zurückzunehmen. Aus dem gegenseitigen Mißtrauen, mit dem Papst und Konzil sich behandelten, erwuchs der offenbare Kampf, welcher auf seiten Eugens zur Aufhebung des Baseler Konzils, auf seiten der Baseler Konziliaren dagegen zur Absetzung Eugens und zur Neuwahl Felix' V. führte. Zeitlebens hat Eugen mit dieser Versammlung, welche zuerst als episkopale Aristokratie, dann als Demokratie der Kirche mit dem Papsttum rang, zu kämpfen gehabt. In den peinlichen Situationen, in die er geriet, erstarkte aber seine kirchenpolitische Fähigkeit, und er erlebte den Sieg der kurialen Ideen (s. d. A. Baseler Konzil Bd II S. 427). Eugens Ansehen wurde wesentlich gehoben durch die im J. 1439 zu stande gebrachte Union mit den Griechen. Am 8. Januar 1438 ließ er den Baselern zum Trotz das Unionskonzil zu Ferrara eröffnen, das 1439 nach Florenz verlegt wurde. Hier gelang wenigstens auf dem Papier die Vereinigung der griechischen und der armenischen mit der römischen Kirche (vgl. d. A. Ferrara-Florenz). War sie auch nur Schein, so erhöhte sie doch in den Augen der abendländischen Christenheit das Ansehen des Papstes außerordentlich. In demselben Maße, wie das des Papstes sich hob, sank aber das der Baseler Konziliaren bis zur Unbedeutendheit hinab. Aehnlich glücklich gestalteten sich nach unendlich schwierigen Zeiten die Verhältnisse des Papstes in der Stadt Rom selbst. Er hatte gleich in den ersten Tagen seiner Regierung die Nepoten des verstorbenen Papstes, die Colonnas, zur Revolution gereizt, als er ihnen wegen Ent-

Digitized by Google

wendung von Türkengeldern und Kostbarkeiten den Prozeß machte. Mit bewaffneter Macht bedrängten sie ihn in Rom. Zwar konnte er sie aus der Stadt werfen; aber sie verbanden sich mit seinen Feinden, den Mailändern und der aragonischen Dynastie in Neapel, gegen welche sich Eugen im Vertrauen auf Florenz und Venedig höchst unüberlegt in einen Krieg eingelassen hatte. Er verlor eine Provinz des Kirchenstaates nach der andern und büßte selbst bei der römischen Bevölkerung alles Ansehen ein. Es kam soweit, daß er am 4. Juni 1433 als Mönch verkleidet und dennoch beschimpft und mit Steinwürfen verfolgt auf dem Tiber nach Ostia fliehen und seine Kurie nach Florenz verlegen mußte. Hier lebte er drei bis vier Jahre von der Wohlthätigkeit dieser seiner Bundesgenossen, stets im Kampfe mit dem Baseler Konzil und mit seinen Feinden in Italien. Erst am 28. September 1433 konnte er mit der Kurie wieder in das gebändigte Rom einziehen, nachdem er auch als Politiker, allerdings unter arger Treulosigkeit gegen seine bisherigen Verbündeten, Glück gehabt hatte. Noch größer aber war für ihn das Glück, durch welches er die reformfreundlichen Staaten, welche sich in der kirchlichen Reformfrage auf den Standpunkt der Baseler Väter gestellt hatten, im Gehorsam gegen den päpstlichen Stuhl erhielt resp. zurückgewann. Deutschland hatte sich in dem Streite zwischen Eugen und den Baselern für neutral erklärt. Auf die Dauer aber war ein papstloser römischer Katholicismus nicht aufrecht zu erhalten. So kam es zu Verhandlungen, in welchen sich der Papst aus Klugheit recht entgegenkommend bewies. Unter Bedingung der Schadloshaltung des päpstlichen Stuhles gestattete er den deutschen Fürsten die Annahme und den Gebrauch der Baseler Reformdekrete, wie sie in der Fürstenversammlung zu Mainz 1439 angenommen worden seien, versprach nach 18 Monaten ein neues Konzil in Deutschland zu halten und setzte die Erzbischöfe von Köln und Trier, die er abgesetzt hatte, wieder ein (Raynaldus, Annales ad a. 1447), worauf das h. röm. Reich deutscher Nation wieder in den Gehorsam gegen den Papst zurücktrat (1447), aber dadurch aller Vorteile verlustig ging, die man seit dem Konstanzer Konzil sehnsüchtig erhofft hatte. In Frankreich konnte Eugen zwar die Zurücknahme der 1438 angenommenen pragmatischen Sanktion von Bourges nicht durchsetzen (Raynaldus a. a. O. ad a. 1439, Nr. 27); doch verblieb die französische Kirche in der Obedienz Eugens, was um so mehr als ein Erfolg dieses Papstes angesehen werden darf, da es gerade ein französischer Kardinal (d'Allemand) war, welcher das Baseler Konzil in seiner oppositionellsten Periode inspirierte. Der Ausgleich mit Deutschland, den Eugen vom Krankenbette aus vollzog, war seine letzte wichtige That; 16 Tage nach Ausstellung der Bullen an die Deutschen starb er, am 23. Februar 1447. Noch kurz vor seinem Tode hatte er durch die Bulle Salvatoria bezeugt, daß er durch die den Deutschen gemachten Zugeständnisse dem Ansehen und den Rechten des apostolischen Stuhles nichts habe vergeben wollen (Häusle). Seine Nachfolger im 15. Jahrhundert mochten ihm danken, daß er die Machtbefugnisse des Papsttums in kritischen Zeitläuften für sie gerettet hatte. Zum Wiederemporsteigen der Papstidee nach deren Niedergang im großen abendländischen Schisma hat Eugen IV. durch Besiegung des Baseler Konzils und durch die „Union" mit den Griechen wesentlich beigetragen.

P. Tschackert.

Eugenikus s. Markus Eugenikus.

Eugenios Bulgaris, gest. 1806. — Strahl, Das gelehrte Rußland, Leipzig 1828 (nach russischen Quellen); Zabiras, *Νέα Ἑλλάς*, ed. Kremos 1872; Ainian, *Συλλογὴ ἀνεκδότων συγγραμμάτων ὑπὸ Ε. Β.*, Athen 1838; A. P. Vretos, Biographie de l'Archevêque Eugène Bulgari, Athen 1860; Sathas, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1868; Goudas, *Βίοι Παράλληλοι* Band II, Athen 1874; Gedeon, *Χρονικὰ τῆς Πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας*, Konstantinopel 1883. Ueber den Aufenthalt des E. auf dem Athos ZKG XI, S. 539 ff. Ueber die Polemik des E. gegen die römische Kirche: Demetropulos, Graecia orthodoxa 1872, S. 189 ff. Chronologische Einzelheiten bei Bulismas i. d. *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* III, S. 205 ff. Ein Verzeichnis der Briefe des E. bei Gedeon a. a. O. S. 173. Andere Briefe bei Aristokles im Anhange zu der Biographie des Patr. Konstantios I., Konstantinopel 1866; bei Logades, *Παράλληλον φιλοσοφίας καὶ χριστιανισμοῦ*, Konstantinopel 1830; in der *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* II, 747 f.; III, 54 f.; IV, 387 f.; VIII, 370. 394 f.; X, 163 f. 172 f.; XII, 76 f. Verzeichnisse der Werke des E. bei Strahl, Gudas, Vretos, Sathas, Gedeon.

Geboren am 10. August 1716 in Korfu und vorgebildet daselbst durch die Lehrer Antonios Katiphoros und Jeremias Kavvadias, studierte Eugenios in Padua. Um 1737 zum Hierodiakonos geweiht, wurde er Lehrer an den Schulen in Janina und Kozane. Seine glänzendste Zeit war die der Jahre 1753—1759, wo E. Direktor der Schule im Kloster Watopedi auf dem Athos war. Durch Intriguen der Geistlichkeit vertrieben, er-

Digitized by Google

hielt E. dennoch bald darauf die Leitung der Patriarchatsschule in Konstantinopel. Auch dort konnte er nicht bleiben. Er ging ins Abendland, wo er sich mit der westlichen Bildung vertraut machte. Namentlich studierte er in Leipzig. Auch in Berlin hielt er sich auf und wurde Friedrich d. Gr. vorgestellt. Dieser empfahl ihn der Kaiserin Katharina II. von Rußland. Dadurch kam es, daß E. an den Petersburger Hof gezogen wurde. Bald übertrug ihm die Kaiserin das neugegründete Bistum von Slavenien und Cherson. Im Jahre 1801 zog er sich in das Alexander Newsky Kloster zurück, wo er i. J. 1806 starb.

Eugenios Bulgaris ist ohne Zweifel der bedeutendste Theologe des neueren Griechenlands, ein Mann von großer Begabung und umfassender Gelehrsamkeit, die ihn nicht nur in der Theologie, sondern auch auf anderen Gebieten, in der Philosophie, Philologie, Mathematik und Physik, für seine Zeit Bedeutendes leisten ließ. Nicht ohne Originalität liegt die Bedeutung des E. darin, daß er, obwohl nach seinem Denken und Herzen ein überzeugter Anhänger der orthodoxen Kirche, die abendländische Bildung in gemäßigt aufgeklärter Form seinem Volk in einer bis dahin nicht dagewesenen Weite vermittelte. Als ein genialer Pädagog verstand er es zugleich, seine Gedanken einer bildungsdurstigen Zahl von jungen Leuten mitzuteilen. Fast alle bedeutenden Männer Griechenlands in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts sind seine Schüler. Seine Lehrbücher in der Theologie und Philosophie waren lange Zeit die Hauptlehrbücher derer, die nach Bildung strebten. Eugenios Bulgaris und Adamantios Korais sind die beiden größten Bildner des Griechentums der Freiheitskämpfe. Erst die ungeitgemäßen Evangelisationsversuche der Engländer und Amerikaner in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts haben diesen Einfluß in der griechischen Kirche gebrochen und den noch immer bestehenden starken Gegensatz gegen abendländischen Einfluß in der Theologie wieder hervorgerufen.

Hier kommt E. nur als Theolog in Betracht. Als solcher hat er viele Werke verfaßt, andere übersetzt, auch als Herausgeber älterer Werke sich bewährt.

Unter seinen systematischen Schriften ist eine der ältesten seine *Ὀρθόδοξος ὁμολογία* (Amsterdam 1767, Aegina 1828, letztere Ausgabe in meinem Besitz). Sie ist gerichtet gegen den Jesuiten Leclerc, mit dem E. eine wissenschaftliche Fehde hatte. Sie enthält in 12 Abschnitten eine ausführliche Darlegung des orthodoxen Glaubens mit polemischer Beziehung auf Katholiken und Protestanten. In letzterer Beziehung bestreitet E. auch die Rechtfertigung aus dem Glauben allein mit Ausnahme in Bezug auf die Kinder, die den Gebrauch des *αὐτεξούσιον* noch nicht haben. Von Bedeutung ist auch sein *Σχεδίασμα περὶ τῆς ἀνεξιθρησκείας* (Toleranz), das er in Anschluß an seine Übersetzung des Voltaireschen Essai historique et critique sur les dissentions des Eglises de Pologne 1768 erscheinen ließ. Er bestreitet darin mit gründlicher Ausführung das Recht des Staats, äußere Gewalt gegen Andersgläubige anzuwenden. Das größte systematische Werk des Eugenios ist sein *Θεολογικόν*, oder *Θεολογία δογματική*, wohl identisch mit der in den Verzeichnissen genannten *Σχολαστικὴ θεολογία*, das 1872 von Lontopulos herausgegeben wurde (*Ἐν Βενετίᾳ, τύποις τοῦ χρόνου*). Es ist die erste griechische wirkliche Dogmatik seit dem Mittelalter und hat mehrfache Nachahmungen unter den Schülern des E. gefunden (vgl. d. A. Athanasius Parius Bd II, S. 205 ff.). Das Werk zerfällt in Prolegomenen und 4 Bücher, deren erstes von Gott, seinen Eigenschaften, der Vorsehung und den letzten Dingen handelt. Das zweite ist der Lehre von der Trinität gewidmet, das dritte enthält die Anthropologie, das vierte die Lehre von Christi Person und Werk. Die Form der Darstellung ist die scholastische der Zeit. Im Stoff schließt er sich bei Wahrung der eigenen Lehre dennoch mannigfach an die Dogmatik der katholischen Kirche an, ich werde aber an anderer Stelle nachweisen, daß auch die altprotestantische Dogmatik nicht ohne Einfluß auf Eugenios gewesen ist. Von den Katholiken scheint E. den Tournely, Cursus Theologicus, Venedig 1731, 13 Bde benutzt zu haben.

Von den historischen Schriften nenne ich zuerst die *Ἐκατονταετηρὶς τῶν ἀπὸ Χριστοῦ Σωτῆρος Ἐνανθρωπήσαντος ἡ πρώτη*, Leipzig bei Breitkopf und Härtel 1805. Das Buch enthält nach Jahren geordnet eine Kirchengeschichte des ersten Jahrhunderts. Es giebt demnach ein Leben Jesu, der Apostel und ältesten Väter, zugleich eine Einleitung in das Neue Testament, so viel ich weiß, das einzige Werk der Art in der griechischen Kirche in neuerer Zeit. Der Standpunkt des Verfassers ist der biblische. Die Berichte des NTs sind für ihn maßgebend; wo solche nicht zu stimmen scheinen, harmonisiert er. Alle übrigen Nachrichten über den Herren aber, über Maria und die Apostel will er historisch kritisch prüfen. Sein Grundsatz lautet da: *Ἡμεῖς δὲ διακρίνοντες καλῶς ἀπὸ τῶν ἀμφιβαλλομένων ἐκεῖνα, τῶν ὁποίων καθὼς ἡ μαρτυρία εἶναι ἀπαράγραπτος, οὕτω καὶ ἡ πίστις εἶναι ἀδιάστακτος, ἂς ἀκολουθήσωμεν τὴν Ἱστορίαν* (S. 7). Obwohl

Digitized by Google

von diesem historischen Grundsatz E. nicht den schärfsten Gebrauch macht, liegt in ihm doch ein starker Protest gegen jedes System des Katholicismus. Dieses Werk zeugt auch von der großen Belesenheit des Verfassers. Von neuerer Litteratur hat er die Schriften Calmets, auch die von Beausobre und Lenfant, Hugo Grotius, Vitringa und Ch. E. Weißmann benutzt. Unter den übrigen historischen Schriften nenne ich die *Ἀνάκρισις περὶ Νικηφόρου τοῦ Βλεμμίδου* im 3. Bande der Schriften des Josef Bryennios, Leipzig 1784, das Leben des letzteren (Band I der genannten Schriften, Leipzig 1768) und eine Biographie des Theodoret v. Cyrus, Halle 1771, die mir unbekannt ist.

Auf dem Gebiet der praktischen Theologie ist das Hauptwerk des E. die *Ἀδολεσχία φιλόθεος* 2 Bde 1801, eine religiös-moralische Auslegung des Pentateuchs. Er will darin, wie er sagt, nicht Spekulation über die Geheimnisse der Schrift treiben, sondern das Leichtverständliche für die Leser nutzbar machen. Die Erklärung erfolgt in einzelnen kurzen homilienartigen Abschnitten. Dieses Werk, wie auch die *Ἑκατονταετηρίς* hat in der obengenannten Reaktionszeit in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts bei der Kirchenregierung in Konstantinopel Bedenken erregt. Der stark reaktionäre Patriarch Gregor von Serrhae verbot es ins Türkische zu übersetzen (*Γεδεών, Κανονικαὶ διατάξεις*, Konstantinopel 1889, II, S. 331).

Unter den Übersetzungen ist zu nennen das *Κεχαγάριον*, eine Übersetzung des pseudoaugustinischen Soliloquium, Meditationen ꝛc., Leipzig 1804, Moskau 1824. Das *Σπαρτίον ἔντριτον* (der Name nach Koheleth 4, 12) enthält 3 apologetische Schriften von Beausobre, Calmet und eines Engländers, den ich nicht identifizieren kann. Leipzig 1804, Moskau 1838. Von großem Fleiß zeugt die Übersetzung des Tractatus de processione Sp. s. von Zoernikau, die in Petersburg 1797 erschien. Die Übersetzung einer Schrift gleichen Inhalts von Procopowitsch findet sich in dem schon genannten dritten Bande der Werke des Josef Bryennios. Unter den Briefen des Eugenios weise ich besonders hin auf die Apologie seines Fortgangs vom Athos (bei Gudas) und auf die prächtige Schilderung seiner Athosthätigkeit (bei Logades).

Als Herausgeber hat sich E. bewährt durch die Ausgaben der Werke des Josef Bryennios (Byzant. Zeitschrift 1896 S. 74 ff.) und die der Werke Theodorets, bei der E. wenigstens beteiligt war (Halle 1768). **Philipp Meyer.**

Eugipius, um 500. — 1. Handschriften. Vgl. P. Knöll, Das Handschriftenverhältnis der Vita S. Severini des Eugipius (SWA, Phil.-hist. Kl. Bd XCV (1879) S. 445 bis 498. Danach ist der Cod. Taurinensis (aus dem Kloster Bobbio stammend) aus dem Ende des 10. Jahrhunderts die relativ wertvollste Hdschr. Ihr nahe steht der Cod. Ambrosianus aus dem 12. Jahrh. und alle aus Bobbio stammenden Codd. (Cod. Vaticanus 5772 [V. 1] und Vallicellanus aus dem 11. bezw. 12. Jahrh.). Nicht so wertvoll sind die südlitalienischen Handschriften: Cod. Lateranensis LXXIX. und Vaticanus 1197 [V. 2] aus dem 10., bezw 11. bis 12. Jahrh., die gewöhnlich auf Monte Cassino zurückgeführt werden. — Völlig wertlos sind die jüngeren Handschriften aus österreichischen Klöstern, besonders im ehemaligen Ufernoricum. — Ueber die Handschriften der Excerpte vgl. Knöll, Praefatio zur Ausgabe der Werke des Eugipius. Alle überragt Cod. Vatic. 3375 aus dem 7. Jahrh.

2. Ausgaben: Eugyppii Abbatis opera a Joanne Herold edita, Basil. 1542 fol.; Historia ab Eugippio ante annos MC scripta qua tempora quae Attilae mortem consequuta sunt occasione vitae S. Severini illustrantur nunc primum edita. Aug. V. 1595 4° (Ausg. von Welser nach einer Handschr. des 10. Jahrh. in St. Emmeram, der ältesten in Deutschland. Der Brief des Eugipius an Paschasius fehlt); Canusius, Antiqu. Lect. VI, 53. I, 411 (Ausg. des ebenerwähnten Briefes); Laur. Surius, Vitae probatorum sanctorum, 2. Ausg.; ASBd I, Antwerpen 1643; MSL LXII p. 559—1088 (Thesaurus ex S. Augustini operibus) p. 1167—1200 (Vita S. Severini mit den beiden Briefen des Eugipius und Paschasius); Kerschbaumer Vita S. Severini auctore Eugippio secundum cod. antiquissimum, qui Romae asservatur in tabular. archibas. Lateranensis, crit. ed. Schaffh. 1862 (Untritisch und reich an Druckfehlern); H. Sauppe, Eugippii Vita Severini mit dem Briefe an Paschasius (Monumenta Germ. hist. auct. antiqu. T. 1 Pars 2), Berlin 1877; die sonst vorzügliche Ausgabe gründet sich in erster Linie auf den Cod. Lat., benutzt aber auch Vat. 5772 und Ambros.; P. Knöll in CSEL Vol. IX, Pars 1—2 (Pars I enthält die Excerpta p. 1—1150; pars II die Vita Severini p. 1—70).

3. Uebersetzungen: 1. Carl Ritter, Linz 1853; 2. K. Rodenberg (Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit. Urzeit 3. Bd), Leipzig 1878; 3. Seb. Brunner, Wien 1879 [Das Leben des Noriker-Apostels St. Severin von seinem Schüler Eugippius]. Diese gründet sich auf den schlechten Text der Bollandistenausgabe.

4. Litteratur über Eugipius: Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands, Gött. 1846, Bd 1 S. 226 ff.; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 3. Aufl. 1878,

Digitized by Google

Bd 1, S. 39 ff.; 6. Aufl. I, S. 44—51; A. Ebert, Gesch. der christl. lat. Litt. Bd 1 S. 431 ff. (Drei Würdigungen vom theologischen, profan-historischen und litterarhistorischen Standpunkte aus); M. Büdinger, Eugipius eine Untersuchung (SWA. Phil.-hist. Kl. Bd XCI (1878) S. 793—814; Rinando, Costanzo, Le Fonti della storia d' Italia dalla caduta dell' imperio Romano d' Occidente all'invasione dei Longobardi (476—568), Torino 1883.

Eugipius (auch die Schreibweisen Eugippius, Eugepius, Eugyppius und Egippius kommen vor; Egesippus ist ganz verkehrt) ist ein Kirchenschriftsteller aus der zweiten Hälfte des 5. und der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts. Unter seinem Namen besitzen wir einen Auszug (Thesaurus) aus einem Teile der Werke Augustins, welcher im Mittelalter in zahlreichen Handschriften verbreitet und oft von Kirchenschriftstellern der folgenden Jahrhunderte mit Anerkennung genannt worden ist, einige Briefe und eine Lebensbeschreibung des heiligen Severinus. Das bedeutsamste Werk bleibt das zuletzt genannte. Allerdings ist es, abweichend von der Art so mancher christlichen Biographie jener Zeit, in ganz einfacher, fast schmuckloser Sprache abgefaßt; aber eben die naive, treuherzige Darstellung, die Abwesenheit aller Rhetorik und alles dessen, was an die heidnischen Panegyrici erinnern könnte, haben diesem Werke allseitige Anerkennung eingetragen. Noch weit größer ist das Lob der Historiker. Denn diese haben noch einen besonderen Grund, dieses Heiligenleben zu schätzen. Nicht das Leben Severins, des Schutzgeistes für Ufer-Noricum und die anstoßenden Provinzen des Römerreiches, Rhätien und Pannonien, so interessant es auch an sich ist (s. den A. Severinus), übt auf die Geschichtsforscher solchen Reiz aus; vielmehr ist es der Umstand, daß uns hier von einem Augenzeugen und Ortskundigen gelegentlich die allerdenkwürdigsten Aufschlüsse über eine Zeit und einen Teil des römischen Reiches gegeben werden, über welche sonst alle und jede Nachricht fehlen würde. Es ist die Zeit unmittelbar nach Attilas letztem Heereszuge nach Italien und nach Attilas Tode. Die Provinzen haben die Flutwelle des Hunnenvolkes über sich ergehen lassen müssen. Sie waren zum Widerstande zu schwach, und die folgenden Jahrzehnte zeigten den Niedergang der römischen Kraft in den nordöstlichen Provinzen des großen Reiches aufs deutlichste. Die Germanenstämme der Alanen, Goten, Rugier, Heruler, Alemannen stürmten heran, pochten an die Pforten des Reiches, machten einen Einfall nach dem andern, raubten und plünderten, mordeten und schleppten Wehrlose in die Gefangenschaft. Nur einige Kastelle an dem rechten Ufer der Donau widerstanden noch eine Zeit lang den Germanen, die in der Belagerungskunst keine Erfahrung besaßen, und besonders durch den Beistand des Severinus, welcher rechtzeitig die Römer vor den Einfällen der Barbaren warnte und der auch bei den arianischen Germanen sich in Achtung zu setzen und sie durch Vorstellungen zum Rückzug zu bewegen wußte. Und doch war der Untergang der römischen Herrschaft in Noricum nur noch ganz kurze Zeit aufzuhalten. Immer mehr faßten germanische Stämme im flachen Lande Boden, und kurze Zeit nach Severins Tod (er starb am 8. Januar 482) kam die von ihm vorausgesagte Zeit, wo die letzten Römer aus Noricum auswanderten und nach Italien zurückkehrten. Sie führten die Gebeine des hl. Severinus mit über die Alpen, dem letzten Willen des geistlichen Vaters entsprechend, welcher sie an das Beispiel der Juden erinnert hatte, die, aus Ägyptenland ziehend, Jakobs und Josephs Gebeine ins Heimatland mit sich nahmen. Aus dem Kloster Fabianä (oder Fabianis) bei Wien brachte man die Leiche zunächst nach Monte Feltre und vier Jahre später nach dem Castrum Lucullanum auf einer kleinen Insel am Hafen Neapels, wo eine edle Frau dem Toten eine schöne Grabstätte bot. Dort erhob sich auch ein neues Kloster für die Schüler des heil. Severinus, welches zunächst Lucillus und später Marcianus leitete. Dessen Nachfolger war Eugipius selbst.

Während der letzten Lebensjahre des Severinus gehörte auch Eugipius zu seinen Jüngern. Er ist also nicht sowohl Augenzeuge aller der Thaten, welche der Heilige verrichtet hat, als vielmehr Augenzeuge seiner letzten Thaten, Ohrenzeuge seiner letzten Ermahnungen und Weissagungen; er ist auch selbst als Träger bei der Überführung des Sarges mit den Gebeinen des Meisters beteiligt gewesen und kann sich selbst als Gewährsmann nennen für die Heilungen, welche auf den Leichnam des Severinus zurückgeführt wurden (quae fidelis portitor filius vester optime novit). Die Überführung des Leichnams geschah 487 n. Chr. Im Jahre 491 oder 492 fanden die Gebeine Severins ihre Ruhestätte in Lucullanum.

Im Jahre 501 oder, falls die Zeitangabe „zwei Jahre nach dem Konsulat des Inportunus" ein späterer Zusatz sein sollte, im Anfang des 6. Jahrhunderts hat Eugipius diese Lebensbeschreibung des hl. Severinus niedergeschrieben. Wie aus seinem Briefe an einen Diakon Paschasius hervorgeht, hatte ein vornehmer Laie, der Verfasser einer Bio-

Digitized by Google

graphie des Mönchs Bassus, den Eugipius um Material aus dem Leben Severins gebeten und dabei deutlich durchblicken lassen, daß er auf Grund dieser Unterlage auch ein Lebensbild des Schutzgeists Noricums zu entwerfen gedachte. Eugipius leistete der Anregung Folge. Er schrieb alle die Erinnerungen, die seiner älteren Ordensgenossen und seine eigenen, an den geistlichen Vater auf und stellte sie in leidlicher chronologischer Ordnung zusammen. Dann aber trug er doch Bedenken, dieses Material einem Laien auszuantworten, unter dessen Händen er das ganze Lebensbild des Heiligen mißraten zu sehen fürchtete, und übergab sein Manuskript dem Diakonen Paschasius mit der Bitte, eine würdige und allgemein verständliche Biographie und Darstellung der Wunder und Weissagungen Severins abzufassen. Doch Paschasius lehnte dieses Ersuchen ab. Dem von Eugipius errichteten Ehrengedächtnis (Commemoratorium) könne auch die größte Gewandtheit der Gelehrten nichts hinzufügen. Ein Fremder könne höchstens die Darstellung des Jüngers und Augenzeugen verpfuschen. Es unterblieb jede Änderung der Niederschrift. Paschasius sollte recht behalten. Die Verbreitung dieses Bildes eines an Wundern und Wohlthaten so reichen Lebens grenzt selbst ans Wunderbare.

Wie aber Jugend und Heimat des Severinus in Dunkel gehüllt sind, so daß seine Jünger über Vermutungen nicht hinauskamen, da der Meister jeden Aufschluß verweigerte, so ist auch das Leben des Eugipius nicht völlig aufgeklärt. Vor allem ist nur soviel sicher, daß es nicht, wie früher auch von einigen Forschern angenommen worden ist, zwei verschiedene Schriftsteller desselben Namens aus derselben Zeit giebt, von denen der eine als Verfasser der vita Severini, der andere als der Verfasser des Auszugs aus augustinischen Werken zu feiern wäre. Vielmehr rühren beide Schriften von demselben Manne her, der auch eine nicht mehr erhaltene Ordensregel seinem Kloster hinterließ, wie uns Isidorus von Sevilla berichtet. Noch nachdrücklicher aber müssen wir uns gegen die Art aussprechen, in der Herold aus Höchstädt (Areopagita) sich eine Biographie des Eugipius zusammenphantasiert hat. Der genannte Herausgeber des Auszugs aus Augustin weiß Geburtsjahr und Geburtsort (Karthago) und zahlreiche andere Schicksale des frommen Eugipius zu berichten, welche nur sein Hirn ausgesponnen hat, da auch der Schatten eines Beweises fehlt. Doch auch Albrecht Vogel ist nicht frei von gewagten Kombinationen, und selbst die sehr gründliche und besonnene Untersuchung von Max Büdinger überzeugt nicht in allen Punkten gleichmäßig. Mit Büdinger dürfen wir gegen Vogel annehmen, daß Noricum die Heimat des Eugipius ist, daß dieser aber aus einer römischen Familie stammt und daß er etwa um 455 oder 460 geboren sein muß. Cassiodorus sagt selbst in einer Schrift (Institutiones), die um 543 entstanden ist, von dem Verfasser der Excerpte aus Augustin, daß er ihn persönlich gekannt habe (quem nos quoque vidimus). In diesen Worten liegt aber zugleich ein Hinweis darauf, daß Eugipius ebenso wie der von Cassiodor gleichzeitig gerühmte Dionysius Exiguus nicht mehr, ja vielleicht schon längere Zeit nicht mehr unter den Lebenden weilte.

Ein Brief des Dionysius Exiguus an Eugipius beweist, daß dieser um 523 noch thätig und noch Presbyter war; mehrere Briefe des Ferrandus an ihn beweisen, daß er noch im Jahre 533 lebte und korrespondierte. — Die Widmung der Excerpte aus Augustin ist an die fromme, gottgeweihte Proba gerichtet. Eugipius hatte ihre Bibliothek zu dem obengenannten Werke benutzen dürfen und stattet dafür seinen Dank ab. — Außer diesem und dem an den Diakonen Paschasius gerichteten Briefe erwähnt besonders Ferrandus mit großem Lobe einige Briefe des Eugipius; doch sind diese nicht mehr vorhanden.

Eugipius besaß keine besondere Gelehrsamkeit, am wenigsten in den profanen Wissenschaften. Sein Urteil ist auch in theologischen Dingen nicht tief. In der Vita Severini berichtet er Wunder über Wunder, ohne den geringsten Versuch zu machen, auch nur einzelne Ereignisse, welche er zumeist andern nacherzählt, natürlich zu erklären. Später, als er von einem arianischen gotischen Grafen zu einer Darlegung des Unterschieds zwischen der katholischen und arianischen Lehre veranlaßt wird, wendet er sich erst um Auskunft an den Diakonen Ferrandus, obgleich er von Jugend auf die arianischen Germanen kennt, die er als hostes haeretici bezeichnet und bekämpft. Aber das Lob eines frommen, mit der heiligen Schrift wohlvertrauten Christen darf man ihm nicht streitig machen.

K. Leimbach.

Eulalius, Gegenpapst, 418—419. — Vgl. die Band III S. 287,19 ff. angeführte Litteratur.

Über die Wahl des Eulalius und seine Entfernung aus dem römischen Bistum s. d. A. Bonifatius I. Bd III S. 287, 31 ff. Er wurde nach Campanien verwiesen, wo er

Digitized by Google

sich während seines Gegners Pontifikat ruhig verhielt. Nach dessen Tod fehlte es nicht an Stimmen, die von neuem seine Wahl forderten. Er lehnte aber ab. Er ist im Jahr nach Bonifatius, also 423 gestorben. **Hauck.**

Eulogia. Bingham, Origines, Tom IV, 377; Suiceri Thesaurus I, p. 1249; Du Cange Lex med. et inf. graec. s. v. *εὐλογία*; Pfaff, De oblatione Veterum eucharistica p. 171. Cracau, Die Liturgie des h. Chrysostomus 1890, S. 135 f.; v. Drews, Zur Geschichte der Eul. Ztschr. pr. Th. XX S. 18 f. (Mir erst nach dem Druck zugänglich.)

Eulogia, *εὐλογία*, eigentlich schöne wohlklingende Rede, findet sich nur einmal im NT Rö 16, 18 in einem nachteiligen Zusammenhang von wohlgesetzten gleißnerischen Worten; gewöhnlich heißt es Lob und Preis (Jo 5, 12; 7, 12), bestimmter Segensausdruck oder Wunsch (Hebr 12, 17; Ja 3, 10, Gegenteil von *κατάρα*) oder auch die Segensspende und wohlthätige Gabe selber (Rö 15, 29; 2 Ko 9, 5; Hbr 6, 7), endlich die mit dem Genusse des Abendmahlskelches verbundene Lobpreisung (1 Ko 10, 16). Der patristische und kirchliche Gebrauch des Wortes, nach welchem wir hier fragen, hat eine doppelte Richtung genommen. Zuerst lag es nahe, den klerikalischen Segen in seiner verschiedenen Anwendung also zu benennen. Diese geistliche Eulogia darf nach den „apostolischen Konstitutionen" der Diakon nicht austeilen, der Presbyter nur vom Bischof bei der Ordination und dieser nur von anderen Bischöfen empfangen (Constit. apost. VIII, c. 27); dem Volke wird sie bei der Liturgie und anderen feierlichen Anlässen vom Bischof oder Presbyter gespendet (ibid. II, c. 57 *εὐλογεῖν τὸν λαόν*). Die lib. III, c. 10 vorkommende Unterscheidung von *εὐλογία μεγάλη* und *μικρὰ* kann sich nicht füglich darauf beziehen, ob der Austeilende Bischof oder Priester war, was dem Zusammenhange jener Stelle widersprechen würde, wohl aber auf den öffentlichen oder nicht öffentlichen Charakter der betreffenden Handlung, oder vielleicht auf die teils klerikalischen, teils nicht klerikalischen Empfänger. Ebenso hieß ferner der kirchliche Segen, der den Katechumenen und Kompetenten ordnungsmäßig erteilt wurde (Constit. ap. VIII, c. 8, 15), der fromme Spruch bei der Einweihung liturgischer Materialien, des Wassers und des Öles (VIII, c. 28), in der späteren Liturgie auch die eheliche Einsegnung, die Mönchsweihe und ähnliches. Nach den Regeln des Basilius gehörte es zu den kleineren kanonischen Strafen, der kirchlichen Eulogia beraubt zu werden (*ἀποστερηθῆναι τῆς εὐλογίας*). Die zweite und sehr bekannte Anwendung des Wortes ist die sakramentliche. Der paulinische Ausdruck *ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν*, wurde nämlich mit Mt 26, 26. 27 zusammengestellt, wo *εὐχαριστήσας* und *εὐλογήσας* gleichbedeutend erscheinen; daher ging der frühzeitig festgestellte Sinn von *εὐχαριστία* auch auf *εὐλογία* über, der Name für die lobpreisende Darbringung wurde auf das Dargebrachte, das Abendmahl selber übertragen. Im dritten Jahrhundert muß *εὐλογεῖν* von der Konsekration (*ἁγιάζειν, κατασκευάζειν, ποιεῖν*, facere, conficere) und Darreichung der Elemente gebraucht worden sein, wie aus dem Citat des Eusebius (H. e. VI, 43, p. 281 ed. Heinichen, Lips. 1828) hervorgeht. Zahlreiche Stellen des Cyrill von Alexandrien beweisen, daß zu seiner Zeit *εὐλογία* (auch *εὐλογία μυστική*) entweder das Abendmahl selbst oder die konsekrierte Hostie (*τροφὴ εὐλογηθεῖσα*, oblatio consecrata) bedeutete (vgl. Cyrilli lib. Glaph. in Levit. p. 351, 367, in Deuter. p. 414, Opp. Par. 1638, andere Stellen des Chrysostomus siehe in Suiceri Thes. s. v.). Aber gerade diese letztere Bedeutung unterlag noch einer eigentümlichen Modifikation. Schon zu den Zeiten des Irenäus war es üblich, daß die Bischöfe in den Festzeiten die geweihte Eucharistie an andere Parochien umherschickten (*πέμπειν τὴν εὐχαριστίαν* Eus. V, 24, p. 125 Hein.), um dadurch die Gemeinschaftlichkeit des Genusses auszudrücken, sowie auch nach Justins Schilderung (Apol. I, c. 67) nach der Feier von dem übriggebliebenem Brot und Wein den Abwesenden, Kranken und Gefangenen durch die Diakonen mitgeteilt wurde (*τὰ περισσεύοντα* Constit. Apost. VIII, c. 12). Die Synode von Laodicea can. 14 verbietet diesen Gebrauch mit den Worten, es sollten nicht *τὰ ἅγια εἰς λόγον εὐλογιῶν* in fremde Parochien verschickt werden (vgl. die Erklärungen des Balsamon und Zonaras bei Suicer, woraus erhellt, daß hier noch die konsekrierten Elemente gemeint sind, welche die Eucharistie selber enthalten, und deren stückweise Versendung (daher auch *μία εὐλογία*) die Synode der möglichen Profanation wegen (conf. can. 32) untersagt. Im 5. Jahrhundert dagegen erfahren wir aus Äußerungen des Augustin (de peccatorum meritis, c. 26), daß solche auch lateinisch so benannte Eulogien selbst Katechumenen und Pönitenten gereicht wurden, die doch zum Genusse des Sakraments noch keinen Zulaß hatten. Hiernach erklären sich die Stellen späterer liturgischer Erklärungsschriften (Nomocan. Coteler. num. 11, 224, 234. Pachy-

Digitized by Google

mer. lib. V, c. 4. Maximus in Dionys. Hierarch. eccles. c. 3; vgl. auch Socr. VII, c. 12). Diesem zufolge ist *εὐλογία* nicht die konsekrierte Hostie, sondern das zum Opfer dargebrachte Brot, von dem die Hostie genommen wurde, welches aber doch eingesegnet ward und als eine Art von Surrogat denen gereicht werden konnte, die zum vollen Genuß des Sakraments nicht gelangten oder gelangen durften. Man darf sich also nicht dadurch irren lassen, daß obgleich die sakramentliche Konsekration selber, bald als göttlicher, bald als priesterlicher Akt gefaßt, stets *εὐλογία* hieß, derselbe Name auch denjenigen Teilen der Oblation verblieb, die nicht konsekriert, sondern nur als gesegnete Nahrung verwendet wurden. Dieser panis benedictus ist gleichbedeutend mit dem, was schon in der Liturgie des Chrysostomus *ἀντίδωρον* genannt wird (Daniel, Cod. liturgicus III, p. 371, 419: *ἄρτος ἡγιασμένος ἐν τῇ προθέσει προσενχθείς — ἀντὶ τῶν δώρων, τῶν φρικτῶν δηλαδὴ μυστηρίων, τοῖς μὴ μετασχοῦσι τούτων παρέχεται.* Die Übertragung des Namens *εὐλογία* auf das *ἀντίδωρον* erklärt sich aus der Spendeformel des letzteren, die in der Liturgie des Chrysostomus lautet: *Ἡ εὐλογία τοῦ θεοῦ ἐφ' ὑμᾶς τῇ αὐτοῦ χάριτι* etc. Daher hat sich auch in der neueren griechischen Kirche der Sprachgebrauch erhalten. So heißt es bei Nikolaos Bulgaris, *Κατήχησις ἱερά* 1681 S. 47: *τὸ ἀντίδωρον ὀνομάζεται καὶ κατακλαστόν, καὶ μερισμὸς τῆς εὐλογίας, κλάσμα ἱεροῦ ἄρτου, καὶ εὐλογία πνευματική.* Derselbe Gebrauch erhielt sich auch in der lateinischen Kirche. Ein Concilium Nannetense can. 9 vom J. 890 verordnet, daß der Presbyter zuvor eingesegnete Eulogien nach der Messe zur sonntäglichen Verteilung an solche, die zur Kommunion nicht bereit gewesen, in einem reinen Gefäße aufbewahren möge. **(Gaß †) Philipp Meyer.**

Eulogius, Patriarch von Alexandrien, 580—607. — Vgl. MSG 86, 2, 2907—64; J. Stilting in AS Sept. 4, 83—94; A. v. Gutschmid, Kleine Schriften 2. Leipzig 1890, 469f.; O. Bardenhewer in ThQS 78, 1896, 354—401; J. Stiglmayr in Katholik 77, 2 (N. F. 16), 1897, 93—96. Die Patrologien.

Eulogius, Presbyter in Antiochien und Abt des dortigen Klosters der Gottesmutter (Phot. Cod. 226), nach dem Tode Johanns IV. Patriarch von Alexandrien, eifriger Vorkämpfer des Dogmas von Chalcedon (Phot. Cod. 230 p. 281b, 36: *θεομὸς πρόμαχος*), der seine Lebensaufgabe darin sah, den Monophysitismus in allen seinen Formen zu bekämpfen. Photius hat folgende Schriften von ihm gelesen und teilweise umfangreiche Excerpte daraus mitgeteilt: 1. 5 (6) Bücher *κατὰ Νανάτου καὶ περὶ οἰκονομίας (κατὰ Ναναταναῶν)*, voll getrübter Überlieferung über die novatianische Bewegung (Cod. 182. 208. 280); 2. 2 Bücher gegen Timotheus (Ailurus) und Severus (von Antiochien), eine *συνηγορία* des Lehrbriefs Leos enthaltend (225); 3. ein Buch gegen Theodosius (monoph. Patriarchen von Alexandrien) und Severus (226); 4. eine Strafrede (*στηλευτικὸς λόγος*) gegen die Theodosianer und Gaianiten (Phthartolatren und Aphthartodoketen) und die von diesen Parteien in Alexandrien versuchte und wieder aufgegebene Union (227); 5. 11 *λόγοι* über verschiedene dogmatisch-polemische Themata (230). Eine Anzahl von Fragmenten hat Mai gesammelt (MSG 2937—64). Die meisten stammen aus einer Schrift *συνηγορίαι* (vgl. oben Nr. 2 Cod. 225). Eines aus einem *λόγος περὶ τριάδος καὶ τῆς θείας οἰκονομίας τοῦ ἑνὸς τῆς τριάδος θεοῦ λόγον.* Excerpte aus dieser Schrift, die deren Inhalt ziemlich vollständig wiederzugeben scheinen, fand Krumbacher in einer Pariser und einer Oxforder Handschrift, und Bardenhewer hat sie a. a. O. griechisch und deutsch veröffentlicht. Die eingebende Bestreitung des Monotheletismus in dieser zweifellos echten Schrift ist ein neuer Beweis für die auch sonst zu belegende Beobachtung, daß lange vor Ausbruch des eigentlichen Streites über die Frage debattiert wurde. Erhalten ist endlich ein *λόγος εἰς τὰ βαΐα καὶ εἰς τὸν πῶλον* (Mt 21; s. MSG 2912—38). Verloren ist Eulogius' Briefwechsel mit Gregor d. Gr., der viel von ihm gehalten zu haben scheint. Vgl. des Papstes Briefe an E. Buch 5, 41 (43); 6, 58 (60); 7, 31 (34) und 37 (40); 8, 28 (29) und 29 (30); 9, 175 (78) 10, 14 (35) und 21 (39). E. wird von den Griechen am 13. Februar (wahrscheinlicher Todestag), von den Lateinern am 13. September gefeiert. **G. Krüger.**

Eulogius von Corduba, gest. 859. — Dozy, Histoire des Musulmans d'Espagne, 4 Bdd, Leiden 1861, Bd II: Les chrétiens et les renégats, S. 1—174; deutsche Ausgabe unter dem Titel: Geschichte der Mauren in Spanien, 2 Bdd 1874, Bd I, S. 249—355; W. W. Graf von Baudissin, Eulogius und Alvar; ein Abschnitt spanischer Kirchengeschichte aus der Zeit der Maurenherrschaft 1872; Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien, Bd II.

Digitized by Google

Abtheilung 2, 1874, Viertes Kapitel: „Die Bekenner und Martyrer von Corduba (839—864)", S. 299—338.

Quellen: Die Schriften des Eulogius und die Alvars von Corduba, besonders dessen Vita vel passio divi Eulogii. Ausgaben der Schriften Alvars s. A. „Alvar" Bd I, S. 426 f. Die Schriften des Eulogius in MSL, Bd CXV (ebend. auch die den Eulogius betreffenden Schriften Alvars); die ältern Ausgaben s. Eul. u. Alv., S. 205.

In A. Alvar Bd I, S. 427. 4 beruht der Doppelname „Petrus Alvarus" (ebenso Eulog. u. Alv., S. 43) auf einem Irrtum. Alvar führt in einzelnen Ueberschriften seiner Opera nach handschriftlicher Ueberlieferung die Bezeichnung „Paulus Alvarus"; in seinen und andern zeitgenössischen Schriften heißt er nur Alvarus, s. Florez XI, S. 10 f. Ueber den ihm zugeschriebenen Liber scintillarum (A. Alvar, S. 428, 4 ff.) vgl. noch Baudissin, „Zur spanischen Kirchengeschichte", ZfThK 1874, II, S. 222 ff. Die Autorschaft eines „Defensor" ist doch nicht unbedingt abzuweisen; es steht, so viel ich sehe, nichts im Wege, diesen nicht näher bezeichneten Defensor erst später als um das Jahr 550 anzusetzen. Da in der mir auch jetzt noch nicht zu Gesicht gekommenen Kölner Ausgabe des Lib. scint. von 1556 der angebliche Verfasser Defensor als seinen Lehrer einen Ursinus nennt, so ist die Annahme, die sonst etwa möglich wäre, ausgeschlossen, daß Defensor Amtsname oder Ehrentitel Alvars gewesen sei.

Eulogius war der Führer einer gegen den Islam gerichteten Bewegung in der mustarabischen Christenheit Spaniens. Er scheint um etwas jünger gewesen zu sein als sein Freund Alvarus, dessen Geburt um das Jahr 800 anzusetzen ist. Eulogius gehörte einer angesehenen christlichen Familie zu Cordova an, in welcher seit der Zeit des ebenfalls Eulogius genannten Großvaters Haß gegen die Muhammedaner, unter deren Herrschaft das südliche Spanien stand, als Tradition gepflegt wurde. Der jüngere Eulogius scheint der älteste gewesen zu sein unter vier Brüdern. Der jüngste trat in den Hofdienst des Emir; die beiden andern waren wahrscheinlich Kaufleute; von ihren zwei Schwestern widmete sich eine als virgo Deo dicata dem ehelosen Leben. Der zartgebaute Eulogius wurde frühzeitig dem Priesterstand bestimmt und von den Klerikern zu St. Zoyli erzogen. Heimlich, um nicht seine Lehrer zu beleidigen, besuchte er auch den Unterricht des Abtes Speraindeo zu Cordova und lernte dessen Schüler Alvarus kennen. Mit diesem verband ihn von da an bis an sein Lebensende innige Freundschaft. Ernste Frömmigkeit in den Formen seiner Zeit bethätigte Eulogius schon frühzeitig. Als Jüngling wollte er zur Sühnung jugendlicher Verirrungen eine Wallfahrt nach Rom unternehmen und wurde nur gewaltsam von Alvar und Andern zurückgehalten. Er liebte den Aufenthalt in Klöstern und führte in Wachen und Fasten ein asketisches Leben. Nach Vollendung seiner Ausbildung wurde er Diakon und bald darauf Presbyter an der Kirche St. Zoyli.

Aus seinen spätern Jahren wissen wir zuerst von einer Reise nach dem Norden der spanischen Halbinsel im Jahr 848, auf der er Nachrichten einziehen wollte über die zwei ältern seiner Brüder, die sich — vermutlich auf einer Handelsreise — im Reiche Ludwigs des Deutschen aufhielten (über die Hauptquelle für unsere Kunde von dieser Reise, den Brief des Eulogius an Wiliesind s. Eul. und Alv., S. 205 f.). Er kam nicht über Vasconien hinaus. Die Kämpfe, welche Sancio Sancionis an der Spitze der einheimischen Partei des nördlichen Vasconien und zugleich der vom Emir Abderrahman II. unterstützte Graf Wilhelm von der spanischen Mark gegen Karl den Kahlen führten, hinderten ihn an der Weiterreise. Im Hause des Bischofs Wiliesind von Pampelona verweilte damals Eulogius längere Zeit. Er nahm durchaus Partei für Karl den Kahlen und schöpfte aus den Eindrücken dieser Reise Hoffnungen auf eine Errettung der Mustaraber durch die Macht des Frankenreichs. Von Pampelona aus besuchte er die Klöster Leyre und St. Zachariä und nahm aus diesem kostbare Schätze christlicher und antiker Litteratur mit sich, die in Cordova unbekannt waren. Dann erfuhr er in Saragossa von Kaufleuten den Aufenthalt seiner Brüder in Mainz und kehrte über Siguenza, Complutum und Toledo nach Cordova zurück.

Hier wurden die Beziehungen der Christen zu dem muhammedanischen Regiment immer gespannter. Eine fanatische Partei bildete sich unter den Christen. Zunächst veranlaßt durch die Todesstrafe, die an einigen zum Christentum zurückgetretenen Renegaten vollzogen worden war, erklärte diese Partei die Herausforderung des Martyriums durch Aussprechen von Verwünschungen des Propheten Muhammed für verdienstlich. Den Fanatikern stand eine gemäßigte Richtung gegenüber, die solche Provokationen für überflüssig erklärte und den Drang zum Martyrium zu unterdrücken bestrebt war. Das Haupt jener war der Bischof Saul von Cordova, das dieser ein Erzbischof Reccafred (wahrscheinlich von Sevilla). Eulogius trat nicht ohne längeres Schwanken, von seinem Freund Alvar gedrängt, als Verteidiger der freiwilligen Märtyrer auf in mehrern Schriften, die der Verherrlichung der

Digitized by Google

Märtyrer und der Aufforderung zu ihrer Nachfolge gewidmet waren. Außer einigen Briefen besitzen wir nichts von ihm Geschriebenes, das sich nicht mit der Martyriumsbewegung beschäftigte. Er hatte eben eine Darstellung der bisherigen Martyrien unter dem Titel **Memoriale sanctorum martyrum** begonnen, als der Emir, unterstützt von Recafred, gewaltsame Mittel zur Unterdrückung des Fanatismus ergriff. Saul und Eulogius wurden gefangen gesetzt. Aus dem Gefängnis sandte dieser an Alvar ein erstes Buch des **Memoriale**. Er hatte schon vor seiner Gefangennahme ein zweites angefangen. Während seiner Haft beschäftigte er sich mit lateinischer Metrik, einer bei den Mustarabern vergessenen Kunst, auf die Eulogius durch seine Funde im Kloster St. Zacharia aufmerksam gemacht worden war. Zwei Jungfrauen unter den Mitgefangenen, Flora und Maria, die durch Schmähung des Propheten die Todesstrafe verwirkt hatten, ermutigte er zur Erduldung des Martyriums. Er richtete an beide im Gefängnis eine Schrift, die er **Documentum martyriale** nannte. Seine Gefangenhaltung scheint überhaupt mit geringer Strenge ausgeübt worden zu sein, da er, abgesehen von wiederholten Zusendungen an Alvar, auch Gelegenheit fand, seinem Gastfreund Wiliesind zu Pampelona aus dem Gefängnis mit einem begleitenden Briefe Reliquien des heiligen Zoylus zuzusenden. Bald nach der Hinrichtung jener beiden Jungfrauen wurde er, der nur wegen Verteidigung der Märtyrer gefangen gehalten worden war, aus der Haft entlassen. Der Zudrang zum Martyrium aber hörte nicht auf, und Eulogius setzte die Schilderung desselben in dem **Memoriale** fort. Um dem Fanatismus Einhalt zu thun, veranstaltete der Emir im Jahr 852 ein Konzil der Bischöfe seines Reiches zu Cordova. Die Versammlung stand unter der Leitung oder doch unter dem Einfluß eines dem Emir dienstbaren christlichen Steuererhebers, des spätern Kanzlers Gomez, dessen von Eulogius überall geflissentlich verschwiegenen Namen wir aus arabischen Quellen kennen. Die märtyrerfeindliche Partei der Versammlung bezeichnete den Eulogius als den eigentlichen Verführer der Fanatiker und setzte den Beschluß durch, daß das Martyrium verboten sei; eine Verdammung der Märtyrer wurde jedoch nicht ausgesprochen.

Bald darauf starb der Emir Abderrahman. Sein Nachfolger Muhammed beschränkte die Freiheiten der Christen. Alle seit der Araberherrschaft entstandenen Kirchenbauten sollen unter ihm niedergerissen worden sein. Nachdem durch diese Strenge für eine Zeit lang der christliche Fanatismus gedämpft zu sein schien, regte er sich bald aufs neue, und neue Märtyrer traten auf. Den unter Muhammeds Regierung hingerichteten widmete Eulogius ein drittes Buch des **Memoriale**. Es reicht bis auf das Jahr 856 und bildet den Schluß des Ganzen. — Das **Memoriale** ist die Hauptquelle der Martyriumsgeschichte jener Zeit. In einfachem Bericht schildert es die Persönlichkeiten der einzelnen Märtyrer und die Veranlassung ihres Martyriums. Die Darstellung macht, soweit sie Thatsächliches betrifft, den Eindruck ungeschminkter Wiedergabe des Geschehenen. Die selbstwillige Provocierung der Todesstrafe von seiten der Märtyrer wird nirgends beschönigt; Eulogius findet vielmehr in der Herausforderung das Verdienstliche ihres Thuns. Eine Fortsetzung des **Memoriale** bildet die andere Schrift des Eulogius: **Apologeticus sanctorum martyrum**, wahrscheinlich vom Jahr 857, worin neue Martyrien beschrieben werden. Hier ist Eulogius, offenbar infolge der von christlicher und kirchlicher Seite erhobenen Einwendungen, darauf bedacht, die Märtyrer seiner Zeit auf eine Stufe mit denjenigen der alten Kirche und die Muhammedaner den heidnischen Verfolgern des Christentums an die Seite zu stellen. Dann scheinen zwei Jahre hindurch neue Martyrien nicht vorgekommen zu sein. Wohl aber sahen die Verteidiger der Märtyrer ihre Bestrebungen von der Christenheit außerhalb des Araberreichs anerkannt, als fränkische Mönche mit Einwilligung Karls des Kahlen nach Valencia kamen, um Reliquien des in St. Germain zu Paris verehrten ältern spanischen Märtyrers Vincentius (gest. 305) zu erwerben. Die gesuchten Reliquien erhielten sie nicht, dafür aber in Cordova solche der neuesten Märtyrer. Karl der Kahle schickte darauf einen Abgesandten nach Cordova, um die Geschichte dieser Märtyrer, deren Gebeinen die Franken Bewirkung von Wundern zuschrieben, zu erkunden.

Nach dem Tode des Erzbischofs Wistremir von Toledo wählten die Bischöfe seiner Kirchenprovinz Eulogius zum Erzbischof, vermochten aber nicht, ihre Wahl zur Anerkennung zu bringen („rerum obviantium adversitate impediti“ Vit. Eulog. ed. Florez S. 226). Offenbar stand im Wege die Versagung der Bestätigung durch den Emir (daß Eulogius die Wahl abgelehnt habe [Gams a. a. O., S. 327], ist nicht zu ersehen). Auf eine Neuwahl verzichteten die Bischöfe für die Lebenszeit des Eulogius. Dieses Ergebnis mag ihn verbittert und mit neuem Fanatismus erfüllt haben. Bisher hatte er geglaubt, nicht gereift zu sein, um auch seinerseits das verderbenbringende Zeugnis gegen

Digitized by Google

den Propheten abzulegen. Jetzt bot sich ihm die Gelegenheit, als er aufs neue verhaftet wurde wegen Beherbergung der zum Christentum übergetretenen Jungfrau Leocritia aus einer Renegatenfamilie. Eulogius sprach die Schmähung Muhammeds aus — nicht zurückgehalten durch wohlgemeinte Warnungen — und starb am 11. März 859 durch das Schwert des Henkers. Leocritia erduldete vier Tage später den Märtyrertod. Eulogius war der einzige höhere Würdenträger der Kirche, der in dieser Bewegung sich selbst zum Opfer bot. Mit seinem Tod erlosch, von einigen Nachzuckungen abgesehen, der Martyriumsfanatismus. Die Mustaraber verehrten Eulogius schon unmittelbar nach seinem Tod als einen Heiligen. Der überlebende Freund Alvar verherrlichte ihn in Hymnen und in der Beschreibung seines Lebens und besonders seines Todes unter dem Titel: Vita vel passio divi Eulogii. Des Eulogius und seiner Todesgefährtin Leocritia Gebeine ließ im Jahr 884 Alfons der Große heimlich nach Oviedo überführen. Nach der Angabe am Schluß eines Exemplars der Vita v. p. d. Eulogii hatte am 1. Juni des Jahres 897 der „Ära", d. i. der spanischen Ära, also im Jahre 859 n. Chr. (s. Eulog. und Alv., S. 208 f.) eine translatio der Gebeine des Eulogius in basilica sancti Zoyli stattgefunden, d. h. eine feierliche Elevation der nach der Vita schon bei der erstmaligen Bestattung dort beigesetzten Gebeine (s. die Anmerkungen in MSL, K. 722. 728 f.). Im Jahre 1737 wurden die Reliquien in die Kathedrale von Cordova verbracht (Florez X, S. 469).

Wolf Bandissin.

Eunomius, gest. ca. 393. — Vgl. die vor dem A. Arianismus (Bd II, 6) genannte Litteratur, aus welcher Tillemont, Mémoires VI (speziell S. 501—516) hervorzuheben ist. — Außerdem: Ch. H. G. Rettberg, Marcelliana. Accedit Eunomii ἔκθεσις πίστεως emendatior, Göttingen 1794; J. A. Fabricius, Bibliotheca graeca ed. G. Ch. Harles IX, Hamburg 1804 S. 207—214; C. R. W. Klose, Geschichte und Lehre des Eunomius, Kiel 1833 (68 S.); L. Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern (Fleckeisens Jahrbücher für klassische Philologie XIV. Supplementband, Leipzig 1885 S. 53—78); W. M. Ramsay, The historical geography of Asia minor, London 1890; F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol I. Leipzig 1894 (S. 347—352) und die ältere bei Hahn, Bibliothek der Symbole, 3. Aufl., Breslau 1897 S. 148 und 260 f. angeführten Werke zur Symbolgeschichte. — Ueber die Lehre des Eunomius giebt neben Klose und den ältern Dogmengeschichten (Baur, Vorlesungen I, 2 u. a.) mancherlei Lehrreiches F. Diekamp, Die Gotteslehre des heiligen Gregor v. Nyssa I, Münster 1896.

Die Quellen sind neben den dürftigen Fragmenten der Werke des Eunomius (vgl. Rettberg, S. 119 ff.), den erhaltenen, aber biographisch wenig ergiebigen anti-eunomianischen Schriften des Basilius (Bd II, 439, 10) und Gregor v. Nyssa (c. Eunom. libri XII MSG 45, 243—1122) und den sonstigen sparsamen Notizen in der Litteratur des 4. Jahrhunderts vornehmlich die Kirchenhistoriker des 5. Jahrhunderts, Sokrates, Sozomenos, Theodoret (h. e. und haeret. fab. comp.) und Philostorgius. Die letztern beiden bieten das meiste, differieren aber mehrfach; — m. E. gebührt dem Philostorgius, der Eunomianer war, einer eunomianisch gesinnten Familie entstammte (9, 9), als zwanzigjähriger Jüngling den Eunomius selbst gesehen hatte (10, 6) und ein Encomium desselben geschrieben hat (3, 21), überall da der Vorzug, wo nicht ältere Nachrichten ihn ins Unrecht setzen.

1. Eunomius war, wie er selbst im Gegensatz zu Basilius, der ihn einen Galater nennt (adv. Eunom. MSG 29, 500 C; vgl. Ramsay, S. 288 Anm.), festgestellt hat (bei Greg. Nyss. MSG 45, 281 D) ein Kappadozier. Sein Vater war Landmann (Greg. Nyss. 264 B); die „dakoroneischen Äcker", die Eunomius besaß (Philostorg. 10, 6), waren offenbar sein väterliches Erbgut. Doch wenn Sozomenos (7, 17, 1) das Dorf „Dakora" im Amtsbezirk (νομός, sagt Sozomenos; vgl. Mommsen, Römische Gesch. V, 306; Ramsay 281) von Cäsarea (vgl. Ramsay S. 307) als Heimat des Eunomius ausgiebt, so ist dies irrig, anscheinend ein falscher Schluß aus E.s dortigem Angesessensein. Denn die ausdrückliche, zur Verteidigung des Basilius dem Eunomius selbst entgegengehaltene Angabe Gregors v. Nyssa (281 D), Eunomius stamme aus Oltiseris im Distrikt Korniaspa an der kappadozisch-galatischen Grenze (vgl. Ramsay S. 264 und 307 und die Karte vor S. 197), muß zuverlässig sein. — Schon der Vater des Eunomius hatte ein seine Sphäre überragendes Bildungsinteresse: er selbst brachte seinen Kindern in den Mußestunden das Lesen bei (Greg. Nyss. 264 BC); der Sohn scheint seine höhere (zunächst „rhetorische") Bildung wesentlich selbstständigem Wissensdrange zu verdanken (ib.). Übrigens wissen wir über E.s Jugendzeit nichts. Gregor von Nyssa freilich thut so, als kenne er Schandthaten E.s aus der Zeit, da er in seiner Heimat und dann in Konstantinopel lebte (264 C); doch da er es vorgezogen hat, diesen Klatsch der Kritik des Eunomius nicht auszusetzen, so sind wir ohne Kunde über des Eunomius Leben bis zu der

Digitized by Google

Zeit, da er 356 oder 357 (vgl. Bd II, 32,18) zu Aëtius nach Alexandria kam (Greg. Nyss. 264 D; Philost. 3, 20). Nach Philostorgius (3, 20) hat ihn der Arianer Secundus (Bd II, 12, 25), der damals in Antiochia sich aufhielt, von dort aus zu Aëtius gewiesen. Eunomius diente dem Aëtius mit der tachygraphischen Fertigkeit, die er erlernt hatte (Greg. Nyss. 264 C), und wurde zugleich von ihm in seine arianische Theologie eingeführt (Socr. 2, 35, 14; 4, 7, 4). Mit Aëtius gewann dann Eunomius (Anfang 358) die Gunst des Eudoxius von Antiochien (Bd II 34, 13 ff); Eudoxius (vgl. S. 577, 41.) machte ihn zum Diakon. Doch hat Eunomius nach Philostorgius (4, 5 und 4, 6 fin.) dies Amt nicht gleich angetreten. Erst als Eudoxius suspendiert war, aber noch vor der Verbannung desselben, so erzählt Philostorgius (4, 6), kam er — von wo? ahnen wir nicht — wieder (vgl. Theod. h. e. 2, 27, 9) nach Antiochia, ließ sich von Eudoxius (offenbar nach Rückkehr des Asphalius, vgl. oben S. 579, 3) als Gesandter an den Kaiser schicken, wurde aber von den Homöusianern unterwegs abgefangen und nach Midaea in Phrygien verbannt (Herbst 358). Zu einer Prüfung dieser Nachrichten fehlt uns das Material. Nach der Synode von Seleucia folgte Eunomius [mit dem gleichfalls nach Phrygien verbannten Aëtius] den homöischen Bischöfen nach Konstantinopel (Philost. 4, 12; vgl. Bd II, 37, 24), und er hat sich selbst gerühmt (Greg. Nyss. 276 A), bei den dortigen Beratungen (Bd II, 37, 25), die zu förmlichen theologischen Disputationen auswuchsen (vgl. Theod. h. e. 2, 27, 14 ff.; Philost. 4, 12), die Niederlage der Homöusianer mit herbeigeführt zu haben. Zu Anfang des Jahres 360 ist E. dann durch Eudoxius an Stelle des Eleusius zum Bischof von Cyzicus gemacht (Bd II, 37, 50—53). Daß Eunomius das Amt in der Hoffnung annahm, durch sein Nachgeben gegenüber der anti-anhomöischen Strömung am Hofe seinem „unbesiegten und vielberühmten Lehrer" (Greg. Nyss. 256 D) Aëtius die Rückkehr zu erleichtern; daß andererseits Eudoxius hoffte, den Eunomius für seinen konzilianten Arianismus gewonnen zu haben — ist vielleicht der Kern der beiderseits parteiischen Berichte des Theodoret (2, 29, 2 f.) und Philostorgius (5, 3). Daß noch unter Konstantius diese verschiedenartige Stellung des Eudoxius und Eunomius zu Verwicklungen führte, ist zweifellos. Das Nähere ist bei der Differenz der sekundären Quellen nicht mehr sicher erkennbar. Nach Theodoret (h. e. 2, 29, 4—11; haer. fab. comp. 4, 8, MSG 83, 417 f.), dem mit Tillemont und Klose die Neuern zumeist folgen, ist Eunomius von den Cyzicenern aus seiner dogmatischen Zurückhaltung herausgelockt, bei Eudoxius verklagt und von diesem nach längerem Zögern, dem erst ein zweimaliges Hineinziehen des Kaisers seitens der Kläger ein Ende machte, seines Bistums entsetzt und so zur Begründung einer eignen Partei — zunächst in Pamphylien, wohin er sich zurückzog (MSG 83, 420 B) — veranlaßt (h. e. 2, 29, 4—11). Philostorgius weiß gleichfalls von einer Klage der Cyzicener, ja von einer Bewegung, die infolgedessen in Konstantinopel entstand; doch berichtet er, Eudoxius habe bei einer Untersuchung in Konstantinopel den Eunomius durchaus schuldlos erfunden; freiwillig habe Eunomius, da er trotz des Zuredens des Eudoxius weder der Verurteilung des Aëtius noch dem Beschlusse von Rimini (Bd II, 37, 34 f.) habe zustimmen wollen, das Bistum Cyzicus aufgegeben und sich in seine Heimat Kappadozien zurückgezogen (6, 1—3). Doch habe Acacius ihn bei Konstantius verleumdet, er sei zu den synodalen Verhandlungen in Antiochia im Winter 360 auf 361 (Bd II, 37, 55) citiert, doch sei, weil Acacius seine Klage nicht vertreten habe, die Angelegenheit auf eine größere Synode vertagt, deren Zusammentritt der Tod des Kaisers verhinderte (6, 4). Könnte man wirklich mit Tillemont (VI, 506) u. a. aus des Eunomius Worten bei Gregor v. Nyssa (276 CD) entnehmen, daß Eunomius vor einem Richterstuhle sein Urteil gefunden habe, so möchte man darin allerdings eine Bestätigung des Theodoretschen Berichtes finden. Allein die Behandlung, die Basilius diesen oder ähnlichen Worten hat zu teil werden lassen (1, 2 MSG 29, 501 BC), schließt dies m. E. aus; auch Gregor von Nyssa hätte wohl anders geredet, wenn er von einer „synodalen" Verurteilung des Eunomius gewußt hätte. Ich glaube deshalb, daß dem Philostorgius zu trauen ist; und dies um so mehr, da der Bericht des trotz Jeep (S. 147) von Philostorgius wohl unabhängigen Sozomenos (6, 26, 6) wohl zu dem des Philostorgius, aber nicht zu dem Theodorets paßt.

2. Unter Julian (vgl. Bd II, 38, 20—41) konnten auch die Anhomöer sich geltend machen: Eunomius kam nach Konstantinopel (Philost. 7, 6) und hat von dort aus im Verein mit Aëtius eine anhomöische Partei in der Kirche zu begründen versucht. Euzoius von Antiochien und selbst Eudoxius von Konstantinopel schienen nun, da jede Rücksicht auf den Hof wegfiel, diesen intransigenten Arianern sich anzuschließen nicht abgeneigt. Unter Julians christlichem Nachfolger erkannten diese Politici bald das Gefährliche dieser Sympathien.

Digitized by Google

Schon die erst unter Jovian erfolgende (Philost. 7, 6 fin. und 8, 2) Publikation des Antiochenischen Synodalbeschlusses, der den Aëtius rehabilitiert hatte (Bd II, 38, 30), zeigte den Anhomöern, daß Euzoius nicht Lust hatte, sich für Aëtius energischer zu engagieren; auch die Hoffnung, den Eudoxius zu gewinnen, schwand (Philost. 8, 2). So begannen Eunomius und seine Freunde mit separater anhomöischer Kirchengründung: u. a. wurden für Lydien und Jonien ein gewisser Candidus und ein gewisser Arrianus, für Palästina Theodulus, einer derer, die 360 der Verurteilung des Aëtius sich widersetzt hatten (Phil. 7, 6; Bd II, 37, 45), als Bischöfe bestellt; in Konstantinopel ward ein gewisser Poemenius [der, sterbend, bald dem Florentius Platz machte] eingesetzt (Phil. 8, 2); nach Antiochien ging, um den Euzoius entweder zu entschiedenem Eintreten für die Anhomöer zu bewegen, oder ihn zu ersetzen, Theophilus von Diu, ein alter Heiliger des Arianismus (vgl. Philost. 2, 6; 3, 4; 4, 7), der vielleicht schon vor Frumentius (vgl. Bd I, 85, 3 ff.) in Äthiopien um die Christianisierung des Volkes sich bemüht hatte (Phil. 2, 6). Seit dieser Zeit (Ende 363 etwa) datiert der definitive Bruch zwischen den konzilianten (homöischen) Arianern, wie Eudoxius, und den Anhomöern. Euzoius von Antiochien freilich ließ sich zunächst noch eine Zeit lang von den Anhomöern in Schleppтau nehmen (vgl. Phil. 8, 7), Eudoxius aber ergriff mit Vergnügen die Handhabe, die ihm ein gegen die Ordination des Candidus und Arrianus gerichteter Protest bot, den eine von den lydischen Acacianern Theodosius v. Philadelphia, Phoebus von Polychalandos (ep. Acac., vgl. Bd II, 36, 36; Mansi III, 319 B) und ihrem sonst unbekannten Gesinnungsgenossen Bischof Auxidianus gehaltene lycische Synode (vgl. Hefele II², 748 f.) ihm zusandte (Phil. 8, 4): er erklärte jenen lycischen Bischöfen seine Zustimmung (ib.) und suchte auch den Euzoius gegen die anhomöischen Weiben einzunehmen (ib. 8, 7). Die Gunst, die Valens gleich bei seinem ersten Residieren in Konstantinopel dem Eudoxius bewies, bestärkte diesen in seiner conziliant-arianischen Politik; auch Euzoius erkannte jetzt, wie der Wind wehte (Phil. 9, 3). Aëtius und Eunomius überließen deshalb dem Florentius die Vertretung ihrer Sache in der Hauptstadt, Aëtius zog sich auf sein Gut bei Mytilene auf Lesbos zurück (vgl. Bd II, 38, 22 und 47), Eunomius nach Chalcedon, wo auch er einen Landsitz sein eigen nannte (Philost. 9, 4). Hier lebten beide, ohne kirchliche Funktionen — Eunomius hat nach Philostorgius (9, 4 und 13) seit er Cyzicus verließ nicht mehr antiert — als die Autoritäten ihrer Partei bis zu der kurzen Episode, die der Kaiserproklamation des Prokopius in Konstantinopel (28. Sept. 365; vgl. H. Schiller, Gesch. der röm. Kaiserzeit, II, Gotha 1887 S. 350 f.) folgte. Prokop, ein Verwandter Julians, hatte Beziehungen zu Eunomius (vgl. Phil. 9, 5. 6. und 8); er hatte während Jovians Regierung auf dessen Landgut in Chalcedon sich aufgehalten (Phil. 9, 5). Als er Kaiser geworden war, hat ihn Eunomius in Cyzicus, das dem Usurpator in die Hände fiel, aufgesucht (Phil. 9, 6) und mehreren, die als angebliche Parteigänger des Valens gefangen gesetzt waren, die Freiheit vermittelt. Dann hat sich Eunomius mit Aëtius, der in Lesbos, als Anhänger des Valens verdächtigt, mit Mühe dort dem Tode entgangen war (Phil. 9, 6), anscheinend noch vor der Katastrophe des Usurpators (27. Mai 366) nach Konstantinopel begeben. Dort weilte er noch, als Aëtius starb, und dies kann — Bd II, 38, 49 ist mir da ein Versehen passiert — nicht vor Frühjahr 367 gewesen sein; denn Aëtius ist noch einmal durch den Klerus von Konstantinopel [für kurze Zeit] von dort vertrieben, und zwar zu einer Zeit, da Eudoxius bei Valens in Marcianopolis in Mösien weilte (Phil. 9, 7), Valens aber, der im Winter 366 in Konstantinopel residierte (Reiche S. 24), scheint erst angesichts des Gotenkriegs im Frühjahr 367 nach Marcianopolis übergesiedelt zu sein, wo er am 10. Mai 367 (cod. Theod. 12, 18, 1) nachweisbar ist. Im Winter (Phil. 9, 8) wohl desselben Jahres 367 (Gwatkin S. 239 n. 2) ward Eunomius wegen seiner Beziehungen zu Prokop von dem Praefectus Praetorio Auxonius zur Verbannung nach Mauretanien verurteilt; doch nahm sich, als er Mursa passierte, Bischof Valens (Bd II, 39, 9 f.) seiner an: Valens und Bischof Domninus von Marcianopolis erlangten durch persönliche Vorstellungen beim Kaiser die Rückberufung des Eunomius (Phil. 9, 8). Ja, Valens hatte (nach Phil. a. a. O.) Lust, dem Zurückgerufenen [in Marcianopolis, offenbar] eine Audienz zu gewähren; doch wußte Eudoxius dies zu verhindern. Da Philostorgius an diesen Bericht die Nachricht über die letzte Reise und den Tod des Eudoxius (vgl. oben S. 580, 14 ff.) anschließt, muß dies Herbst (vgl. Reiche S. 27) 369 gewesen sein.

3. Wohin Eunomius nach seiner Rückberufung ging, läßt sich nicht sagen, — vermutlich nach Chalcedon. Überhaupt wissen wir über die letzten 25 (!) Jahre seines Lebens nach 369 wenig. Wir hören (Philost. 9, 11), daß Modestus, der Praefectus praetorio nach Auxonius (370 bis 378, Reiche S. 43 f.), den Eunomius, „weil er die Kirchen ver-

Digitized by Google

störe", nach der Insel Axia (= Naxos?) verbannt habe; doch wissen wir weder, wann dies war, noch wann und wie die Verbannung endete, noch endlich, wo Eunomius nach diesem Exil lebte. Dem Philostorgius scheint hier seine Quelle ausgegangen zu sein. Er erzählt uns nur (9, 18), daß Eunomius im Anfang der Regierung des Theodosius von Konstantinopel mit zwei Gesinnungsgenossen in den Orient gereist sei, um dort die Verhältnisse [seiner Partei] zu ordnen. Von Sokrates (5, 10, 24) hören wir, daß Eunomius, als Theodosius im Juni 383 (coss. und Datum Socr. 5, 10, 6; vgl. Hefele II², 41 ff.) eine Verhandlung der religiösen Parteihäupter in Konstantinopel veranstaltete, als Vertreter der Eunomianer an diesen Verhandlungen teilnahm. Das Bekenntnis, das er auf kaiserlichen Befehl (Socr. 5, 10, 22 f. vgl. mit Mansi III, 645 B) damals einreichte, ist erhalten (Rettberg S. 149—169; Mansi III, 645—49). Eunomius vertrat damals bereits eine hoffnungslose Sache: schon in der Zwischenzeit zwischen dem Tode des Valens (9. Aug. 378) und der Erhebung des Theodosius (19. Januar 379) hatte Gratian von der Religionsfreiheit, die er proklamierte, nebst den Photinianern und Manichäern auch die Eunomianer ausgeschlossen (Socr. 5, 2, 1); das bekannte Edikt des Theodosius vom 27. Febr. 380 (vgl. Bd II, 42, 10) hatte auch sie indirekt proskribiert, ein Edikt desselben Kaisers vom 10. Januar 381 ihnen wie Arianern und Photinianern direkt das Recht der Religionsübung abgesprochen (cod. Theod. 16, 5, 6). Nach jenen Verhandlungen in Konstantinopel hat Theodosius am 25. Juli 383 eine ähnliche Verfügung gegen einen erweiterten Kreis von Häresien erlassen (cod. Theod. 16, 5, 11); doch hat (nach Socr. 5, 20, 4) keinen der Häresiarchen außer Eunomius persönliche Strafe getroffen. Eunomius wurde verbannt (Socr. a. a. O.). Nach Sokrates wie nach Philostorgius (10, 6) ist diese Verbannung erst nach dem Tode Gratians (25. Aug. 383), also nicht in unmittelbarer Verbindung mit dem Edikt vom 25. Juli erfolgt; genau ist die Zeit nicht zu bestimmen (Tillem. VI, 787). Denn auch aus der Nachricht des Philostorgius, daß er, zwanzigjährig, den Eunomius in seinem schließlichen Verbannungsorte Dakora getroffen habe (10, 6; die Beziehung der Stelle auf eine Begegnung in Konstantinopel bei Jeep S. 56 u. a. scheint mir, obwohl der Text des Philostorgius hier korrupt sein muß, doch als falsch bezeichnet werden zu dürfen; vgl. schon Gothofredus in seiner Ausgabe des Philostorgius S. 4), kann nur gefolgert werden, daß die Exilierung des Eunomius vor 369 anzusetzen ist. Eunomius lebte vor dieser letzten Verbannung in Chalcedon (10, 6), wirkte aber — ein ἐγκόλπιον κακὸν der Kirche (Greg. Naz. ep. 102 ad Nect. MSG 37, 332 A) — durch Wort und Schrift nach Konstantinopel hinein (Socr. 5, 20, 4); selbst unter dem Hofgesinde wurden Eunomianer entdeckt (Phil. 10, 6). Letzteres war nach Philostorgius der Anlaß für das Einschreiten des Kaisers: Eunomius wurde nach Halmyris an der Donau (in Mösien) verbannt. Als Halmyris im Winter von den Barbaren erobert wurde, ward er nach Cäsarea in Kappadozien verwiesen. Von dort, wo er als litterarischer Gegner des Basilius doppelter Antipathie begegnete, durfte er auf seine Besitzungen in Dakora sich zurückziehen (10, 6) und dort ist er gestorben (Soz. 7, 17, 1). Als Hieronymus 392 sein Buch de viris ill. schrieb, lebte, soviel er wußte (c. 120), Eunomius noch in Kappadozien; in der ersten Zeit des Präfekten Cäsarius (seit Sommer 395; cod. Theod. 16, 5, 27) ist sein Leichnam von Dakora nach Tyana geschafft worden (Philost. 11, 5). — Die „Eunomianer" haben ihn nicht lange überlebt. Kaiserliche Gesetze, welche die doctores Eunomianorum aufzusuchen und zu exilieren geboten (cod. Theodos. 16, 5, 31. 32. 34. 58 ann. 396, 398 und 415), Verbrennung ihrer Bücher anordneten (ib. 16, 5, 34) und den Eunomianern das Recht der testamentarischen Verfügung untereinander und das des testamentarischen Bedachtwerdens nahmen (cod. Theod. 16, 5, 49 ann. 410 u. 58 ann. 415), dazu Spaltungen in ihrer Mitte — Sokrates (5, 24, 1—6) und [z. T. selbstständig] Sozomenos (7, 17, 2—9) erzählen von Schismen, die noch bei Lebzeiten des Eunomius ein gewisser Theophronius und dann ein gewisser Eutychius veranlaßten, Philostorgius (12, 9) weiß, daß Lucianus, ein Schwestersohn des Eunomius, Vorsteher der Eunomianer-Gemeinde Konstantinopels, um 420 sich separiert habe — ließen die Zahl der Eunomianer zusammenschrumpfen: Theodoret meint, es gäbe dieser heimlich sich versammelnden Troglodyten nur noch wenige in einigen Städten (haer. fab. 4, 3 MSG 83, 421 B). Die Spaltungen, die Sokrates und Sozomenos kennen, hingen, wie sie sagen (Socr. 5, 24, 6; Soz. 7, 17, 8), mit Differenzen über die Taufpraxis zusammen. Auf orthodoxer Seite erzählte man über diese eunomianische Taufpraxis lächerliche Unglaublichkeiten (Epiph. h. 76 ed. Dindorf III, 452, 28 ff., Theod. haer. fab. 4, 3 p. 420 B sq.). Thatsache ist, daß die Eunomianer die Taufe [und Ordination] selbst der Arianer (Eudorianer) nicht anerkannten und an Stelle der trina inmersio eine Taufe

Digitized by Google

εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου mit einmaliger inmersio anwendeten (Philost. 10, 4; vgl. Soer. 5, 24, 6).

4. Die Bedeutung des Eunomius spiegelt sich, so wenig die Gegner sie gelten lassen wollen (vgl. Greg. Nyss. 265 C), in der Zahl der Gegner, die er fand (vgl. Fabricius-Harles IX, 208 ff.): ausdrücklich haben ihn Apollinaris (Hieron. de vir. ill. 120; Philost. 8, 12), Didymus (Hieron. a. a. O.; vgl. Bd. II, 439, 15), ein gewisser Andronicianus (Photius, bibl. cod. 45; saec. V? Fabricius-Harles X, 692), Theodor v. Mopsueste (Theodoret. haer. fab. 4, 3 p. 417 A, Photius, cod. 4 u. 177), Sophronius (DchrB IV, 718 a Nr. 5; Photius, cod. 138), Basilius und Gregor von Nyssa bekämpft. Nur die Gegenschriften der letzteren sind erhalten. — Von den gewiß zahlreichen Werken des Eunomius kennen wir fünf: 1. einen [verlorenen] Kommentar (7 *τόμοι*) zum Römerbrief (Soer. 4, 7, 7), 2. eine [verlorene] Sammlung Briefe, die Philostorgius (10, 6 fin.) vor allen andern Werken E.s lobt, Photius (cod. 138) so nicht schätzen konnte, 3. ein *βιβλιδάριον*, das er *ἀπολογητικός* nannte, — es ist das Buch, das Basilius, Apollinaris und Didymus widerlegten, und ist — vielleicht nicht ganz vollständig — erhalten (Basil. opp. ed. Garnier I = MSG 30, 835—868; Textverbesserungen bei Rettberg S. 119—124), es bietet ein paraphrasiertes Credo und so gut wie nichts Biographisches, daher ist genaue Datierung unmöglich, es muß aber aus verschiedenen Gründen (vgl. MSG 29, 495, 3; doch vgl. Loofs, Eustathius v. Sebaste S. 60 Anm. 2) angenommen werden, daß die Schrift der Zeit bald nach 360 angehört, 4. die kurz vor dem Tode des Basilius (Philost. 8, 12; Greg. Nyss. ep. ad Petrum Seb. MSG 45, 237 B) geschriebene Gegenschrift gegen Basilius, eine *ἀπολογία ὑπὲρ ἀπολογίας* (Greg. Nyss. c. Eunom. p. 268 B; 5 BB. Philost. 8, 12; vgl. über die „3 BB" bei Photius cod. 138 und die „2 BB" bei Gregor. Nyss. ep. ad. Petr. p. 237 Fabricius-Harles IX, 213), von der wir nur Fragmente aus Gregors Widerlegung kennen (zumeist, nicht vollständig, gesammelt bei Rettberg S. 125—147), endlich 5. die *ἔκθεσις πίστεως* von 383 (Rettberg S. 147—170; Mansi III, 645—49; vielleicht nicht selbstständig gegenüber der apologia apologiae, sondern im Jahre 383 dieser entnommen, vgl. Kattenbusch S. 351).

Bezüglich der Lehre der Anhomöer meint Epiphanius (haer. 76 ed. Dind. III, 453, 16) u. a., daß sie *ἐκ περισσοτέρου τῆς τοῦ Ἀρείου αἱρέσεως* gekehrt hätten. Das ist irrig. Schon Arius war ein Anhomöer (vgl. Bd II, 10, 41), und die *ἀγεννησία*, die den wesentlichen Inhalt des Gottesbegriffes bei Eunomius ausmacht (vgl. Diekamp S. 137 ff.), ist schon bei Arius in ähnlicher Weise betont (vgl. Bd II, 10, 23). Daß Eunomius, der *τὴν θεολογίαν τεχνολογίαν ἀπέφηνε* (Theodoret haer. fab. 4, 3 p. 420 B), die ihm mit Arius gemeinsamen Gedanken schärfer ausspricht und durch metaphysische und erkenntnistheoretische Ausführungen wissenschaftlich zu begründen versucht, schafft keine Verschiedenheit der Gedanken selbst. Andererseits ist es auch keine Ermäßigung der „Ketzerei" des Arius, daß Eunomius, wie Aëtius, den Gedanken aufgiebt, daß auch Christus Gott nicht vollkommen erkenne (vgl. Bd II, 11, 14 f.); denn auch wir Menschen vermögen nach beiden Gott vollkommen zu erkennen (vgl. u. a. Basil. adv. Eunom. 1, 12 MSG 29, 540 A.). — Hervorhebung verdient, daß der Anhomöer Eunomius die homöischen Formeln, denen er 360 zugestimmt hatte, auch später noch gelten ließ (Rettberg S. 155, vgl. Anm. 19): der Unterschied zwischen Homöern und Anhomöern war nicht, daß diese das *ὅμοιος* verwarfen — in ihrem Sinne limitiert, vertrug es sich mit dem *ἀνόμοιος* —, sondern der, daß jene mit dem *ὅμοιος* die anhomöischen Formeln bannen wollten. **Loofs.**

Euphemiten s. Messalianer.

Euphrat. — Litteratur: Friedrich Delitzsch, Wo lag das Paradies? S. 110 ff., 169 ff.: Chesney, the expedition for the survey of the rivers Euphrates and Tigris 1850; Narratives of the Euphrates Expedition 1868; Evidence before Select Commission 1872; Life of General F. R. Chesney 1885; V. L. Cameron, Our Future Highway 2 vols. 1885; W. F. Ainsworth, The Euphrates Expedition 1888. — Die karthographische Litteratur ist dieselbe wie bei A. Elam; vgl. außerdem die Kartenskizzen bei Delitzsch, l. c.; in Riehms Handwörterbuch zu A. Euphrat; bei Delitzsch-Mürdter, Gesch. Babyloniens und Assyriens[3].

Der Euphrat ist der größte Strom Vorderasiens, 2770 km lang von der nördlichen Mündung gerechnet; sein und des Tigris Quellengebiet beträgt 673418 qm. Dem babylonischen Namen Purattu entspricht der hebräische פְּרָת Gen 2, 14; Jer 51, 63 bez. נְהַר פְּרָת Jer 46, 2. 6. 10 u. o., der altpersische Ufratûs, der arabische Furât, der griechische

Digitized by Google

Εὐφράτης (Jud 1, 6; 1 Makk 3, 32 ö.; Apk 9, 14; 16, 12). Der Name ist, wie die meisten alten geographischen Namen, etymologisch dunkel. Die Babylonier bezeichnen ihren Hauptstrom ideographisch als „das Wasser"; dem entspricht die hebräische Bezeichnung „der Strom" (Jes 8, 7 u. ö.) und „das große Wasser" Gen 15, 18. Und wie der Tigris keilinschriftlich das Epitheton der „Segensspender" empfängt, so heißt der Euphrat „die Seele des Landes". Das gewaltige Kulturland Babylonien ist ein Geschenk des Euphrat und Tigris (vgl. Jes 8, 7; Sir 24, 26), wie Ägypten ein Geschenk des Nils ist.

In zwei Quellströmen entspringt der Euphrat auf dem armenischen Hochlande im Vilajat Erzerum. Der nördliche Quellstrom, West-Furat oder Karasu, kommt vom Dumlydagh, der südliche, Ost-Furat oder Murad, entspringt etwa 240 km östlicher am Ala Dagh — beide trennt das Gebirge Bingöl Dagh und der Berg Muzur Dagh. Die Vereinigung geschieht eine Wegstunde oberhalb von Kieban Ma'den, 708 m ü. d. M. In 30 Kataraktten durchbraust nun der Euphrat in südlicher und teilweise südöstlicher Richtung den kurdischen Gebirgszug des Taurus, tritt bei Birebschik in die Ebene, die er in südöstlicher Richtung zuerst in tiefgelegenem Felsenbett durchströmt, bis unterhalb von Hit flaches Uferland auftritt, das von dem gewaltigen Strome alljährlich in fruchtbares Alluvialland verwandelt wird. In der Gegend von Bagdad nähern sich Euphrat und Tigris bis auf 30 km, entfernen sich bald wieder von einander und fließen dann 150 km weit parallel nebeneinander fort. Bei Korna vereinigen sich beide Flüsse. Der vereinigte Strom, Schatt el Arab genannt, der noch die Stromfluten des Kercha und Karun aufnimmt, zieht durch eine fruchtbare 160 km lange Ebene, bis er unterhalb Basra in mehreren Armen, von denen aber nur einer schiffbar ist, in das persische Meer sich ergießt.

Das geographische Bild, das uns neuere Karten vom Euphrat bieten, entspricht nicht ganz dem Euphratlauf in alter Zeit. Im untern Lauf hat sich das Bett des Euphrat bedeutend nach Westen verschoben. Wir wissen, daß z. B. Sippar dem Euphrat näher lag, als die heutige Trümmerstätte Abu Habba; in babylonischen Urkunden heißt der Euphrat mit Vorliebe „Strom von Sippar." Völlig verändert haben sich die Mündungsverhältnisse. Noch zur Zeit Sanheribs und seiner Nachfolger strömten Euphrat und Tigris getrennt ins Meer (s. Delitzsch l. c. 39 ff. 173 ff.). Das gesamte Stromgebiet des Schatt el Arab hat sich im Laufe der Jahrhunderte aus dem Alluvialboden die Flüsse gebildet. Noch heutzutage wächst Babylonien alljährlich um 22 m in das persische Meer hinaus.

Von den ältesten Zeiten an war der Isthmus zwischen Euphrat und Tigris etwa vom heutigen Bagdad an von einem großartigen Kanalnetz durchzogen. Auf der schmalen Landstrecke zwischen Bagdad und Babylon liefert der Euphrat das Wasser für die Kanäle, während der Tigris, der den Isthmus entlang auf tieferem Niveau fließt, weiter südlich zur Bewässerung beiträgt, gleichsam die vom Euphrat durch Kanäle empfangenen Wassermassen dem Schwesterstrom zurückgebend (s. Peiser in Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1896, S. 5 f.). Auf dem Kanalisationssystem beruht die grandiose Kulturentwicklung des babylonischen Staates, die hydrographischen Verhältnisse haben Babylonien zum Paradies der alten Welt gemacht. Wiederholt rühmt der Talmud die Fruchtbarkeit des Euphratgebietes. Raschi erklärt Berachoth 59 b (citiert nach Herrschensohn טובת חכמות S. 200) den Namen Euphrat von פרה als den „fruchtbringenden". Uebrigens sind dem babylonischen Talmud auch die Schrecken der Euphratüberschwemmungen bekannt. Nach Taanith 22 b soll sich darauf Hiobs Bitte beziehen, daß ihre Häuser nicht ihre Gräber möchten.

Für die Hebräer bildete der Euphrat die Ostgrenze der ihnen bekannten Welt. Das Idealgebiet, das dem Namen Abrahams zugesprochen wird, erstreckt sich über alles Land vom Bach Ägyptens bis zum großen Strome Phrat, Gen 15, 18 ö., Ps 72, 8, Sach 9, 10.

In der Weltgeschichte war der Euphrat von jeher Ländergrenze, aber nie Völkergrenze; zahlreiche Furthen gestatteten den Übergang. Für die Schiffahrt ist er von verhältnismäßig geringer Bedeutung, größere Seeschiffe konnten ihn nur bis nach Babylon hinauf befahren, Jes 43, 14 vgl. Herodot I, 194.

Das „Wasser des Euphrat", dessen Wohlgeschmack noch heute bekannt ist („süßer als Euphratwasser" sagt ein arabisches Sprichwort) galt den Babyloniern als heilig (s. des Verfassers Babylon.-assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode S. 92). An die „Mündung der Ströme" senden die Beschwörer ihre Klienten, Wasser zur Heilung zu schöpfen. Der babylonische Noah und sein Weib werden bei ihrer Apotheose „in die Ferne an die Mündung der Ströme" entrückt. Dort findet Gilgames den Ahnen auf der Seligeninsel, nach langer Wanderung durch geheimnisvolle Gegenden Arabiens. Die biblische Paradieserzählung nennt den Euphrat unter den vier Paradiesesströmen an

Digitized by Google

letzter Stelle, ohne weiteren Zusatz, weil der Euphrat der bekannteste, der Strom κατ' ἐξοχήν war.

Unter den Bibelstellen, die den Euphrat erwähnen, ist strittig Jer 13, 4—7. Baurat Schick hat schon 1867 im „Ausland" Nr. 24 p. 572 f. (vgl. ZDPV 3, 11) wahrscheinlich gemacht, daß der jeremianische Phrat mit dem Wādi fara in der judäischen Wüste zu identifizieren ist; der Ort der symbolischen Handlung würde dann nahe bei Anathot, der Heimat des Propheten, liegen. **Alfred Jeremias.**

Eusebius von Alexandrien. — Ausgaben: J. C. Thilo im Anhang der unten zu nennenden Schrift (4 Homilien). A. Mai im Spicilegium Romanum 9, Rom 1843, 1—28. 652—703 (15 Hom.); derſ. in Nova Patrum Bibliotheca 2, Rom 1844, 499—528 (2 H.). MSG 86, 1, 287—462 u. 509—536 (hier alle H. mit Ausnahme der 4 unter den Werken des Chryſoſtomus ſtehenden, auf die aber verwieſen iſt). Die unten erwähnte Biographie des Johannes bei Mai, Spicil. l. c. 703—713 (MSG 297—310). Litteratur: J. C. Thilo, Ueber die Schriften des Euſebius von Alexandrien und des Euſebius von Emiſa. Ein kritiſches Sendſchreiben an Herrn Conſiſtorialrat Dr. Auguſti zu Bonn (ſ. den A. Euſebius von Emeſa), Halle 1832; F. Dähne, A. Euſebius von Alex. in Erſch und Grubers Allgem. Encyklopädie, 1. Sekt., 39 Teil, Leipzig 1843, 194—196; W. Bright, A. in DchrB 2, London 1880, 305—307.

Unter dem Namen des Euſebius von Alexandrien laufen eine Anzahl Homilien um, welche in der orientaliſchen Kirche des 6. und 7. Jahrhunderts einen gewiſſen Ruf genoſſen, ſo wenig ihr homiletiſcher Wert über die Linie des Mittelmäßigen hinausgeht. Gedruckt ſind 22. Sie ſcheiden ſich nach dem Inhalt in zwei Klaſſen. Teils behandeln ſie die Geſchichte des Herrn in ihren Hauptmomenten von der Menſchwerdung bis zur Wiederkunft, teils praktiſch-kirchliche und ſittliche Fragen, wofür die Veranlaſſung bisweilen von Ereigniſſen des täglichen Lebens hergenommen wird. Ein formeller Unterſchied zwiſchen beiden iſt, daß in erſteren die teilweiſe dramatiſch-mythologiſche Auffaſſung der Geſchichte auch dem Stil einen gewiſſen poetiſchen Hauch verleiht, während in den letzteren die ſittliche Betrachtung ſchärfer vom mönchiſch-asketiſchen Geiſt beherrſcht wird. Etwas Rätſelhaftes hat die Beſtimmung dieſer Reden. Die Mehrheit iſt darauf angelegt, vor einer Verſammlung öffentlich vorgetragen zu werden. Nicht wenige aber, indem ſie Antwort auf vorgelegte Fragen erteilen, haben den Charakter kirchlicher Reſponſen. Und doch erheben auch dieſe Reſponſen wieder den Anſpruch, für öffentlich gehaltene Reden zu gelten, ſodaß in ihnen mit der Anrede an einen einzelnen die an eine Mehrheit wechſelt, ohne ein Anzeichen dafür, daß dieſer Wechſel als bloße redneriſche Figur anzuſehen ſei. Ein ähnliches Dunkel liegt auf dem Verfaſſer. Als ſolcher wird in den Aufſchriften ein Mönch und hoher Würdenträger der Kirche genannt, welcher bald Biſchof, bald Erzbiſchof, bald Patriarch oder Papa, am häufigſten Biſchof oder Erzbiſchof von Alexandrien heißt. Aber welcher Biſchof von Alexandrien ſoll dies ſein? Eine alte, durch Mai bekannt gemachte, von einem Mönche Johannes verfaßte Biographie läßt den Verfaſſer, welcher als wunderthätiger, durch Tugenden bewährter Mönch in der Nachbarſchaft Alexandriens gelebt haben ſoll, von Cyrillus, dem ſtreitbaren Verteidiger der ägyptiſchen Chriſtologie gegen Neſtorius, zu ſeinem Nachfolger im Epiſkopat berufen und geweiht werden, nach 7- (oder, wie eine andere Lesart will, 20) jähriger glorreicher Wirkſamkeit die Biſchofswürde auf einen vornehmen Alexandriner, welchen er bekehrte, Namens Alexander übertragen und in Kloſterſtille den Tod des Heiligen ſterben. Allein nirgends zeigt ſich in der Reihenfolge der alexandriniſchen Biſchöfe eine Lücke, in welche ſich Euſebius als Vorgänger eines Alexander einfügen ließe; am wenigſten hinter Cyrill, welchem wie bekannt Dioskurus, alsdann Proterius folgte. Die angebliche Biographie iſt nichts als ein aus den Aufſchriften der Reden in der beliebten Kollationenform zurechtgemachtes Flickwerk. Ebenſo unſicher ſind die aus dem Inhalt der Reden geſchöpften Kombinationen. Allerdings prüft man die Reden nach inneren Anzeichen, dem dürftigen Gedankengehalt, dem mythiſchen Kolorit der evangeliſchen Geſchichte, dem Mangel an redneriſchem Talent, der Beſchaffenheit der Sprache, ſo kann kein Zweifel ſein, daß ihr Urſprung jedenfalls jenſeits der eigentlichen Blütezeit der griechiſchen Kirche zu ſuchen iſt, während der Umſtand, daß Bruchſtücke der Reden bereits in der Sammlung der rochefoucauldiſchen Parallelen aufgenommen ſind, nicht über das 7. Jahrhundert hinauszugehen geſtattet. So wird, da für keinen der in dieſem Zeitraum nachweisbaren Kirchenſchriftſteller mit Namen Euſebius etwas Entſcheidendes ſpricht, die Forſchung ſich bei dem Reſultat zu beruhigen haben, daß die Reden mutmaßlich dem 5. oder 6. Jahrhundert angehören. **(Semiſch †) G. Krüger.**

Digitized by Google

Eusebius, (Bruno) Bischof von Angers, gest. 1. Sept. 1081. — Histoire litt. d. l. France VIII, 99 ff.; Gallia Christ XIV, 560 f.; Lessing, Berengarius Turon. (Werke v. Lachmann-Maltzahn VIII, 331 ff.); Sudendorf, Bereng. Turon. (1850) S. 92 ff. u. ö.; Semisch, Eus. Br. in ZhTh 1857 S. 152 ff.; Schwabe, Studien z. Geschichte des zweiten Abendmahlstreits (1887); Schnitzer, Berengar v. T. (1890) S. 75 ff.; Derf., Eus. Br. v. Angers und Ber. v. T. im Katholik, 1892, S. 544—556; Bröcking in Deutsch. Zeitschr. f. Gesch. V, 362, VI, 232 ZKG XIII, 169. Vgl. auch den A. Berengar v. Tours II, 607 ff.

Eusebius (so stets in Urkunden und meist auch sonst, nur Dietwin MSL 146, 1493 und Durand von Tr. MSL 149, 1422 nennen ihn Bruno, nicht Eusebius Bruno), dessen Herkunft u. s. w. unbekannt ist, begegnet uns zum erstenmal als Bischof von Angers unter den Stützen der antisimonistischen Partei auf dem Konzil zu Rheims 1049 (Itinerar. Anselmi bei Mansi XIX, 732 und 740). Daß er zuvor selbst der Simonie beschuldigt gewesen sei (Sudend. S. 96 ff.; Semisch RE.[2] IV, 389 u. a.) beruht auf einem Irrtum, s. Schwabe S. 42 ff. Dagegen wird nicht zu bezweifeln sein, daß er in der Abendmahlslehre wenigstens längere Zeit ein überzeugter Anhänger Berengars gewesen ist. In einem kurz nach der römischen Synode von 1050 geschriebenem Briefe (b. Sudend. S. 202 ff., gerichtet wahrscheinlich an Eb. Guido v. Rheims, s. Schwabe S. 42 ff. gegen Sudend. S. 95 ff.) sagt er ecclesiae nostrae clericum Berenger, totius erroris, totius immunissimum culpae per immoderantiam domini papae noveris iniustissime et sede apost. indignissime diffamatum, und ebenso scharf tadelte er die Verbrennung der Schrift des Joh. Scotus (d. i. Ratramnus) zu Vercelli (s. den im N. A. VII, 614 abgedruckten Brief Humberts an E.) Berengar selbst hielt ihn für einen Gesinnungsgenossen (De s. coena ed. A. T et F. Th. Vischer S. 52), und ebenso urteilen die Gegner Dietwin von Lüttich ep. ad Henricum regem MSL 146, 1439, Durand v. Tr. De corp. et sang. Christi pars IX c. 33 MSL 149, 1422 und Humbert a. a. O. Doch dürfte er, sobald sich zeigte, wie stark die Gegenpartei war, einer vermittelnden Beilegung der Sache geneigt gewesen sein, jedenfalls hat er zu Tours 1054 dem Ber. den Rat gegeben, die ihm vorgelegte Formel zu beschwören (Ber. a. a. O.). Das Nächste, was wir von E. hören, fällt bedeutend später. Bei einer Zusammenkunft von Geistlichen zu Angers, wahrscheinlich 1062 (s. Sudend. S. 140 f.) kam Berengars Sache wieder zur Sprache, und der Graf von Anjou, Gaufred der Bärtige (nicht nach älterer Annahme Fulco Rechin s. Schwabe S. 99 ff.) forderte eine Erklärung. E. scheint eine Formel aufgestellt zu haben, die sich beide Teile gefallen ließen, weil jeder sie in seinem Sinne auslegen konnte. Jedenfalls hat Ber. auch später noch geglaubt, E. auf seiner Seite zu haben, denn er forderte ihn wahrscheinlich ein paar Jahre nach jener Zusammenkunft (jedenfalls aber vor 1067, s. Schwabe S. 101; den von Bröcking versuchten Nachweis, daß der Brief Berengars nach der römischen Synode von 1079 geschrieben sei, halte ich mit Hauck A. Ber. v. T. II, 610, 22 nicht für gelungen, s. dagegen Schnitzer, Kath. a.-a. O.) auf, einem gewissen Gaufred Martini (s. über ihn Sudend. S. 143 f.) der Berengars Lehre heftig bekämpfte, Schweigen zu gebieten, oder eine Disputation zu veranstalten. Darauf erfolgte das Antwortschreiben E.s (zuerst bei Claude Menard im Anhang zu S. August . . . . adv. Jul. M. II posteriores 74b, nach ihm ZhTh 27, 158 ff.; bei De Roye vita, haer. et poenit Bereng. S. 48 ff. mit einer willkürlichen Änderung). Hier zeigt sich E.s Stellung völlig verändert; er beklagt den ganzen Streit, er will dahin gestellt sein lassen, ob er nicht von Anfang an aus Ehrgeiz begonnen sei; er selbst will bei den Worten der h. Schrift stehen bleiben, nach denen Brot und Wein nach der Konsekration Leib und Blut des Herrn sind. Fragt man, wie das geschehen kann, so muß man nicht gemäß der Naturordnung, sondern gemäß der göttlichen Allmacht antworten. Damit tritt er schon deutlich genug auf die Seite der Gegner Berengars, und daraus, daß er Worte Ber.s gegen Lanfrank im Anfange des Briefes ohne Gegenbemerkung anführt, läßt sich nicht mit Lessing und Schnitzer S. 78 irgend ein Schluß auf seine eigene Ansicht ziehen. Die Berufung Ber.s auf Schriften der Väter will er nicht gelten lassen; sie haben nicht gleiche Autorität mit der h. Schrift, sie können stellenweise gefälscht sein, es ist fraglich, ob wir sie recht verstehen. Jedenfalls muß man sich hüten, den einfachen Christen Anstoß zu geben. Gegen eine neue Disputation über die Frage spricht er sich in der schärfsten Weise aus, während er Ber.s Begehren, dem Gaufred M. Einhalt zu thun, mit Stillschweigen übergeht. Der Brief ist nicht lau (so Schwabe S. 100), sondern eine deutliche Absage an Ber., sofern dieser seine Ansicht noch ferner verteidigen will. Worin ist der Grund dieser veränderten Haltung zu suchen? Sudendorf, Semisch, Schwabe und Schnitzer neh-

Digitized by Google

men an: in der Nachgiebigkeit gegen den Grafen von Anjou, den entschiedenen Feind Ber.s und seiner Lehre; und für diese Annahme spricht der Umstand, daß E. weiterhin dem Ber. gegenüber den Feindseligkeiten des Grafen keinen Schutz gewährt hat (s. den Brief Ber.s an Kardinal Stephan, Sudend. S. 224 und vgl. die von Bishop veröffentlichten Schreiben Alexanders II. JGG I, 274 f.) und daß er überhaupt lange auf seiten dieses gewaltthätigen Fürsten stand. Möglich ist doch auch, daß auf E. die Thatsache Eindruck gemacht hat, daß das religiöse Bewußtsein der Zeit sich immer entschiedener gegen Berengar aussprach. — Erwähnung mag noch der scharfe Tadel finden, den E. in dem oben erwähnten Briefe (Sudend. 202 f.) über Leo IX. wegen des Verhaltens desselben gegen den Grafen Gaufred Martel ausspricht, mit der Bemerkung, daß er selbst dem Papste nur so weit Gehorsam schulde, als der Papst sich als einen Knecht Christi beweise. Freilich ist eine solche Haltung eines Bischofs in der damaligen Zeit noch nicht als besondere Kühnheit anzusehen. Dagegen beruht die vermeintliche Drohung mit offenem Ungehorsam in einem Briefe an Alexander II. (Sudend. 222 ff.) lediglich auf einem Mißverständnisse Sudendorfs (S. 162; das Richtige bei Schwabe S. 108). — Was wir von E. wissen legt allerdings die Vermutung nahe, daß es ihm an Charakterfestigkeit gefehlt habe und daß er sich durch das Bestreben, sich mit dem Grafen von Anjou auf gutem Fuße zu halten, allzusehr hat bestimmen lassen. Doch ist unsere Kenntnis zu fragmentarisch, als daß ein völlig sicheres Urteil möglich wäre. **S. M. Deutsch.**

Eusebius, Bischof von Cäsarea in Palästina, gest. um 339. — 1. Bibliographie. Fabricius-Harles, Biblioth. Graeca ²VII, 335 sqq.; Hoffmann, Lexicon bibliographicum II, 229 sqq.; W. Engelmann-Preuß, Bibliotheca scriptorum classicorum ²I, p. 340 f.; U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen-âge p. 690 s. 2574. — Die Ueberlieferungsgeschichte behandelt Preuschen bei Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur I, Leipz. 1893, S. 551 ff.

2. Ausgaben. Eine kritische Gesamtausgabe fehlt noch. Sie ist erst von dem Berliner CSEG zu erwarten (durch Ed. Schwartz u. a.). Bis dahin muß die relativ vollständige Sammlung MSG XIX—XXIV eine solche ersetzen, wenn sie auch natürlich auf kritischen Wert keinen Anspruch erheben darf. Von den wichtigsten Schriften (Kirchengeschichte, praeparatio evangelica, demonstratio evangelica) hat Dindorf eine bequeme Handausgabe (Lips. Teubner, 1867—1871) veranstaltet, deren kritischer Wert gering ist. Einzelausgaben der verschiedenen Schriften, bes. der KG sind zahlreich. a) Chronik. Die älteren Ausgaben (von Pontacus 1604, Scaliger 1606 u. ö. A. Mai und J. Zohrab 1818, J. B. Aukerjan [Aucher] 1818) sind durch die Ausgabe von Alfr. Schöne, Eusebi Chronicorum libri duo, Berol. 1866. 1875, 2 vol. antiquiert worden. Doch genügt auch diese Ausgabe noch nicht allen Anforderungen. Eine neue Ausgabe plant Th. Mommsen (vgl. im Hermes XXIV (1889), S. 393 ff. [über die Hss. des Hieronymus] u. XXX (1895) S. 321 ff. [über die armenische Hs. in Etschmiatzin]). Eine syrische Epitome der Canones der Chronik bei Dionysius von Tel-Mahar gaben Siegfried und Gelzer heraus (Eusebii Canonum epitome ex Dionysii Telmaharensis Chronico petita, Lips. 1884); vgl. dazu die eingehende Kritik von A. v. Gutschmid, Unterz. über die syr. Epitome der Eusebischen Canones Stuttg. 1886 (Kl. Schrr. I, 483 ff.). — b) Kirchengeschichte. Nach Rob. Stephanus (d'Estienne) (Paris 1544) hat sich Henr. Valesius (du Valois) durch eine, wegen ihrer Noten noch heute beachtenswerte Ausgabe verdient gemacht (Paris 1659, ²1677), mehrmals nachgedruckt, neu bearbeitet von W. Reading, Cambr. 1720 [nachgedr. Turin 1746]). Ferner F. A. Stroth, Halle 1779 (nur Bd I); E. Zimmermann, Francof. 1822, F. A. Heinichen, Lips. 1827 sq. (völlig umgearbeitet Lps. 1868—1870); E. Burton, Oxf. 1838 (die neuen Kollationen wenig zuverlässig; A. Schwegler, Tubing. 1852 (vortrefflich, soweit den Hrsg. nicht die unzuverlässigen Kollationen der früheren im Stiche ließen; sehr sorgfältige Indices); H. Lämmer Scaphus. 1858—1862 (viel neues hss. Material, aber sehr nachlässig kollationiert); W. Bright, Oxford 1872, ²1881 (Burtons Text, hübsche Handausgabe). — c) Die Schriften über Konstantin. S. die o. genannten Ausgaben der KG von Stephanus, Valesius, Zimmermann u. Heinichen (über die Hss. vgl. Heikel NGWG 1895, S. 434 ff.). — d) Praeparatio evangelica. Editio princeps von R. Stephanus, Paris 1544; Fr. Viger, Paris 1628 [nachgedr. Colon. 1688]; F. A. Heinichen, Lips. 1842 sq. 2 vol.; Th. Gaisford, Oxf. 1843, 4 vol. Probe einer neuen Ausgabe mit umfangreichem kritischem Kommentar bei J. A. Heikel, de Praeparationis evang. Eusebii edendae ratione quaestiones, Helsingf. 1888. — e) Demonstratio evangelica. R. Stephanus, Paris 1545; Fr. Viger s. o.; Th. Gaisford, Oxf. 1852, 2 vol. Ein Fragment aus l. XV bei Mai, Nova Patr. bibl. IV, 1, 312 sq. Coll. nov. Patr. I, 2, 173 (aus einer Danielcatene). Vgl. J. A. Fabricius, delectus argumentorum 1725, p. 1 sqq. — f) Kommentar zu den Psalmen. Die Fragmente sind aus Hss. u. Catenen zusammengestellt von B. du Montfaucon, Collectio nova Patrum, I, 1706. Nachträge bei Mai, Nova Patrum Biblioth. IV, 1, p. 65 sqq. Pitra, Analecta sacr. III,

Digitized by Google

p. 365 sqq. — g) Kommentar zu Jesaias. Die Reste sind gesammelt von Montfaucon, Collectio nova Patrum II. — h) Eclogae propheticae. Einzige Ausgabe von Th. Gaisford, Oxf. 1842 (Verbesserungsvorschläge von H. Nolte ThQS XLIII [1861], S. 95 ff.). — i) Contra Marcellum. De ecclesiastica theologia. Ausgaben von R. Montacutius, Paris 1628; Th. Gaisford, Oxf. 1852 (zusammen mit der Schrift adv. Hieroclem). — k) Adversus Hieroclem. Von Th. Gaisford in der zuletzt genannten Ausgabe und zusammen mit den Werken des Philostratus (Ausg. von Kayser, Lips. 1870, I, 369 sqq.). — l) Ueber die bibl. Ortsnamen. S. Onomastica sacra ed. de Lagarde ²1887, p. 232 sqq. — m) Ueber die palästinischen Märtyrer. Eine griechische Rezension ist mit der KG verbunden (s. d. Ausgaben dieser); syrisch ist eine zweite Rezension von W. Cureton veröffentlicht (Eusebius, history of the martyrs in Palestine, London 1861; ein Stück schon bei Assemani, Acta S. martyrum oriental. et occidental. II, 1748, p. 169 sqq.). — n) De theophania. Nur syrisch erhalten. Herausgegeben von Sam. Lee (Eusebius, bishop of Caesarea on the Theophania, London 1842).

3. Uebersetzungen. Ueber ältere lat. u. deutsche Uebersetzungen s. Hoffmann, Lexicon bibliograph. II, 234 sqq. Kirchengeschichte: Ueber die lateinische Uebersetzung des Rufin s. d. A. und Kimmel, de Rufino Eusebii interprete 1838. Syrische Uebersetzung (aus der Zeit des Eusebius selbst?) herausgegeben von Bedjan, Lips. 1897. The ecclesiastical history of Eusebius in Syriac ed. W. Wright, N. Mc Lean, A. Merx, London 1898 (mit einer Vergleichung der armen. Uebers.). Armenische Uebersetzung (in dem 5. Jahrhundert nach der syrischen angefertigt) ist von Djarian herausgegeben (Venedig 1877, zusammen mit einer neu nach dem griechischen angefertigten; s. dazu A. Merx De Euseb. hist. eccl. versionib. syr. et arm. in dem Estratto degli atti del IV congresso internaz. degli Orientalisti, 1880, II, 191 ff. Vetter ThQS 1881, 250 ff. Conybeare, Academy 1893, Juli 1, p. 14). — Deutsch von F. A. Stroth, Quedlinb. 1777, 2 Bde; A. Closs, Stuttg. 1839 (vorzüglich); M. Stigloher, Kempten 1870 (in der Bibl. d. KV.). Vortreffliche englische von Mc Giffert, Newyork 1890. — Das Leben Konstantins von Stroth hinter seiner Uebersetzung der KG. Molzberger, Kempten 1870 (Bibl. d. KV.); englisch von Richardson hinter Mc Gifferts Uebersetzung der KG. Die Schrift über die palästinischen Märtyrer ist aus dem Syrischen ins Deutsche übersetzt (mit Beigabe von griechischen und lateinischen Fragmenten) von B. Violet, Die palästinischen Märtyrer des Eusebius von Cäsarea, Leipzig 1896 (TU XIV, 4). Eine englische Uebersetzung der Schrift de Theophania lieferte S. Lee, Eusebius, bishop of Caesarea on the Theophania, Cambr. 1843 (nicht immer zuverlässig).

4. Schriften über Eusebius. Die Litteratur, die sich irgendwie (historisch oder theologisch) mit Eusebius beschäftigt, ist unübersehbar; sie einigermaßen vollständig zusammenzustellen, würde einen Artikel für sich beanspruchen. Nur das Wichtigste kann daher hier genannt werden.

a) Biographien. Die Biographie, die nach Sokrates, hist. eccl, II, 4 Acacius von Cäsarea über Eusebius verfaßt hatte, ist leider verloren. Quellen für die Biographie sind außer den eigenen Schriften, deren Angaben über das Leben des Verf. recht spärlich sind, Athanasius, Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Philostorgius, Hieronymus, de viris inlustr. c. 81 u. passim, Photius, bibl. c. 9—13. 27. 39. 118. 127; Suidas s. v. *Εὐσέβιος*. Eine fleißige Notizensammlung bei M. Hanke, de Byzantinarum rerum scriptoribus Graecis, 1677, p. 1 sqq.; Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. VII, (Paris 1700) p. 39 ss. Eine kurze Vita von Valesius vor seiner Ausgabe (zuletzt abgedruckt von Heinichen, Eusebii Pamph. scripta historica I, 1868, p. XLII sqq. mit eigenen Zusätzen); ebenso von Stroth vor seiner Uebersetzung der KG I, 1777, S. XV ff. und Closs ebenfalls vor seiner Uebersetzung der KG, 1839, S. XI ff.; Bright in der introduction vor seiner Ausgabe und Mc Giffert vor seiner engl. Uebersetzung. Vgl. die Artikel v. Dähne, Ersch u. Gruber, EWK I, Bd 39, S. 179 ff.; Lightfoot DChrB II, p. 308 ff. (mit Zusätzen von Westcott) u. Salmon ib. 348 ff. (über die Chronik des Euseb.); Bardenhewer in Wetzer u. Weltes Kirchenlex. ²IV, 1001 ff.; derš., Patrologie, Freib. 1894, S. 226 ff. Der einzige Versuch einer Monographie ist derjenige von F. J. Stein, Eusebius, Bischof von Cäsarea nach seinem Leben, seinen Schriften und seinem dogmatischen Charakter dargestellt. Gekr. Preisschrift. Würzburg 1859 (nicht in den Buchhandel gekommen, daher sehr schwer zugänglich). — Vgl. die Darstellungen der Geschichte der arianischen Streitigkeiten, in denen Eusebius, soweit er daran beteiligt war, berücksichtigt ist, s. o. Bd II, S. 6 ff. u. die dort angegebene Litteratur.

b) Eusebius als Historiker. Ueber die Quellen der KG vgl. Möller, de fide Euseb. Caes. in rebus Christ. narrandis, Hafn. 1813; Danz, de Eus. Caesar., Jena 1815; Kestner, de Euseb. auctor. et fide diplomatica, Gott. 1816; E. A. Mahn, de fontibus, quibus Eusebius usus est in scribenda historia sacra, Rost. 1819; H. Reuterdahl, de fontibus hist. Eusebianae, Lund 1826; B. Rienstra, disputatio histor.-theolog. de fontibus . . . Eusebii Pamphili, Traj. ad Rh. 1833; F. Chr. Baur, Comparatur Euseb., hist. eccl. parens cum parente histor. Herod., Tub. 1834; R. Jachmann, ZhTh IX (1839), 2, S. 10 ff.; F. Chr. Baur, Die Epochen d. kirchl. Geschichtsschreibung, Tüb. 1852; A. Maury, Essai d'un examen critique de l'hist. eccl. d'Eusèbe d. Cés. Rev. de philol. II (1847) p. 140 ss.; W. Hollenberg, ThStK 1855 S. 123 ff.; V. Hély, Eusèbe de Cés. premier historien de l'égl., Paris

Digitized by Google

1877; G. Heinrici, Beiträge z. Geschichte u. Erklärung des NT I, Leipzig 1894; A. Halmel, Die Entstehung der KG des Eusebius von Cäsarea, Essen 1896; A. Mancini, della composizione della Hist. Eccl. di Eusebio (Studi storici VI [1897], 321 sqq.); derſ., la storia ecclesiastica di Eusebio e il „de mortib. persecutor." Studi storici V [1896], 555 ff. Verhältnis zur Chronik: Overbeck, Ueber die Anfänge der Kirchenſchreibung Baſel (Progr.) 1892; Harnack, Geſch. d. altchriſtl. Litteratur II, Leipz. 1897. — Ueber die Chronik: G. Leopardi, annotazioni sopra la cronica d'Eusebio, Rom. 1823; Mommſen, Ueber den Chronographen von 354 ASG philol.-hiſt. Klaſſe I, 1850, S. 549 ff.; A. v. Gutſchmid, de temporum notis, quibus Eusebius utitur, Kiel 1868 (Kleine Schriften I. 448 ff. vgl. S. 417 ff.). E. Schwartz, Ueber die Königslisten des Eratoſthenes und Kaſtor AGGW XL (1895), 2. Verhältnis zu Julius Africanus: Gelzer, S. Julius Africanus II. 1, 1885, S. 23 ff. Speziell über die Biſchofslisten handeln: Lipſius, Die Papſtverzeichniſſe des Euſebius, Kiel 1868; derſ., Chronologie d. röm. Biſchöfe, Kiel 1869; derſ., Neue Studien zur Papſtchronologie JpTh V (1879) S. 385 ff., VI (1880), S. 78 ff., 233 ff.; Erbes, JpTh IV (1878), S. 690 ff., V (1879) S. 464 ff., 618 ff, ZKG IX (1887), S. 60 ff.; Lightfoot, The apostolic fathers I, Clement of Rome 1896, 1, p 201 ff. II. Ignatius and Polyc. 2, 1, p. 450 ff.; Harnad, Geſch. d. altchr. Litter. II, 1897 S. 70 ff. — Ueber die Vita Constantini: Ranke, Weltgeſchichte IV, 2, S. 249 ff.; P. Meyer, de vita Constantini Eusebiana, Bonn 1882; A. Crivellucci, della fede storica di Eusebio, Livorno 1888; H. Sudhier, disput. de Zos. et Eus. auctor. 1856; derſ., qualem Eus. Const. adumbr., Hersf 1857; B. Schultze, ZKG XIV (1894) 503 ff. vgl. VII (1885) S. 343 ff.; O. Seeck, ZKG XVII (1896) S. 52 ff. XVIII, (1897) S. 1 ff.

c) Die Theologie des Euſebius: S. Deyling (J. A. Weuzel), Eusebianum doctrinae salvificae systema, Lps. 1732; Chr. D. A. Martini, Eus. Caes. de divinitate Christi sententia, Rost. 1795; J. Ritter, Eus. Caes. de divinitate Christi placita, Bonn 1823; S. Lee vor ſeiner Ueberſetzung von de theophania (Cambr. 1843) p. XXIV ff.; C. G. Hänell, Comment. de Euseb. Caesar. christ. rel. defensore, Gött. 1854; M. Faulhaber, Die griech. Apologeten d. klaſſ. Vorzeit I, Würzburg 1896. — Ueber einzelne Punkte ſ. d. Lehrbb. der Dogmengeſchichte und Monographien (Baur, D. Lehre v. d. Dreieinigkeit I, 1841, S. 472 ff.; Dorner, D. Lehre von der Perſon Chriſti [2], 2, S. 792 ff.; Kloſe JhTh 1846, S. 395 ff. u. a.). Ueber ſein Bekenntnis: Kattenbuſch, Das apoſtoliſche Symbol I, 1894, S. 228 ff., II (1897) S. 219 ff. — Ueber ſeinen Bibelkanon: J. E. C. Schmidt, über den Canon des Euſebius in Henkes Magazin für Religionsphiloſophie, Exegeſe und KG V (1796), 3, Nr. 16; Weber, Beiträge zur Geſch. d. Ntl. Kanons, Tüb. 1791, S. 142 ff.; P. J. S. Vogel, de canone Eusebiano, Erl. 1809 (3 Teile); C. A. Credner, Geſchichte d. Ntl. Kanons S. 201 ff. (vgl. zur Geſchichte d. Kanons S. 97 ff.); vgl. auch Lardner, Glaubwürdigkeit der ev. Geſchichte T. II, Bd. 4 Buch 1, c. 73 (V, S. 30 ff. der deutſchen Ueberſetzung von Heilmann). — Ueber ſeine Liturgie: F. Probſt, Die Liturgie nach der Beſchreibung des Euſebius von Cäſarea, ZkTh VII (1884) S. 631 ff. — Vgl. d. AA. Arianismus Bd II, S. 6 ff., Konſtantin d. Gr., Nicäniſches Konzil, Pamphilus.

I. Leben. Euſebius trägt zur Unterſcheidung von vielen anderen des gleichen Namens die Bezeichnung *ὁ Παμφίλου* (Socrates, h. e. I, 1. 8 u. ö.; *Εὐσέβιος ὁ ἐπίκλην Παμφίλου* Sozomenus, h. e. I, 40 u. ö.) d. h. Freund des Pamphilus (vgl. zum Gebrauch des Genetiv Winer-Schmiedel, Grammatik des Ntl. Sprachidioms [9] § 30, 6). Es war ein grobes Mißverſtändnis der ſpäteren Zeit, wenn man das von einem natürlichen Verwandtſchaftsverhältnis verſtand (Nicephorus h. e. VI, 37; wenn ihn Photius, ep. 144 [p. 201 ed. Montaeut. MSG CI, 998 sq.] einen „Sklaven des Pamphilus" nennt, ſo war das ein alberner dogmatiſcher Scherz; denn Photius kannte die Bedeutung des Beinamens ſehr wohl, ſ. bibl. c. 13 p. 4[b], 9 sqq. Bekker). Über ſeinen Geburtsort und ſein Geburtsjahr haben wir nur Vermutungen. Daß er ein geborener Paläſtinenſer ſei, hat man aus der Bezeichnung *Εὐσέβιος ὁ τῆς Παλαιστίνης* (Marcellus bei Euseb., c. Marc. I, 4 p. 25 Gaisford; vgl. Basil., de spiritu sancto 29, 72 p. 141 f. Johnſton u. ö.) erſchließen wollen. Aber dieſen Beinamen hat er wohl nur zum Unterſchiede von Euſebius von Nicomedien erhalten, wie aus den Worten des Marcell noch deutlich hervorgeht, und er kann daher nur ſeinen Biſchofsſitz, nicht aber ſeine Herkunft bezeichnen. Ebenſo unſicher iſt auch ſein Geburtsjahr. Für die Berechnung der ungefähren Geburtszeit bleiben nur einige Stellen, deren Angaben aber ſo vage ſind, daß ein geraumer Spielraum offen bleiben muß. Nach hist. eccl. III, 28, 3 iſt Dionyſius *κατ' ἡμᾶς* auf den Biſchofsſtuhl von Alexandria gekommen; damit ſoll er aber nicht etwa als ein Zeitgenoſſe des Verf. bezeichnet, ſondern lediglich in Gegenſatz zu dem vorher citierten Presbyter Gajus geſtellt werden. Nicht anders iſt hist. eccl. V, 28, 1 zu verſtehen, wo Paulus von Samoſata *ὁ κατ' ἡμᾶς* als ein moderner Erneuerer der Häreſie Artemons bezeichnet iſt; und ebenſowenig erweiſt ſich die Stelle Theoph. IV, 30 (p. 268 der engl. Überſ.) über den Manichäismus als brauchbar, vielmehr iſt die Wendung rein formelhaft (vgl. den Ausdruck *τὴν κατ' ἡμᾶς οἰκουμένην* hist. eccl. VII, 31, 1). Auch hist. eccl. VII,

Digitized by Google

26, 3 bietet keinen Anhalt zu einer genaueren Berechnung des Geburtsjahres. Denn mit den Worten ἀλλὰ γὰρ ἤδη μετὰ τὴν τούτων ἱστορίαν φέρε καὶ τὴν καθ' ἡμᾶς τοῖς μετέπειτα γνωρίζειν γενεάν, ὁποία τις ἦν, παραδῶμεν leitet Euseb den letzten Abschnitt seiner KG ein, der ursprünglich den Abschluß seines Werkes bildete (s. Halmel, Entstehung d. KG d. Euſ. S. 14 ff. und vgl. VII, 32, 32). Dagegen ist hist. eccl. VII, 32 Überschr. (über den Wert der Überschriften vgl. O. Seeck ZKG XVIII [1897], S. 337 Anm. 1) deutlich die eigne Zeit des Verf. angegeben und ebenso sind ib. § 1 Gajus von Rom, § 2 Cyrill von Antiochien als Zeitgenossen bezeichnet. Gaius war Bischof vom 17. Dez. 283 bis 22. April 296 (s. Harnack, Gesch. d. altchristl. Litteratur II, 1 S. 155), Cyrill nach dem Ansatz der Chronik von 279/280 an. Somit würde seine Geburt c. 275 od. 280 fallen. Über seine Jugend wissen wir fast nichts. Er scheint uns nur zu verraten (hist. eccl. VII, 32, 2), daß er in Antiochien den Presbyter Dorotheus (s. d. A. DchrB I p. 899) kennen gelernt und seine gottesdienstlichen Schrifterklärungen angehört habe. Vielleicht geht das, was er über dessen Gelehrsamkeit zu berichten weiß, auf eigne Teilnahme an seinem Unterrichte zurück. Im Herbst des Jahres 296 befand er sich in Palästina, denn er sah dort Konstantin, der in Begleitung des Diokletian das Land besuchte (vita Constant. I, 19, 1, zur Reise vgl. Clinton, Fasti Romani I, p. 339). Jedenfalls befand er sich zur Zeit des Bischofs Agapius in Cäsarea (vielleicht ist er während dieser Zeit dorthin gekommen hist. eccl. VII, 32, 25), wo er Pamphilus (s. d. A.) kennen lernte, mit dem ihn später innige Freundschaft verband (hist. eccl. l. c.). Die Studien, die Eusebius gemeinsam mit Pamphilus betrieb, scheinen sich hauptsächlich auf die Herstellung eines korrekten Bibeltextes bezogen zu haben, wozu für das AT die in Cäsarea befindliche Hexapla des Origenes, sowie dessen zahlreiche, von Pamphilus mit großem Fleiße gesammelten Kommentare das Material geliefert haben werden. Pamphilus wurde am 5. Nov. 307 ins Gefängnis geworfen (de mart. Pal. 7, 4, vgl. de mart. Pal. syr. 9 S. 58 Violet). Über die Thätigkeit des Eusebius in jener Zeit wissen wir nichts. Daß er eine Art Katechetenschule geleitet habe, hat man aus de mart. 4, 6 erschließen wollen (vgl. dagegen de mart. Pal. syr. 4 S. 28 Violet, wonach nicht Eusebius, sondern Pamphilus den Appianus unterrichtete). Während der Gefangenschaft seines Freundes Pamphilus setzte er den Verkehr und die gemeinsame Arbeit mit diesem fort. Eine Frucht dieser gemeinsamen Studien war eine Apologie des Origenes, die nach Photius (bibl. cod. 118 p. 92ª Bekker) von Pamphilus mit Unterstützung des Eusebius verfaßt wurde und die Eusebius nach dem Tode des Pamphilus (16. Februar 309, s. Euseb. de mart. Pal. 11, 7; syr. 14 S. 88 Violet) vollendete und den in den Bergwerken von Phaeno schmachtenden Märtyrern übersandte (Photius, bibl. cod. 118 p. 93ª 18 sqq.). Eusebius selbst scheint zwar nicht in Palästina, wohl aber später in Ägypten von der Verfolgung betroffen worden zu sein. Man hat ihm später auf der Synode von Tyrus (im J. 335 s. u.) den Vorwurf gemacht, er habe sich durch Opfern die Freiheit erkauft (Epiphanius haer. 68, 8 [III, p. 139, 8 sqq. Dindorf]; vgl. Athanas. Apol. contr. Arian. 8, 1 [1, p. 130 f. Montf.]). Doch das war nichts als ein damals beliebtes Mittel, einen dogmatischen Gegner mundtot zu machen, und zudem war Potamon, der Bischof von Heraclea, ein Polterer, dessen Eifer selbst Epiphanius nicht ganz unverdächtig war (ζηλωτὴς δὲ ὢν ὑπὲρ ἀληθείας καὶ ὀρθοδοξίας). Potamon wußte auch weiter nichts anzuführen, als daß Eusebius ohne einen Denkzettel davongekommen war, während er selbst ein Auge für seinen Glauben hatte hergeben müssen. Und dieses elende Argument genügte dem hitzigen Manne und seinen unbedachten Parteigängern, eine solch schwere Beschuldigung zu erheben. Nach dem Tode des Pamphilus scheint Eusebius dann Cäsarea verlassen zu haben und nach Tyrus (h. e. VIII, 7, 2) und später nach Ägypten gegangen zu sein (h. e. VIII, 8, 4), vielleicht weil in Cäsarea auch sein Leben bedroht war. In Tyrus sowohl, wie in Ägypten war er Zeuge von der blutigen Strenge der Verfolgung, in Ägypten scheint er selbst ins Gefängnis gekommen zu sein.

Eusebius begegnet uns zunächst wieder als Bischof von Cäsarea. Er war der Nachfolger des Agapius, dessen Amtszeit wir nicht kennen (die Annahme Tillemonts, Mémoires pour servir à l'hist. eccles. VII, 42 vgl. Baronius, Annal. ad ann. 314 § 77 er sei Nachfolger des Agricolaus gewesen, beruht auf einer Verwechselung, s. Dähne, Ersch u. Gruber, EKW I, 39, S. 181 f.; Lightfoot, DchrB II, 312 Note c). Wann er Bischof geworden ist, läßt sich eben deshalb nicht genau mehr feststellen. Bald nach dem Friedensschluß zwischen Staat und Kirche regte sich allerorten der Eifer, die zerstörten Kirchen wieder aufzubauen und die entweihten neu zu weihen. So wurde auch in Tyrus eine neue prächtige Kirche gebaut, bei deren Einweihung Eusebius die Weiherede gehalten

Digitized by Google

zu haben scheint. Er nennt den Namen des Redners zwar nicht ausdrücklich (*καὶ τις ἐν μέσῳ παρελθὼν τῶν μετρίως ἐπειικῶν, λόγου σύνταξιν πεποιημένος κτλ.* h. e. X, 4, 1), aber da er die Rede verbotenus seiner Kirchengeschichte einverleibt hat (h. e. X, 4, 2—72), so hat man jene vorsichtige Andeutung wohl mit Recht auf den Autor bezogen. Dann ist Eusebius jedenfalls bald nach 313 Bischof gewesen.

Über die ersten Jahre seiner Amtsthätigkeit wissen wir nichts. Er tritt erst wieder mit den beginnenden arianischen Streitigkeiten mehr hervor. Schon bald nach Beginn seines Streites mit Alexander berief sich Arius u. a. auf Eusebius als seinen Gönner (s. d. Belege in dem A. „Arianismus" Bd II, S. 11 ff.). Eusebius nahm sich in einem, nur bruchstückweise erhaltenen Schreiben an Alexander (s. u.) des Gebannten an. Ob er sonst zu Gunsten des Arius agitatorisch gewirkt hat, wie man aus dem Briefe Alexanders an Alexander von Konstantinopel (Theodoret, h. e. I, 4 [III, p. 750 Nösselt]: *καὶ οὐκ οἶδ' ὅπως ἐν Συρίᾳ χειροτονηθέντες ἐπίσκοποι τρεῖς διὰ τὸ συναινεῖν αὐτοῖς ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑπεκκαίουσι*) schließen könnte, läßt sich nicht sicher feststellen. Jedenfalls zählte Arius fest auf Eusebius (Arius, ep. ad Euseb. Nicom. bei Theodoret, h. e. I, 4 p. 748). Und als Arius sich in erneuten Schreiben an verschiedene Bischöfe von Palästina wandte, u. a. auch an Eusebius, mit der Bitte, dafür zu wirken, daß er seine kirchlichen Funktionen wieder ausüben dürfe, hat man auf einem Provinzialkonzil dieser Bitte willfahrt, aber zugleich eine Mahnung zum Frieden daran geknüpft (Sozomen., hist. eccl. I, 15, 11 sq.).

Konstantin, dem eine gespaltene Kirche für seine politischen Zwecke nichts helfen konnte, suchte die Spaltung durch ein allgemeines Konzil beizulegen. Im Anfang des Sommers 325 traten in Nicäa gegen 300 Bischöfe hauptsächlich des Ostens zusammen. Eusebius, der zwar kein besonders hervorragender Geist, auch kein tiefer Denker, wohl aber ein gelehrter und historisch gebildeter Mann und zudem damals der angesehenste Schriftsteller war, auch bei dem Kaiser in Gunst stand, überragte eben darum die überwiegende Mehrzahl der Synodalen, sodaß er wie von selbst eine gewisse führende Rolle bei den Verhandlungen übernahm. Er eröffnete die Synode nach dem Eintritt des Kaisers in den Sitzungssal durch ein Gebet (Euseb. vita const. I, 11: *τῶν δ' ἐπισκόπων ὁ τοῦ δεξιοῦ τάγματος πρωτεύων διανοᾳ μεμετρημένον ἀπεδίδου λόγον προσφωνῶν τῷ βασιλεῖ τῷ τε παντοκράτορι θεῷ χαριστήριον ἐπ' αὐτῷ ποιούμενος ὕμνον*), nach der alten Überschrift des Kapitels war es Euseb selbst; vgl. Sozomenus, hist. eccl. I, 19, 2, der aus der Stelle Eusebs schöpft, nach Theodoret, hist. eccl. I, 6 [p. 756] fiel diese Aufgabe dem Patriarchen von Antiochia, Eustathius, zu, nach Theodor von Mopsuestia und Philostorgius [bei Nicetas Choniat., Thes. orthod. fidei V, 7] dem Alexander von Alexandrien; in beiden Fällen ist der Grund für die Wahl des Eröffnenden durchsichtig, s. Stroth vor seiner Übersetzung der KG S. XXVII ff. Note e). Wichtiger als diese rein formale Angelegenheit, die immerhin in jener Zeit schwer genug wog, war der Einfluß, den Eusebius auf das Zustandekommen des nicänischen Bekenntnisses ausübte. Er hat ein Bekenntnis empfohlen, von dem man zwar nicht weiß, wie weit es sich mit seinem eignen deckte, das er aber hinstellte als das Bekenntnis seiner Vorgänger und als sein eignes Taufsymbol und das die Grundlage für die nicänische Formel wurde (vgl. Gwatkin, studies on the Arianisme p. 38 ff.; Kattenbusch, Das apostol. Symbol I [1894], S. 228 ff.). Was Gelasius von Cyzicus (hist. conc. Nic. II, 14 sqq.) über einen Disput der nicänischen Väter mit einem arianischen Philosophen des Namens Phaedon berichtet, an dessen Widerlegung auch Eusebius beteiligt gewesen sein soll (ib. 18 sq.), gehört ins Bereich der Fabel (s. Fuchs, Biblioth. d. Kirchenversammlungen I [Leipz. 1780] S. 446 Anm. 111).

Mitten in die Verhandlungen des Konziles (25. Juli 325) fiel die Feier des zwanzigsten Regierungsjubiläums des Kaisers. Eusebius hielt die Festrede (Vita Const. prooem. § 1).

In den weiteren Verlauf der arianischen Kontroverse ist Eusebius mannigfach verflochten gewesen. Zunächst zog der Streit mit Eustathius von Antiochien auch Eusebius in seine Kreise. Eustathius, seit c. 324 Bischof von Antiochien, war als solcher schon an und für sich beteiligt an der animosen Rivalität der beiden Bischofsstühle von Antiochien und Cäsarea. Dazu kam aber noch eine theologische Differenz, die ihren Grund in dem Verhältnis beider Bischöfe zu dem Origenismus hatte. Eustathius bekämpfte den noch stets wachsenden Einfluß des großen Alexandriners und eiferte gegen dessen allegorisierende Exegese, die ihm an den dogmatischen Wirren der Gegenwart wesentlich schuld zu sein schien, und in dessen Theologie er die Wurzeln des Arianismus zu erblicken meinte. Eu-

Digitized by Google

sebius war ein Verehrer desselben Mannes, seine Exegese beruhte auf denselben Prinzipien und ging in seinen Spuren. Es kam zu scharfen Auseinandersetzungen, in deren Verlauf Eustathius dem Eusebius Abfall von dem nicänischen Glauben vorwarf, was dieser mit dem Vorwurfe des Sabellianismus erwiderte (Socrates, hist. eccl. I, 23; Sozomenus, hist. eccles. II, 18; Philostorgius, hist. eccl. II, 7; Theodoret, hist. eccl. I, 21 sq.; Euseb., Vita Const. III, 59 sqq.). Eustathius wurde angeklagt und auf einer Synode zu Antiochien verurteilt und abgesetzt. Was den Grund der Anklage bildete, ist aus den widersprechenden Berichten nicht klar zu erkennen (s. Gwatkin, studies on the Arianisme p. 73 f. N. 2). Das leicht bewegliche Volk der Antiochener, allezeit zu Unruhen geneigt, fügte sich nicht willig in die Absetzung, sondern rebellierte (Socrates, hist. eccl. I, 24: *τότε δὲ ἐν τῇ Ἀντιοχείᾳ δεινὴ στάσις ἐπὶ τῇ αὐτοῦ καθαιρέσει γεγένηται*; Eusebius, Vita Const. III, 59, 2). Eusebius, der an der Dämpfung der Unruhen irgendwie beteiligt gewesen sein muß (Vita Const. III, 59, 5), wurde, offenbar von der einen der sich bekämpfenden Parteien, in einer an Konstantin gerichteten Eingabe zum Bischof gewünscht (Vita Const. III, 60, 3). Eusebius aber, der wohl neue Tumulte in Antiochien befürchtete und der sich wohl auch von Cäsarea nicht so leicht trennen mochte, schlug die ihm angebotene Ehre aus, indem er in einem Schreiben an Konstantin kirchenrechtliche Bedenken geltend machte (Vita Const. III, 61, 1 sq.; vgl. Canones apost. 12 [p. 2 Bruns]; Canones Conc. Nic. 15 [p. 18 Bruns]). Man sah nun von Eusebius ab und wählte Euphronius, einen Presbyter aus Cäsarea in Kappadozien, den Konstantin vorgeschlagen hatte (Vita Const. III, 62, 2; Lightfoot, DcbrB II, 315 N. e; Venable, DcbrB II, 279 s. v. Eulalius 4). Das war im Jahre 331 (Tillemont, Mémoires pour serv. à l'hist. eccles. VII, 746 s. N. XI; Wetzer, restitutio verae chronolog. [Francof. 1827] p. 6 sq.; Hefele Conciliengesch. I², S. 450 ff. setzen sie genau 330). Auf derselben Synode scheint man auch gegen Asklepas, den Bischof von Gaza, vorgegangen zu sein, der sich auf der Synode von Sardika auf jene Verhandlungen berief (*καὶ Ἀσκληπᾶς δὲ ὁ συλλειτουργὸς προσήνεγκεν ὑπομνήματα γεγενημένα ἐν Ἀντιοχείᾳ παρόντων καὶ τῶν κατηγόρων καὶ Εὐσεβίου τοῦ ἀπὸ Καισαρέων καὶ ἐκ τῶν ἀποφάσεων τῶν δικασάντων ἐπισκόπων ἔδειξεν ἑαυτὸν ἀθῷον εἶναι*; ep. synod. bei Theodoret, hist. eccl. II 6, [8] p. 839 Nösselt; Athanas., apol. 47 sq. [I, 165 F. Montf.] vgl. Tillemont VII, p. 274).

Nachdem Eustathius unschädlich gemacht worden war, ging die Partei der Eusebianer gegen einen ungleich gefährlicheren Gegner vor: gegen Athanasius (die Einzelheiten gehören nicht in diesen A., s. d. A. Arianismus II, S. 20 ff.). Auf Betreiben der arianischen Partei wurde Athanasius 334 vor eine Synode, die in Cäsarea zusammentrat, vorgeladen. Allein Athanasius kam nicht, „als bereits die List der Gegner in Cäsarea Palästina wirksam war und er ihre Böswilligkeit merkte" (Festbriefe, Vorbericht 6, Larsow S. 28). Athanasius erhielt nun eine zweite dringendere Vorladung. Als Ort der Synode hatte man diesmal Tyrus gewählt, vielleicht, weil Athanasius des Eusebius wegen ablehnte, nach Cäsarea zu kommen. Die Versammlung fand im J. 335 statt und sollte die Streitsache erledigen, bevor Konstantin sein dreißigstes Regierungsjubiläum feierte (25. Juli 335). Den Vorsitz hatte Eusebius (Epiph., h. e. 68, 7; Philostorg., h. e. II, 12), während ein kaiserlicher Beamter, der Konsular Dionysius, zur Überwachung anwesend war (Euseb., Vita Const. IV, 42, 2; gegen Loofs v. Bd II, 21). Über die Anklage, die Potamon dort gegen ihn erhob, ist oben schon geredet worden (s. S. 608, 37). Athanasius ging, weil er den Ausgang ahnte, nach Konstantinopel, um dort bei dem Kaiser seine Sache zu betreiben. Der berief die Bischöfe, die sich inzwischen zur Kirchweihe nach Jerusalem begeben hatten, an den Hof (Athanas., apol. c. Ar. 86; ob echt? s. Seeck, ZKG XVII, S. 45 f.). Unter andern leistete auch Eusebius Folge. Athanasius wurde verurteilt, wie es scheint, weil man ihn auch politisch zu verdächtigen wußte, und verbannt (Ende 335). Auf dem Kirchweihfeste zu Jerusalem war Eusebius wieder als Redner aufgetreten (Vita Const IV, 45 Überschrift), und, wie bei dem zwanzigsten, so feierte er auch bei dem dreißigsten Regierungsjubiläum in einer noch erhaltenen Festrede den Kaiser (vgl. Vita Const. IV, 46).

Auf derselben Synode gelang es denn auch, noch einen weiteren Gegner unschädlich zu machen. Marcell von Ancyra hatte schon längst die Partei der Eusebianer bekämpft. Noch zuletzt hatte er der Wiedereinsetzung des Arius widersprochen und war, ohne die Einweihungsfeierlichkeiten mitzumachen, nach Konstantinopel gegangen, wo er dem Kaiser eine umfangreiche Schrift gegen den Eusebianer Asterius überreichte. Der Kaiser übergab diese Schrift der inzwischen nach Konstantinopel berufenen Synode zur Prüfung. Man

Digitized by Google

fand in der Schrift Spuren des Sabellianismus und das genügte, ihn abzusetzen (Anfang 336). Dem Kaiser scheint man auch diesen Gegner politisch verdächtig gemacht zu haben (Sozomenus, h. e. II, 33, 3). Eusebius wurde veranlaßt, den Spruch der Synode auch dogmatisch zu rechtfertigen und schrieb nun seine beiden Schriften „gegen Marcellus von Ancyra" und „über die kirchliche Theologie".

Konstantin starb am Pfingstfeste, dem 22. Mai 337. Eusebius konnte noch eine umfangreiche Biographie seines kaiserlichen Gönners vorbereiten, wenn auch ihre Herausgabe wahrscheinlich andern Händen überlassen blieb (s. u.). Nicht lange darauf muß er selbst gestorben sein; denn bereits 341 unterschrieb auf der Synode von Antiochien der Nachfolger des Eusebius, Acacius, als Bischof von Cäsarea. Spätestens 340 muß daher Eusebius gestorben sein. Wenn die Zeitangabe bei Sokrates (h. e. II, 4 *ἐν τῷδε τῷ χρόνῳ* zwischen dem Anfang der erneuten, auf die Absetzung des Athanasius gerichteten Aktion der Eusebianer und dem Tode des jüngeren Konstantin, Anfang April 340: s. Clinton, Fasti Romani I, 400; Schiller, Gesch. d. römischen Kaiserzeit II, 249 A. 6; Goyau, Chronologie p. 436) zuverlässig ist, so wäre der Tod am Ende 339 oder Anfang 340 anzusetzen (so Clinton, p. 401). Da das alte syrische Martyrologium Eusebius zum 30. Mai erwähnt („am 30. Gedächtnis des Eusebius, des Bischofs von Palästina" s. AS, Nov. II, 2, p. [LVII]), so kann er nur spätestens 339 gestorben sein. Dies letztere Datum, 30. Mai 339, ist daher wohl mit Lightfoot (DcbrB II, 318 f.) anzunehmen.

II. Werke. Von den zahlreichen Schriften des Eusebius sind verhältnismäßig sehr stattliche Reste erhalten geblieben. Der Nachwelt war er allerdings als Arianer verdächtig; aber bei der bequemen Art der Schriftstellerei, die Eusebius zwar nicht ersonnen, wohl aber virtuos und mit Verständnis gehandhabt hatte, und die sich durch umfangreiche Excerpte der Mühe eigner Arbeit überhob, war er der Nachwelt unentbehrlich. Das hat denn manches gerettet, was sonst wohl dem dogmatischen Scheiterhaufen verfallen wäre. Die litterarische Produktion spiegelt im ganzen den Lebensgang des Mannes wieder. Zunächst haben ihn bibelkritische Arbeiten beschäftigt, zu denen er durch Pamphilus Anregung empfangen haben mag, wenn hier nicht auch Einflüsse der antiochenischen Schule, mit der Eusebius durch Dorotheus (s. oben S. 608,11 f.) in Berührung gekommen war, anzunehmen sind. Die Drangsale der Kirche in den Zeiten Diokletians und seines Nachfolgers Galerius lenkten seine Aufmerksamkeit auf die Märtyrer der Gegenwart und zugleich auch auf die der Vergangenheit. Aber er beschränkte sich nicht auf die Martyrien. Die Vergangenheit der Kirche überhaupt, wie endlich die Geschichte der Welt, die z. T. nur eine Vorbereitung der Kirchengeschichte sein sollte, fesselten seinen Geist. Dann kam die Zeit der arianischen Kämpfe. Dogmatische Fragen traten in den Vordergrund. Das Christentum hatte endlich Anerkennung auch im Staate gefunden. Damit waren neue Aufgaben gestellt: eine Apologetik in ganz anderem Maßstabe mußte getrieben werden. Endlich hat Eusebius, der Hoftheologe, in panegyrischen Schriften für den Ruhm des ersten „christlichen" Kaisers gewirkt. Dazu kommen noch zahlreiche kleinere Gelegenheitsschriften, wie Reden, Briefe u. a. und die über die ganze Zeit seines Lebens sich erstreckende exegetische Arbeit, die er nicht nur in Kommentaren, sondern auch in biblisch-archäologischen Schriften niederlegte. Übrigens bietet die Überlieferungsgeschichte seiner Schriften ein Problem, das nur durch eine zusammenfassende Betrachtung zu lösen ist.

1. Arbeiten zur biblischen Textkritik. Vielleicht im Gegensatz zu den textkritischen Arbeiten der Antiochener, die sicherlich auch eine gewisse Spitze gegen die Bemühungen des Origenes hatten, befaßten sich Pamphilus und Eusebius mit der biblischen Textkritik des AT (LXX) und vor allem des NT. Von den LXX scheint Origenes selbst eine Ausgabe veranstaltet zu haben, in der er die Resultate seiner Hexapla verarbeitete. Ob diese neben der Tetrapla herging oder mit ihr identisch war, ist fraglich. Eusebius und Pamphilus haben sie, wenn man Hieronymus Glauben schenken darf (praef. in Paralip. ad Chromatium [opp. IX², 1405 Vallarsi]: mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt) revidiert und für ihre Verbreitung gesorgt. Für das NT war die Arbeit von Origenes nicht geleistet worden, wenn er es auch an Vorarbeiten zu einer kritischen Ausgabe offenbar nicht hat fehlen lassen. Aber die großen Differenzen, die er in den Hss. fand, schreckten ihn ab, einen revidierten Text herzustellen (Origenes, comm. in Matth. XV, 11 [III, p. 357 Lommatzsch]). Abschriften von den Schriften des NT, die in Cäsarea lagen und von Pamphilus (und Eusebius?) selbst herrührten, dienten späteren Kopien zur Vorlage („*ἀντεβλήθη δὲ ἡ βίβλος πρὸς τὸ ἐν Καισαρείᾳ ἀντίγραφον τῆς βιβλοθήκης τοῦ ἁγίου Παμφίλου χειρὶ γεγραμμένον αὐτοῦ*" steht unter dem

Digitized by Google

Titusbriefe in Cod. H Paul., der im sechsten Jahrhundert in Cäsarea geschrieben wurde; vgl. die andere Unterschrift *„ἀντεβλήθη δὲ τῶν Πράξεων καὶ Καθολικῶν τὸ βιβλίον πρὸς τὰ ἀκριβῆ ἀντίγραφα τῆς ἐν Καισαρείᾳ Βιβλιοθήκης Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου“* bei Zacagni, Coll. monum. vet. [Rom. 1698] p. 513, vgl. Bousset, Textkritische Studien zum NT TU XI, 45 ff.). Ob hiermit die Nachricht in Zusammenhang zu bringen ist, wonach Eusebius auf Befehl Konstantins 50 Exemplare einer Ausgabe, *„τῶν θείων γραφῶν, ὧν μάλιστα τὴν τ' ἐπισκευὴν καὶ τὴν χρῆσιν τῷ τῆς ἐκκλησίας λόγῳ (συλλόγῳ?) ἀναγκαίαν εἶναι γεινώσκεις“* (Vita Const. IV, 36, 2) für die Kirchen von Konstantinopel liefern mußte, ist nicht sicher. Man hat vermutet, daß die Bibelhss. ℵB zu dieser Lieferung gehört hätten, und soviel wenigstens ist sicher, daß beide Hss. den im 4. Jahrh. in Palästina verbreiteten Text repräsentieren, also in der That auf die Ausgabe des Eusebius zurückgehen. Doch bedarf hier das Einzelne noch genauerer Untersuchung.

Zur leichteren Übersicht über den von den vier Evangelisten überlieferten Stoff versah Eusebius in seiner Ausgabe die Evangelien mit einer Art von Paragrapheneinteilung, durch die es mit Hilfe einer synoptischen Tabelle möglich war, die zusammengehörigen Perikopen bequem aufzufinden. Er stellte 10 Tabellen auf, in denen er zusammenordnete 1. die den vier Evv. gemeinsamen; 2. die Mt, Mc, Lc; 3. die Mt, Lc, Jo; 4. die Mt, Mc, Jo; 5. Mt, Lc; 6. Mt, Mc; 7. Mt, Jo; 8. Mt, Lc; 9. Lc, Jo; 10. die jedem einzelnen eigentümlichen Abschnitte. Ein Bild von diesen Tabellen, die in vielen Minuskeln überliefert sind, s. z. B. bei A. Valentini, Eusebio concordanze dei Vangeli codice Queriniano, Brescia 1887 u. s. Über seine Arbeit hat Eusebius in dem zahlreichen Hss. des NT vorgesetzten Brief an Karpianus Bericht erstattet (s. Tischendorf-Gregory, NT[8], prolleg. 145 sqq.).

2. Die historischen Schriften. In die Zeit vor der Abfassung der KG fallen von historischen Schriften: eine Sammlung von Martyrien der älteren Zeit, die Biographie des Pamphilus und die Chronik. Die Sammlung älterer Martyrien (*συναγωγὴ τῶν ἀρχαίων μαρτυρίων* vgl. hist. eccl. IV, 15, 47; V. prooem. 2; 4, 3; 20, 5), die verloren ist, kann nicht sehr umfangreich gewesen sein. Mustert man die Notizen, die Eusebius in seiner KG über Martyrien macht (s. meine Übersicht über das Material bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litterat. I, S. 808 ff.) und abstrahiert dabei von den ihm nur durch die Berichte älterer Schriftsteller bekannt gewordenen, sowie von denen der letzten Verfolgungszeit unter Diocletian und Licinius, so ergiebt sich, daß wir jene Sammlung noch ziemlich vollständig rekonstruieren können, ja noch mehr, daß wir diese Sammlung zwar nicht mehr als ganzes, wohl aber in ihren einzelnen Teilen fast vollständig besitzen. Sie enthielt 1. den Brief der Gemeinde von Smyrna über das Martyrium des Polykarp; 2. das Martyrium des Pionius (griechisch von v. Gebhardt veröffentlicht im Archiv f. slav. Philolog. XVIII, S. 156 ff.; auch slavisch und armenisch [Heiligenleben II, 163 ff.] vorhanden); 3. Martyrium des Karpus, Papylus und der Agathonike (Harnack TU III, 3. 4); 4. Martyrien in den Gemeinden von Vienne und Lyon (der Brief, der darüber berichtete, steht fast in extenso hist. eccl. V, 1 sq.); 5. Martyrium des Apollonius (aus dem Armenischen von Conybeare, Apollonius' apolog. and acts, 1894, übersetzt; vgl. Analecta Bollandiana XIV, u. d. A. Apollonius Bd I, 677 f.). Andere Martyrien scheinen in der Sammlung nicht gestanden zu haben, wenn sie nicht Eusebius, was unwahrscheinlich ist, in der KG absichtlich übergangen haben sollte.

Eine Biographie seines Freundes Pamphilus (hist. eccl. VI, 32, 3; VII, 32, 25; VIII, 13, 6) ist ebenfalls bis auf ein, von Hieronymus aufbewahrtes Fragment (Hieron., contra Rufin. I, 9 [opp. II, 465 Vallarsi]) verloren gegangen.

Unberechenbar ist der Einfluß, den Eusebius durch seine beiden größten historischen Arbeiten auf die gesamte Folgezeit ausgeübt hat: durch die Chronik und die Kirchengeschichte. Die *παντοδαπὴ ἱστορία*, gewöhnlich „Chronik“ genannt [MSG XIX] zerfällt in zwei Teile. Der erste (*χρονογραφία*) will einen Abriß der Weltgeschichte auf Grund der historischen Quellen nach Völkern geordnet, geben. Der zweite Teil *χρονικοὶ κανόνες* versucht eine synchronistische Verarbeitung des historischen Materials in Parallelkolumnen. Als Vorgänger hatte Eusebius bei dieser Arbeit Julius Afrikanus (s. diesen Art.). Aber er zeichnete sich vor ihm durch sicheren Blick, bessere Methode und größere Gelehrsamkeit aus. Daß ihm sein Vorgänger mancherlei historischen Stoff geliefert hat, ist ebenso gewiß, wie daß ihn Eusebius bei weitem an Akribie übertraf. Als Ganzes ist die Chronik im Originale verloren. Doch läßt sich aus den späteren byzantinischen Chronographen, die das Werk mit unermüdlichem Fleiße ausgeschrieben haben, namentlich aus

Digitized by Google

Georgius Syncellus, noch ein guter Teil rekonstruieren. Vollständig erhalten sind die Tabellen in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus, der außer Zusätzen auch eine Fortsetzung dazu geliefert hat, und beide Teile in einer armenischen. Nach dem Bekanntwerden der letzteren glaubte man in ihr einen sehr treuen Zeugen für die ursprüngliche Gestalt entdeckt zu haben, sodaß die zahlreichen Differenzen zwischen dem Armenier und Hieronymus wesentlich dem letzteren zur Last fielen. Die neueren Untersuchungen haben gezeigt, daß diese einseitige Überschätzung des Armeniers grundlos ist, daß vielmehr der, allerdings erst noch kritisch herauszugebende Hieronymustext die ursprüngliche Gestalt treuer repräsentiert (vgl. vor allem die Untersuchungen von Mommsen und Ed. Schwartz). Allerdings ist auch schon der von Hieronymus übersetzte Text stark interpoliert gewesen; aber die Interpolationen, die in den von dem Armenier übersetzten Text eingedrungen sind, haben doch noch viel verhängnisvollere Verwüstungen zur Folge gehabt (s. die Nachweise von Ed. Schwartz). Der Kritik der Chronik sind mit diesen Beobachtungen ganz neue Bahnen gewiesen worden, die namentlich das Verhältnis zur Chronographie des Afrikanus und der Chronik Hippolyts betreffen werden. Die Chronik reicht in ihrer jetzigen Gestalt bis 325; offenbar hat sie Eusebius zu Zeiten fortgesetzt. Denn daß ihre erste Ausgabe in eine frühere Zeit fällt, beweisen die Citate eclog. proph. I, 1 (p. 1 Gaisford) und praep. evang. X, 9, 11 (vgl. Lightfoot, Ignatius and Polyc. II, 415; St. Clement of Rome I², p. 224 f.).

In der Kirchengeschichte (MSG XX) hat Eusebius nach seiner eigenen Erklärung (I, proœm. 1 sq.) die Geschichte der Kirche von den Aposteln bis zu seiner Zeit darstellen wollen unter Berücksichtigung folgender Punkte: 1. die Successionen der Bischöfe auf den wichtigsten Stühlen; 2. Geschichte der christlichen Lehrer; 3. Geschichte der Häresieen; 4. die Geschichte der Juden; 5. das Verhältnis zu den Heiden; 6. die Martyrien. Eusebius hat dieses Programm durchgeführt, indem er, den Stoff nach Kaiserregierungen gruppiert, vortrug, was ihm seine Quellen an Material boten. Er stellte die KG dar als die Geschichte des „Christenvolkes", anhebend mit Christus, gleichsam dem Stammesheros. Das Verhältnis zur Chronik hat Harnack treffend dahin charakterisiert, daß die Chronik die „Themata nach Kaiserjahren" biete, die KG die Ausführungen dazu nach Kaiserregierungen (vgl. auch Overbeck, Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung, 1892, besonders S. 36). Der Inhalt der KG ist folgender: Nach einer ausführlichen über Jesus Christus handelnden Einleitung (B. I), stellt er die Geschichte der apostolischen Zeit bis zur Einnahme Jerusalems (B. II), sodann die Folgezeit bis Trajan dar (B. III). B. IV und V behandeln das 2. Jahrh., das VI. die Zeit von Severus bis Decius (bes. über Origenes handelnd), das VII. führt bis zum Ausbruch der diocletianischen Verfolgung (wesentlich auf Grund von Notizen des Dionysius v. Alex.); das VIII. behandelt die diocletianische Verfolgung; B. IX endlich führt die Geschichte bis zum Sieg über Maxentius im Westen und über Maximin im Osten. Das letzte Buch berichtet von dem Wiederaufbau der Kirchen, der Empörung und Besiegung des Licinius. In ihrer gegenwärtigen Gestalt ist die KG vor dem Tode des Crispus (Juli 326) und, da B. X Paulinus von Tyrus (Antiochien) gewidmet ist, der vor 325 starb, Ende 323 oder 324 abgeschlossen worden. Daß das letzte Buch einen Nachtrag darstellt, hat man bereits früher bemerkt (vgl. die Übersetzung von Stroth II, S. 99, A. 9). Wann Eusebius den ersten Entwurf zu seiner KG gemacht hat, ist schwer festzustellen. Jedenfalls hat ihn das Werk, das die umfangreichsten Vorarbeiten erforderte, Jahre lang beschäftigt, und wir dürfen wohl in seiner Sammlung von Martyrien der älteren Zeit eine dieser Vorarbeiten erblicken. Mit ziemlicher Sicherheit darf man annehmen, daß Eusebius zunächst nur bis zum Ende der Verfolgungen schreiben wollte, daß er darum einen sachgemäßen Abschluß mit dem Toleranzedikte von 311 fand. Eine Spur dieses Entwurfes — ob er jemals ediert wurde, steht dahin — haben wir in dem Supplement zu B. VIII zu erblicken, das nach der Überschrift sich „ἐν τισιν ἀντιγράφοις" fand (es fehlt in den ältesten Hss. und den Übersetzungen). Der Fortgang der Ereignisse veranlaßte dann eine genauere Schilderung des Unterganges des Maximinus und des Sieges der christenfreundlichen Kaiser. Demnach ist jenes Supplement zu B. VIII eine (inhaltlich verschiedene) Parallele zu B. IX. In dieser Form ist die KG nach 313 veröffentlicht worden. Ungefähr 10 Jahre später fügte Eusebius auf die Bitte des Paulinus noch ein 10. Buch hinzu, das die weitere Entwicklung der Dinge bis zur Alleinherrschaft des Konstantin schilderte. Die ältesten Hss. (bes. Venet. 338, vgl. Paris. 1431, Florent. LXX, 7) geben die Form der Ausgabe letzter Hand wieder; die große Mehrzahl eine andere, offenbar in Cäsarea veranstaltete, in der man aus den Papieren des Eusebius das Supplement zu B. VIII

Digitized by Google

und den Entwurf von de martyribus Palaestinae (meist hinter B. VIII) zugefügt hatte. — Über die Glaubwürdigkeit der KG ist heute kaum noch ein Streit. Jeder neue Fund, der auf diesem Gebiete gemacht worden ist, hat aufs neue bestätigt, wie gewissenhaft, umsichtig und verständnisvoll Eusebius die Schätze der Bibliotheken von Cäsarea und Jerusalem (h. e. VI, 20, 1) für seine Zwecke ausgebeutet hatte. Daß er von abendländischen Quellen keine oder nicht ausreichende Kunde hatte, darf man ihm nicht zum Vorwurfe anrechnen.

Die Schrift über die palästinischen Märtyrer zur Zeit Diocletians liegt in doppelter Form vor. Ein vielleicht gar nicht für die Öffentlichkeit bestimmter Entwurf, den man später an die KG angehängt hatte und (in syrischer Übersetzung) eine andere Redaktion der Schrift (vgl. h. e. VIII, 13, 7, wo Eusebius auf sie als beabsichtigt hinweist; die Abfassung fällt daher in die Zeit nach 311). Zahlreiche Bruchstücke finden sich von dem Originale in Menologien und Legendarien zerstreut, die noch der Sammlung bedürfen (vgl. die Ausgabe von Violet und Analecta Bolland. XVII, 113 sqq.).

Das Leben Konstantins (*εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως*; MSG XX, 905 sqq.) ist abgefaßt nach dem Tode des Kaisers und der Ernennung seiner Söhne zu Augusti (9. Sept. 337). In vier Büchern giebt Eusebius weniger eine Geschichte, als einen rhetorischen Panegyrikus auf den Kaiser, der aber doch, hauptsächlich wegen der zahlreichen darin aufgenommenen Aktenstücke von großem Werte ist. Über die Glaubwürdigkeit der Darstellung des Eusebius sind seit Gothofredus (Note zu Philostorg., hist. eccl. VII, 3) Zweifel erhoben worden, die sich in neuester Zeit zu der, namentlich von Crivellucci empfohlenen Behauptung der Unechtheit der Schrift verdichtet haben. Allein die von Crivellucci vorgebrachten Argumente reichen nicht aus, namentlich so lange nicht ein genauer auf den Sprachgebrauch gestützter philologischer Beweis erbracht ist. Die Bezeugung ist vortrefflich (Socrates, hist. eccl. I, 1. V, 22; Photius, bibl. cod. 127 p. 95^{b} sq. Bekker u. a.) und der Stil der des Eusebius. Wie Seeck (ZKG. XVIII, S. 1 ff.) gezeigt hat, liegt kein Grund vor, an der Authenticität der von Eusebius mitgeteilten kaiserlichen Dokumente zu zweifeln, wenn man beachtet, daß die lateinischen Originale von Eusebius übersetzt wurden, wobei es natürlich nicht ohne kleine Retouchen abgegangen ist. Daß man im übrigen Eusebius nicht nach den Maßstäben eines modernen Historikers messen darf, und daß man einem Manne, der selbst noch den Jammer der letzten Verfolgung erlebt hatte, zu gute halten muß, wenn er das Bild des Kaisers, der den Umschwung bewirkte, auf einen zu lichten Goldgrund zeichnete, sollte heute kaum noch der Betonung bedürfen. Im übrigen ist fraglich, ob die Schrift noch von Eusebius selbst herausgegeben worden ist.

3. Apologetische und dogmatische Schriften. Hierher gehört (a) die Apologie des Origenes, die nach der bestimmten Angabe des Photius, dem sie vorgelegen hat (bibl. c. 118 p. 92^{a} sqq.), unter Beihilfe des Eusebius (*συμπαρόντος Εὐσεβίου*) in ihren ersten 5 Büchern von Pamphilus im Gefängnis ausgearbeitet wurde. Eusebius fügte das 6. Buch nach dem Tode des Pamphilus hinzu und schickte das Werk den Märtyrern in den ägyptischen Bergwerken (Photius l. c. p. 93^{a}, 18 sqq. Bekker). Wir besitzen von dem Werke nur eine von Rufin veranstaltete Übersetzung des 1. Buches (s. d. A. Pamphilus). (b) In einer Schrift gegen Hierocles (*πρὸς τὰ ὑπὸ Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα διὰ τὴν Ἱεροκλεῖ παραληφθεῖσαν αὐτοῦ τε καὶ Χριστοῦ σύγκρισιν* MSG XXII, 795 sqq.) bekämpfte er dessen Verherrlichung des Apollonius von Tyana in seinem schon im Titel an Celsus erinnernden Buche *φιλαληθὴς λόγος*. Hierocles hatte diese Schrift, in der er sich wesentliche Argumente des Porphyrius aneignete (Duchesne, De Macario Magnete [Paris 1877] p. 11) wahrscheinlich während seines Aufenthaltes in Palmyra verfaßt (vgl. Duchesne l. c. Stokes, Dchr B III, 26 f.). Eusebius antwortete in einer kleinen Schrift, vielleicht seinem ersten litterarischen Versuche, indem er eine treffende Kritik an der Person und dem Werke des Apollonius übt (vgl. Photius, bibl. c. 39 p. 8^{a} Bekker). (c. d) Die beiden Schriften Praeparatio evangelica und Demonstratio evangelica gehören enge zusammen durch Adressat, Inhalt und ausdrückliche Verweise (praep. ev. I, 1, 12 auf die demonstr., dem. ev. I, 1, 1 auf die praeparatio). Das erste (*προπαρασκευὴ εὐαγγελική*), in 15 Büchern vollständig erhalten (MSG XXI) will an der Hand umfangreicher Excerpte den Vorzug des Christentums vor jeder heidnischen Religion und Philosophie nachweisen. Er dachte es sich als eine Einführung in das Christentum für die Heiden (praep. ev. I, 1, 12). Das zweite Werk (*ἀπόδειξις εὐαγγελική*), umfaßte ursprünglich zwanzig Bücher, von denen nur 10 vollständig und ein Fragment des 15. erhalten sind (MSG XXII, 13 sqq.). In

Digitized by Google

diesem Werke handelte Eusebius von dem Centrum alles Christentums, der Person Jesu Christi. Mit der Erörterung seines Leidens bricht die erhaltene Hälfte des Werkes ab. Über den Inhalt des Restes hat man nur vage Vermutungen. Die Abfassungszeit ist danach zu bestimmen, daß demonstr. III, 5, 78 sq. noch eine christenfeindliche Obrigkeit vorausgesetzt wird, die die Worte Jo 6, 33. 20 wahr macht (*ἡ γὰρ τοῦ 'Ιησοῦ ὀνόματος ὁμολογία τοὺς θυμοὺς εἰωθεν ἐκκαίειν τῶν ἀρχόντων; . . . κολάζουσιν . . αἰκιζόμενοι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ*). Die Abfassung fällt daher vor das Jahr 311. (e) Ebenfalls in der Zeit der Verfolgung entstanden ist die in einer einzigen Hs. und hier nur lückenhaft überlieferte Schrift *ἐκλογαὶ προφητικαί* (MSG XXII, 1021 sqq.), die in vier Büchern messianische Stellen aus der hl. Schrift erörtert (über die Abfassungszeit vgl. I, 8 p. 26, 18 sqq. Gaisford). Sie bildete einen Teil (B. 6—9) einer größeren Schrift mit dem Titel *ἡ καθόλου στοιχειώδης εἰσαγωγή*, die 10 Bücher umfaßte, von denen die 5 ersten und das letzte verloren sind (Fragmente MSG XXII, 1072 sq.). (f) In eine erheblich spätere Zeit fällt die Abfassung der Schrift *περὶ θεοφανείας* (MSG XXIV, 609 sqq.), von der sich im Originale nur eine größere Anzahl von Fragmenten in Catenen erhalten hat. Das ganze, 5 Bücher, liegt in einer syrischen Übersetzung vor (Cod. Mus. Brit. syr. add. 12150 a. 411). Der Inhalt deckt sich vielfach mit dem der demonstratio evang., einzelne Partien stimmen so auffallend mit der Schrift de laude Constantini (s. u.) überein, daß Nolte ein par Fragmente zuerst dieser zugewiesen hatte, ehe er den richtigen Sachverhalt erkannte (ThQS 1859, S. 278. 590 ff. 1862, 316 f.). Die Abfassung dieser, die Fleischwerdung des göttlichen Logos behandelnden Schrift fällt in die Friedenszeit, die schon länger gewährt haben muß (III, 20. V, 52). Eine genauere Bestimmung ist nicht möglich; doch muß wegen des Plagiates, das Eusebius an sich selbst durch Ausplünderung der demonstr. verübt hat, ein geraumer Zwischenraum zwischen der Abfassung beider Schriften liegen. Die Übereinstimmungen mit der Rede auf Konstantin erklären sich vielleicht am besten so, daß Eusebius diese Schrift in derselben Zeit ausarbeitete, in der er die Rede hielt (a. 336). (g) In die letzte Zeit seines Lebens fällt die Bekämpfung des Marcellus von Ancyra. In den zwei Büchern *κατὰ Μαρκέλλου* (MSG XXIV, 707 sqq.) sucht Eusebius dem Marcellus Sabellianismus nachzuweisen, wie überhaupt ihm seine Fehler und Irrtümer aufzudecken und dadurch seine Absetzung zu rechtfertigen. Die Schrift ist c. 337 abgefaßt. (h) Eine Ergänzung hierzu, eine Widerlegung der Fehler und Irrtümer des Marcellus, lieferte er in der Schrift (*οἱ πρὸς Μάρκελλον ἔλεγχοι*) *περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας* (MSG XXIV, 825 sqq.), in der er die nicänische Logoslehre gegen die Partei des Athanasius verteidigte.

Verloren sind von hierhergehörigen Schriften eine *ἐκκλησιαστικὴ προπαρασκευή* und *ἐκκλησιαστικὴ ἀπόδειξις* (Photius, bibl. c. 11 sq. p. 4ª Bekker), zwei Bücher *ἔλεγχος καὶ ἀπολογία*, von denen Photius (bibl. c. 13 p. 4ª Bekker) zwei Rezensionen kannte. Ferner ein umfangreiches Werk in 25 Büchern gegen Porphyrius (Hieron. ep. 70, 3 [I, 427 Vallarsi]; de viris inl. 81), dessen Abfassungszeit ungewiß, aber wahrscheinlich in die Zeit nach 313 (Vollendung der ersten Ausgabe der KG) anzusetzen ist. Eine mystische Erklärung des Passahfestes sandte Eusebius 335 in lateinischer Übersetzung an Konstantin (vita Const. IV, 35 sq.). Eine Anzahl von kleinen Fragmenten hat sich in Catenen erhalten (MSG XXIV, 693 sqq.). Vielleicht ist hierher auch eine Schrift zu rechnen, deren Abfassung noch vor die der praeparatio ev. fällt (VII, 8, 29) und die nach diesem Selbstcitat den Titel *περὶ τῆς τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν πολυπαιδείας* geführt hat und die gehandelt haben muß *περὶ τοῦ βίου τῶν ἀνδρῶν καὶ τῆς φιλοσόφου καρτερίας . . καὶ ἀσκήσεως* der Patriarchen (demnach ist der Titel zu übersetzen „über die reiche Bildung der Patriarchen"). Schwerlich ist damit die von Basilius, De spiritu s. 29, 72 (p. 141 f. Johnston) genannte Schrift *περὶ τῆς τῶν ἁγαίων πολυγαμίας* identisch, aus der Basilius ein kurzes Stück citiert, falls nicht bei Basilius der Titel entstellt ist. Eher möchte man letztere mit der von Zacharias Rhetor, hist. eccl. I, 3 (Land, anecdota syr. III, p. 12, 20 sqq.) citierten Schrift „wie alt die Patriarchen waren" identifizieren, die jedoch wesentlich historischen Inhaltes gewesen zu sein scheint.

4. Exegetische Arbeiten. Von exegetischen Arbeiten des Eusebius ist nichts in seiner ursprünglichen Form erhalten. Die sogenannten „Kommentare" beruhen auf jungen, aus Catenenfragmenten hergestellten Hss., verdienen daher im einzelnen nur so viel Vertrauen, als man Catenen überhaupt zuzumessen für gut findet. Der Kommentar zu den Psalmen, von dem Eusebius von Vercelli eine ebenfalls verlorene latein. Übersetzung hergestellt hatte (Hieron., ep. 61 [I, 348 Vall.], de viris inl. 96) scheint c. 330 vollendet worden

Digitized by Google

zu sein (MSG XXIII, 72 sqq. XXIV, 10 sqq.). Ein Kommentar zu Jes (XXIV, 89 sqq.) ursprünglich in 10 oder 15 Büchern (Hieron., de viris inl. 81 und comm. in Is. prol. [IV, 5 Vall.]), läßt sich aus den erhaltenen Resten chronologisch nicht mehr bestimmen. Von Kommentaren zu anderen biblischen Büchern (Spr, Da, HL, Lc, Hb) sind nur spärliche Überreste in Catenen erhalten (MSG XXIV, 75. 525 sqq. 605.). Ebenfalls nur in Bruchstücken erhalten ist eine größere Schrift exegetischen Inhaltes betitelt *περὶ διαφωνίας εὐαγγελίων*, die zum Zweck hatte, die in den Berichten der verschiedenen Evangelisten vorhandenen Widersprüche auszugleichen. Der erste Teil *περὶ τῶν ἐν εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων πρὸς Στέφανον* in 2 Büchern (MSG XXII, 880 sqq.; weitere Fragmente 957 sqq.) ist nur in einem Auszug auf uns gekommen; ebenso fragmentarisch der zweite Teil (*ζητήσεις πρὸς Μαρῖνον?* Col. 1009 A). Die Abfassung der Schrift fällt vor die der demonstratio evang. (s. VII, 3, 18; das Citat aus dieser Schrift, das sich in den quaest. ad Steph. 7, 7 [Col. 912 A] findet, fällt jedenfalls dem Epitomator zur Last, wenn man nicht wieder zu dem ungeschickten Auskunftsmittel mehrerer Ausgaben greifen will). Exegetischen Zwecken sollten auch verschiedene biblisch-archäologische Abhandlungen dienen, von denen nur noch eine erhalten ist. Es waren 1. eine Übersetzung der im Hebräischen vorkommenden Völkernamen ins Griechische; 2. eine Beschreibung des alten Judäa mit Angabe der Lose der 10 Stämme; 3. ein Plan von Jerusalem und dem (salomonischen) Tempel. Diese drei Schriften sind verloren. Erhalten ist nur ein Buch *περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*, ein alphabetisches Verzeichnis der Ortsnamen, in dem die nach dem hebräischen transkribierten Namen in der Reihenfolge der biblischen Bücher unter dem jeweiligen Buchstaben angeführt werden. Eine lateinische Bearbeitung, von Hieronymus herrührend, ist ebenfalls noch vorhanden.

5. Gelegenheitsschriften. Hierher gehören verschiedene Reden und Predigten, von denen einige, wie die Kirchweihpredigt in Tyrus (h. e. X, 4); eine Festrede beim Feste des dreißigsten Regierungsjubiläums (i. J. 336) des Konstantin (de laude Constantini, *λόγος τριακονταετηρικός* MSG XX, 1315 sqq.) noch erhalten sind. Verloren sind eine Festrede beim zwanzigsten Jubiläum (325); eine Kirchweihpredigt in Jerusalem (335; s. o. S. 610); eine Beschreibung der von Konstantin erbauten Grabeskirche zu Jerusalem (Vita Const. IV, 46, hiernach ursprünglich der V. C. angehängt). Eine syrisch erhaltene Rede auf die Märtyrer (Cod. Mus. Brit. syr. add. 12150 vgl. Journal of sacr. Literature. N. S. V, 403 ff.; VI, 129 ff.; Wright, Catalogue p. 632), ist trotz der guten Bezeugung in der Hs. vom Jahre 411 von zweifelhafter Echtheit, da sie auf Antiochien weist; doch könnte es eine Gelegenheitsrede sein. Von dem Briefwechsel des Eusebius sind nur noch ein paar Fragmente übrig: von dem Briefe an Alexander von Alexandrien in Sachen des Arius (Mansi, ss. concil. ampl. coll. XIII, 316 sq. andere ebenda 317 genannt); an die Kaiserin Konstantia (MSG XX, 1545), an die Kirche von Cäsarea (MSG l. c. 1535); an Euphration (Athanas., de synod. 17; Mansi l. c. 317). Über den Brief an Karpianus s. o. S. 612, 22 f.

6. Zweifelhaftes und Unechtes. Zweifelhaft ist die Echtheit der in dem hexaplarischen — auf ein Exemplar des Pamphilus und Eusebius zurückgehenden — Codex Marchalianus (Vatic. 2123) dem Eusebius zugeschriebenen Prophetenleben, die ursprünglich offenbar als kurze Prologe der LXX-Übersetzung den einzelnen Propheten vorausgeschickt waren (MSG XXII, 1251 sqq.). Über andere unechte Stücke s. Fabricius Bibl. Gr. VII², 407 sq.; Preuschen bei Harnack, Altchr. Litteratur I, 584 ff. Am wichtigsten sind die 14 lateinischen opuscula, die Sirmond herausgegeben hat und die eine eingehendere Untersuchung verdienen (MSG XXIV. 1047 sqq.; vgl. darüber Thilo, Über die Schriften des Eusebius v. Emesa 64 ff.).

III. Die Lehre und die Bedeutung des Eusebius. Es kann nicht Aufgabe dieses Artikels sein, ein genaues Bild der Lehre des Eusebius zu zeichnen; doch sind wenigstens die Hauptpunkte hier kurz hervorzuheben. Dabei ist vor allem daran festzuhalten, daß die innerkirchliche Entwicklung seit Nicäa auch auf die theologische Entwicklung des Eusebius nicht ohne Einfluß geblieben ist und daß man demgemäß zwischen den vor den arianischen Streitigkeiten verfaßten Schriften und denen, die in die spätere Periode fallen, zu unterscheiden hat. Eusebius steht auch dogmatisch völlig auf den Schultern des Origenes. Wie dieser ging er von dem Grundgedanken einer absoluten Monarchie Gottes aus. Er ist *πάντων ἀσωμάτων καὶ σωμάτων αἴτιον* (praep. ev. XI, 9, 3), der *παντηγεμών* (ib. 6, 40). Doch genügt es Eusebius sowenig, wie Origenes, Gott lediglich zum Kausalprinzip zu machen. In ihm ist alles Gute beschlossen, von ihm stammt alles Leben und

Digitized by Google

er ist die Quelle aller Tugend (ib. 4, 3). Daher ist er der *ἀνωτάτω θεός*, dem Christus als der *δεύτερος θεός* untergeordnet ist (ib. 14, 3 u. ö.; der Ausdruck *δεύτερος θεός* ist schon von Justin und Origenes gebraucht worden). Er ist von Gott in die Welt gesandt worden, um ihr Anteil zu verschaffen an den im Wesen Gottes beschlossenen Gütern; so ist er das *τέλειον δημιούργημα, ἀγαθὸν γέννημα, σοφὸν ἀρχιτεκτόνημα* Gottes; er allein trägt das Bild der Gottheit an sich, ist ein Strahl des ewigen Lichtes (*ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου*, vgl. auch hier Origenes), ein fleckenloser Spiegel der göttlichen Potenz (demonstr. ev. IV, 1 sqq.; hist. eccl. I, 2). Das Bild vom Strahl wird aber von Eusebius so limitiert, daß er die Selbstständigkeit Jesu ausdrücklich betont (ib. 3, 4 sq.). Es war ihm daran gelegen, die Differenz der trinitarischen Subjekte zu betonen und die Subordination Jesu unter Gott festzuhalten (er nennt ihn nie schlechthin *θεός*), weil er bei allen gegenteiligen Versuchen Polytheismus oder Sabellianismus witterte. Jesus ist ein Geschöpf Gottes, dessen Erzeugung allerdings vor die Zeit fällt (vgl. sein Symbol bei Socrat., h. e., I, 8 [Hahn, Bibl. d. Symbole[3] § 116] und demonstr. ev. IV, 3, 13: *τά γε μὴν τῆς προκειμένης ἡμῖν θεολογίας . . . ὀξυτάτῃ διανοίᾳ φαντάζεται υἱὸν γεννητόν, οὐ χρόνοις μέν τισιν οὐκ ὄντα, ὕστερον δέ ποτε γεγονότα, ἀλλὰ πρὸ χρόνων αἰωνίων ὄντα καὶ προόντα, καὶ τῷ πατρὶ ὡς υἱὸν διὰ παντὸς συνόντα καὶ οὐκ ἀγέννητον ὄντα, γεννώμενον δ' ἐξ ἀγεννήτου πατρός, μονογενῆ ὄντα, λόγον τε καὶ θεὸν ἐκ θεοῦ οὐ κατὰ διάστασιν ἢ τομὴν ἢ διαίρεσιν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας προβεβλημένον, ἀρρήτως τε καὶ ἀνεπιλογίστως ἡμῖν, ἐξ αἰῶνος μᾶλλον δὲ πρὸ πάντων αἰώνων ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς ἀνεκφοάστου καὶ ἀπερινοήτου βουλῆς τε καὶ δυνάμεως οὐσιούμενον*). Jesus ist in seiner Wirksamkeit das *ὄργανον* Gottes, der Schöpfer und Lebensspender, das Prinzip einer jeden Offenbarung des in seiner Absolutheit über aller Welt thronenden Gottes. Dieser göttliche Logos nahm einen menschlichen Leib an ohne dadurch irgendwie in seinem Wesen alteriert zu werden (dem. ev. ib. 13, 7 sq.). Das Verhältnis des hl. Geistes innerhalb der Trinität suchte sich Eusebius ähnlich deutlich zu machen, wie das des Sohnes zum Vater. Er ist die *πρώτη τῶν διὰ τοῦ υἱοῦ συσταθῶν νοερῶν οὐσιῶν*, die *τρίτη ἀπὸ τοῦ πρώτου αἰτίου* (praep. ev. XI, 20, 1). Wie diese knappen Andeutungen zeigen, ist Eusebius an keinem Punkte seiner Lehre originell. Überall können wir die Fäden zu seinem Lehrer Origenes zurückverfolgen. Wie wenig originell er als Denker war, zeigt sich am besten darin, daß er niemals konsequent und straff sein System — oder genauer das seines Lehrers — dargestellt hat. Ihm waren eben die einzelnen Gedanken nur Bausteine, die zusammenzusetzen ihm die leitende Idee fehlte.

Der Mangel hängt aufs engste zusammen mit den Grenzen seiner Begabung überhaupt. Seine Zeit hat ihn als den gelehrtesten Mann angesehen, und sie hat recht daran gethan. Seine Gelehrsamkeit ist allerdings erstaunlich. Schon ein Verzeichnis der von Eusebius für seine KG benutzten Quellen zeigt, welche Summe von Arbeit zu bewältigen war, um diese Massen von Stoff durchzuarbeiten und zu sichten. Dasselbe läßt sich auch für die demonstr. und praepar. ev. zeigen. Freilich darf man die Gelehrsamkeit des Eusebius nicht an dem, was wir etwa bei Origenes finden, messen wollen. Origenes war ein schöpferischer Geist, Eusebius ein Kompilator, ähnlich wie Clemens. Nur daß er sein Wissen eignen, umfangreichen Studien verdankte, nicht wie dieser in der Hauptsache nur den Handbüchern. Und wo wir die Möglichkeit noch besitzen, Eusebius bei seiner Arbeit zu belauschen, da ergiebt sich, daß er sorgfältig verfuhr. Bei seinen historischen Excerpten aus unhistorischen Werken, wie den Büchern des Irenäus, hat er nichts von Belang übersehen. Ein solcher Mann wiegt etwas in einer Zeit, da die Barbarei in breiten Strömen in die Kirche einzufließen begann.

Als Schriftsteller ist Eusebius freilich nicht sehr hoch einzuschätzen. Bereits Photius vermißte bei ihm Anmut und Glanz des Stiles (bibl. c. 13 p. 4[a] sq. Bekker; vgl. c. 127 p. 95[b] 14). Seine Perioden sind lang und schleppend, seine Phraseologie oft eintönig, seine Rethorik überladen, den Schwung nicht selten durch Schwulst ersetzend. Viele Eigentümlichkeiten des Stiles lassen sich wohl dadurch erklären, daß Eusebius seine Schriften diktierte.

Man hat den Charakter des Eusebius wegen seines Verhältnisses zum kaiserlichen Hause beanstandet. In der That hat Eusebius die Regierung des ersten „christlichen" Kaisers mit zu viel Licht und ohne die Schatten gezeichnet, die sie decken. Aber auch das ist, wie oben bemerkt, psychologisch verständlich und zudem ist ungewiß, ob die letzte Schrift, das Leben Konstantins, von ihm selbst die letzte Redaktion erfahren hat. Jedenfalls ist soviel sicher, daß Eusebius auch am kaiserlichen Hofe und unter der kaiserlichen Gunst nie-

Digitized by Google

mals frivol geworden ist. Er ist nicht, wie man annahm, zum Fälscher und Betrüger geworden und auch die pia fraus war ihm fremd. Man kann ihm Versehen und Flüchtigkeiten vorwerfen, aber niemals absichtliche Täuschung. In der Folgezeit hat ihn an Gelehrsamkeit keiner erreicht. Die Kirchenhistoriker späterer Epochen vermochten ihn zu exzerpieren oder zu kopieren, aber nicht zu ersetzen. Dem ganzen orbis Christianus hat er allein die Kunde von der Jugendzeit der christlichen Kirche erhalten. Heilig gesprochen wurde er nicht, wenn auch sein Name zeitweilig in die Diptychen kam (Photius, biblioth. c. 227 p. 244^{b}, 38 sq.; Bekker vgl. das Wrightsche Matyrologium syriacum AS, Nov. II, [LVII]) und durch ein quid pro quo auch in das Martyrologium Romanum geriet, obwohl das Dekret des Gelasius seine KG auf den Index gesetzt hatte (s. meine Analecta S. 154, 17 vgl. jedoch 152, 14 ff.). Ein Heiliger ist er nicht gewesen, wohl aber ein treuer Mensch, der sein Pfund nicht vergrub. **Erwin Preuschen.**

Eusebius von Doryläum s. Eutyches S. 639, 56.

Eusebius, Bischof von Emesa (Emisa) in Phönizien, † um das J. 360, war der Abkomme eines edeln Geschlechts in Edessa. Nachdem er in seiner Vaterstadt den ersten grundlegenden Unterricht in der biblischen und weltlichen Litteratur empfangen, besuchte er verschiedene kirchliche Schulen, um, was das Jahrhundert an christlicher Wissenschaft darbot, sich in möglichstem Umfang zu eigen zu machen. Zunächst in Palästina wurden die Bischöfe Eusebius von Cäsarea und Patrophilus von Scythopolis seine Lehrer. Aber mehr als ihre willkürliche allegorische Schrifterklärung sagten ihm die Auslegungsgrundsätze der antiochenischen Schule zu, durch welche sein unklares Ringen sich zum System einer methodisch gegliederten, praktisch verständigen Schrifttheologie abklärte (seit 330). Um dieser Schrifttheologie auch eine philosophische Unterlage zu geben, zugleich um der drohenden Ordination zu entgehen, begab er sich nach Alexandrien, von wo er indes noch vor dem J. 340 nach Antiochien zurückkehrte. Schon hatte er sich als Exeget und Redner einen so bedeutenden Namen erworben, daß ihn die antiochenische Synode des J. 341 zum Nachfolger des durch kaiserlichen Machtspruch abgesetzten Patriarchen Athanasius von Alexandrien ausersah. Allein Eusebius kannte aus unmittelbarer Erfahrung die Anhänglichkeit des Volkes für Athanasius. Er täuschte sich nicht über die Zerwürfnisse, welche sein Eindringen in die dem orthodoxen Bekenntnis eifrig zugethane Gemeinde zur Folge habe würde. Und da er den Frieden über alles liebte, auch den Schwierigkeiten einer so verwickelten Lage sich nicht gewachsen fühlte, lehnte er die lockende Berufung ab. Zur Entschädigung wurde ihm das kleine Bistum Emesa verliehen. Auch hier erwarteten ihn harte Konflikte. Die Emesener, voll Angst vor seinem mathematisch-astronomischen Wissen, welches nach der Weise der Zeit sich auf Sterndeuterei und Magie erstreckte, widersetzten sich seiner Einführung, und Eusebius mußte nach Laodicea flüchten. Diese Unruhen wurden zwar durch Vermittelung des antiochenischen Patriarchen beigelegt, und Eusebius konnte ungestört von seinem Bistum Besitz nehmen. Die Quellen bieten keinen bestimmten Grund zu der Annahme, daß er „den Feierabend seines Lebens in amtloser Stille zu Antiochien verbrachte" (so Semisch); doch sagt Hieronymus, daß er dort begraben worden sei. Als Teilnehmer an dem Konzil von Seleucia (Sept. 359) subskribierte bereits sein Nachfolger Paul (Epiphan. haer. 73, 26). Sein Freund, Georg von Laodicea, beschrieb sein Leben. Diese Arbeit besitzen wir nicht mehr, wohl aber eine kurze Regeste bei Soer. H. E. 2, 9 und Sozom. 3, 6. Vgl. außerdem Soer. 1, 18; Sozom. 3, 14 s. f.; Hieron. vir. ill. 91.

Hieronymus spricht a. a. O. von sehr vielen Schriften, die Euseb verfaßt habe, und charakterisiert ihn ziemlich verächtlich und sichtlich ungerecht als einen Rhetor, dem der Beifall der Masse gewiß ist. Die vornehmsten Schriften seien die gegen die Juden und Heiden und Novatianer; dazu 10 Bücher Auslegungen zum Galaterbrief (vgl. auch Hieron. Comm. Gal. Prol. MSL 26, 333) und kurze, aber zahlreiche Homilien über die Evangelien. Theodoret erwähnt Streitschriften gegen Marcioniten und Manichäer (haer. fab. 1, 25. 26. MSG 83, 377. 581); Philoxenos (Xenajas) von Mabug (Hierapolis) ein Werk über den Glauben und Reden (Assemani, Bibl. Orient. 2, 28; vgl. auch Wright, Catal. 2, 528 c); Ebed-Jesu Quästionen über das Alte Testament und eine Rede über Stephanus (Assem. 3, 1, 44). Erhalten sind zwei große Bruchstücke dogmatischen Inhalts, vielleicht aus jenem Buche de fide, in Theodorets Eranistes (Dial. 3 ed. Schulze 4, 268—272 MSG 83, 312—317 und nochmals gedruckt unter Eusebii Emeseni Fragmenta 86, 1, 536—545). Außerdem exegetische Fragmente in Katenen

Digitized by Google

zu Gen, Jo, AG, Rö, 1 Ko, 2 Pe, (MSG 86, 1, 545—562) und ein kleines Bruchstück einer Fastenpredigt (Wright, Catal. 2, 837). Die von Augusti (Eusebii Emeseni quae supersunt opuscula graeca ed. Jo. Chr. Guil. Augusti, Elberf. 1829, wiederabgedruckt MSG 86, 1, 463—536), herausgegebenen und für Euseb in Anspruch genommenen drei Homilien gehören vielmehr zu denen Eusebs von Alexandrien (s. d. A. S. 603, 8).

Thilo (über die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emesa, Halle 1832, 64—79) hat wahrscheinlich gemacht, daß die beiden ersten der von Sirmond 1643 (Opuscula XIV Eusebii Pamphili, wiederabgedruckt in Sirm. Opp. Var. 1, Par. 1696, 1 sqq.) unter des Eusebius von Cäsarea Namen veröffentlichten, gegen Marcell von Ancyra gerichteten lateinischen Homilien unseren Eusebius zum Verfasser haben mögen. Sicher unecht sind dagegen die von Gagneius Paris 1547 (1560) und vollständiger von Fremy 1554 (1575; Max. Bibl. Patr. Lugd. 6, 618—822) dem Euseb zugeschriebenen lateinischen Homilien, die in Wahrheit von verschiedenen abendländischen (hauptsächlich gallischen) Autoren herrühren. Neuerdings glaubte J. Dräseke die beiden Jugendschriften des Athanasius „Gegen die Hellenen" und „Von der Menschwerdung des Logos" ihrem Verf. absprechen und Eusebius von Emesa zuschreiben zu sollen. Vgl. J. Dräseke, Athanasiana in ThStKr 66, 1893, 251—315; ZwTh 38, 1895, 238—251; 517—537. Dagegen s. A. Athanasius Bd II, 199, 1—24.

Die Grundzüge der Theologie des Eusebius, soweit die spärlichen Reste seiner Schriftstellerei darüber ein Urteil zulassen, sind Schriftgemäßheit und Einfachheit. Sein für fremde Eigentümlichkeit allezeit offener, den sich zuspitzenden Formeln der trinitarischen Rechtgläubigkeit abgeneigter Sinn hielt daran umsomehr fest, als die dogmatischen Lehrkämpfe ihn überhaupt kalt ließen und er die Hauptursache aller Zerrüttungen der Kirche in dem Rechthabenwollen und Wortgezänk der Buchstabenmenschen erblickte. Bei dieser Neigung, die ältere Unfertigkeit des Dogmas als Schriftlehre gegen die fortgeschrittene Lehrsatzung festzuhalten, mußte er sich dem Semiarianismus verwandt fühlen, unter dessen Häuptern er die Mehrzahl seiner Lehrer und Freunde hatte. Aber weit höher stellt ihn seine Bedeutung für die antiochenische Schule, deren späteren Meistern er als einer der einflußreichsten Vorkämpfer die Bahn brach. Antiochenisch ist nicht bloß seine Auslegungsweise, welche, zwischen dem göttlichen Offenbarungsinhalt und dem menschlich Gewollten scharf scheidend, bei jedem Schrifttext zunächst das Sprachliche und Historische ins Auge faßte, sondern mehr noch die Auffassung der Christologie. Annahme des Fleisches durch den Logos, Inwohnen des Logos im Körper, sind ihm bereits sehr geläufige Wendungen. Und nicht allein daß er die vollkommene Leidenlosigkeit der göttlichen Natur auf das stärkste betont, weil durch Leiden die Unkörperlichkeit des zeitlosen Logos in Frage gestellt wäre, selbst das Mitleiden, welches Schrift und Kirchenlehre von ihm aussagt, soll rein analogisch zu denken sein. Was den Schriften des Eusebius die allgemeinste Anerkennung verschaffte, das war die Naturwahrheit seiner bei allem Kunstgemäßen und Eleganten einfachen Darstellung. So dürftig ihre noch erhaltenen Bruchstücke sind, doch bewährt sich selbst an ihnen der feurige Gang seiner Rede, die kurzen Sätze und spannenden Fragen, das Malerische der gebrauchten Bilder, das Schlagende der durch dialektische Wendungen oft überraschenden Beweise. **(Semisch †) G. Krüger.**

Eusebius, Bischof von Laodicea (Syrien) gest. vor 268. — Euseb. HE VII 11. 32; chron. s. Harnack, Die Chronologie der altchristl. Litt. I, 34 vgl. 37. 41. 62. 63 f. 215 f.

Eusebius, von Alexandrien ausgegangen, hatte sich dort während der Schrecken der valerianischen Verfolgung (s. 257) in seiner Stellung als Diakon unter Bischof Dionysius unter den Vorkämpfern für die „Gottesverehrung" — *ἐπέραστόν τι θεοσεβείας χρῆμα τῶν καθ' ἡμᾶς* nennt ihn Eusebius — hervorgethan, insbesondere durch Fürsorge für die gefangenen Bekenner und Beerdigung der Märtyrer, also in Ausübung eines spezifischen Programms der altchristlichen Liebesthätigkeit. Wenige Jahre später erlangte er während der Belagerung von Bruchium (Alexandrien) vom römischen Heerführer durch den Ruhm seines Namens im Einvernehmen mit Anatolius (s. d. A. Bd I S. 495 f.), der unter den Belagerten war, die Erlaubnis des freien Abzuges der Wehrlosen, die er dann „wie ein Vater und Arzt" pflegte. Kurze Zeit darauf (263?) kamen beide nach Syrien in Anlaß der Streitsache gegen Paul von Samosata, Bischof von Antiochien. E. wurde Bischof von Laodicea und Nachfolger des Sokrates. Dessen Vorgänger waren Thelymidres und Heliodor. Ehe die letzte Synode in jener Sache stattgefunden (268? s. Harnack), muß er bereits gestorben sein, — wenn man nicht der Chronik Glauben schenken will, wonach er noch um 274 (Euseb.; 273 Hieron.) als kirchlicher Lehrer geblüht hätte, und Ana-

Digitized by Google

tolius erst 279 (Hieron. 278) sein Nachfolger geworden wäre. Ein Widerspruch mit HE 32, 21 liegt hier allerdings vor; da der Name des E. im Schreiben der letzten Synode fehlt, ist die Angabe HE vorzuziehen. Die nächsten Nachfolger des Anatolius in Laodicea waren Stephanus und Theodot. **Edgar Hennecke.**

Eusebius von Nikomedien und Konstantinopel, † wohl 341. Vgl. den A. Arianismus Bd II, 12, 7 — 26, 28, doch bitte ich hier ein Versehen berichtigen zu dürfen, das mir Bd II, 25, 19 — ich weiß nicht, wie — passiert ist: die alexandrinische Synode von 338 oder Anfang 339 weiß bereits von der Übersiedlung Eusebs nach Konstantinopel; die von mir angeführte Stelle ihres Synodalschreibens (Athan. apol. c. Arian. 6 MSG 25 p. 260 B) beweist das Gegenteil von dem, wofür ich sie angeführt habe. Schon 338 wird Eusebius an Stelle des Paulus Bischof der Hauptstadt geworden sein. Der Angabe der ep. Sardic. Orient. (Hilar. fragm. 3, 13 MSL 10, 667 A) kann man dann nur durch unsichere Vermutungen, die hier keinen Platz finden können, einen Sinn abgewinnen. — Mit der Möglichkeit, Eusebs Übersiedlung nach Konstantinopel in die zweite Hälfte des Jahres 339 zu setzen, fällt auch das Bd II, 25, 41 aus can. Antioch. 21 (Mansi II, 1317) abgeleitete Argument dafür, daß die 25 Canones, die der Kirchweihsynode in Antiochien (341) zugeschrieben werden, der älteren antiochenischen Synode angehören könnten, die Athanasius absetzte (Bd II, 24, 3). Denn schon zur Zeit dieser Synode (Januar oder Februar 339) war Eusebs Bischof der Hauptstadt, ja seine Translation war damals jüngern Datums, als 341. Daß can. 21 wirklich der Synode von 341 gehört, folgt freilich daraus noch nicht, daß das angeführte Argument fällt (vgl. Tillemont VI, 753 ff.). **Loofs.**

Eusebius, Bischof von Rom, 310. — AS Sept. VII p. 265—271; MG IX 1, 1892, p. 70. 76; Ihm, Damasi epigrammata Nr. 18 p. 25 f. (und die Litt.); Liber pontificalis ed. Duchesne I, 167; Jaffé p. 26 f.; Lightfoot, The apostolic Fathers I, 1, 1890, p. 297. 298 f.; Mommsen im NA Bd 21, 1896, S. 344 Nr. 32. 350 ff.

Infolge innerkirchlicher Unruhen, die zu Gewaltthätigkeiten ausarteten, wurde E. nach viermonatlicher Regierung (18. April bis 17. August) vom Tyrannen Maxentius, der seit 20. April 308 in Rom allein herrschte und sich anfangs gegen die Christen freundlich benahm, zusammen mit seinem Gegner (Bischof?) Heraklius unverzüglich verbannt. Es handelte sich, wie bei dem Vorgänger Marcellus, der das gleiche Schicksal erfahren, wieder um das Verfahren gegen die lapsi. E. vertrat den milderen Standpunkt. Er ist dann im Exil auf Sizilien gestorben und am 26. Sept. im Cömeterium des Kallist bei Rom beigesetzt. Das Jahr der Beisetzung ist unbestimmbar, seine Bischofszeit wird in das Jahr 310 fallen (309 ist ausgeschlossen wegen der Kürze der Zeit seit dem Antritt des Maxentius, da inzwischen Marcellus über 1½ Jahre regiert haben muß und andererseits Miltiades vom 2. Juli 311 an den bischöflichen Stuhl einnahm). Der Ehrentitel „Märtyrer", welchen Damasus auf dem am Orte der Depositio seinem Vorgänger E. errichteten Epitaph von acht Hexametern mit Anklängen an die vergilische Poesie bietet, woraus wir die obigen Nachrichten haben, ist nicht streng zu nehmen. **Edgar Hennecke.**

Eusebius von Samosata, gest. 22. Juni 380. — Vgl. die vor dem A. Arianismus (Bd II, 6) und die vor dem A. Basilius (Bd II, 436) genannte Litteratur, vornehmlich: Tillemont, Mémoires VIII. édition de Venise 1732 p. 319—336 und 759 f.; Garnier, vita Basilii (opp. Bas. ed. Ben. III. 1730 = MSG 29 p. V—CLXXVII); R. Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques VI, Paris 1737 p. 433—40; M. Lequien, Oriens christianus II, Paris 1740 p. 933 sq. — Außerdem AS Juni Bd IV p. 235—242; J. Martinov S. J. († 1894), Annus ecclesiasticus graeco-slavicus, Brüssel 1864 (aus AS Oktober Bd XI, 1864, S. 1—328); B. Ernst, Basilius des Großen Verkehr mit den Occidentalen (ZfKG XVI, 1896, S. 626—664); F. Loofs, Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe, Halle 1898.

Die Quellen sind neben einer Synodal-Unterschrift bei Sokrates h. e. 3, 25, 18 (= Mansi III, 372 B; vgl. Sozom. 6, 4, 6) und einer andern von L. Holstein (Holstenius) in seiner Collectio veterum Romanae ecclesiae monumentorum, Rom 1662 I, 176 publizierten (= Mansi III, 511 B) lediglich die Briefe des Basilius und Gregors v. Nazianz — vornehmlich die 22 bezw. 20 (vgl. MSG 32 ep. 166 u. 167 mit MSG 37 ep. 65 u. 66) von Basilius (vgl. MSG 32, 1410) und die 5 (vgl. MSG 38, 1203) von Gregor v. Nazianz an Eusebius gerichteten — und Theodoret (h. e. II, 31, 5; 32, 1—5; IV, 13—15; V, 4).

Eusebius, Bischof von Samosata, hat nach Theodoret (2, 31, 5 und 32, 1) an den synodalen Beratungen teilgenommen, die nach dem Siege der Homöer im Winter 360

Digitized by Google

auf 361 in Antiochia stattfanden (Bd II, 37, 55); urkundlich erscheint er zuerst unter denjenigen homöischen und homoiusianischen Bischöfen, die 363 auf einer von Meletius von Antiochien geleiteten Synode das ὁμοούσιος acceptierten (Mansi III, 372 B; vgl. Bd I, 126, 48). Noch kein Jahrzehnt später (372) nennt ihn Basilius einen Greis. Die größte Zeit seines Lebens also ist uns gänzlich unbekannt. Mithin auch seine anfängliche dogmatische Stellung. Wahrscheinlich hat er dem rechten Flügel der orientalischen Oppositionspartei angehört (Bd II, 32, 45 und 42, 25). Denn, was wir von ihm wissen, läßt ihn als einen Gesinnungsgenossen des Meletius (vgl. d. A. Meletius von Antiochien und auch Pseudo-Athanasius *ἔλεγχος τῆς ὑποκρίσεως τῶν περὶ Μελέτιον καὶ Εὐσέβιον τὸν Σαμοσατέα* MSG 28, 85) erscheinen. Seit seinem Anschluß an das Nicänum im J. 363 ist er, wie dieser, ein Vertreter der jungnicänischen Orthodoxie (Bd II, 41, 29 ff). Und zwar neben Basilius, Gregor v. Nazianz und Gregor v. Nyssa einer der hervorragendsten. Als solchen lehrt der Briefwechsel des Basilius ihn uns kennen. Schon zu dem Presbyter Basilius hat Eusebius Beziehungen gehabt; er hat im Verein mit dem älteren Gregor v. Nazianz im Herbst 370 die Erhebung des Basilius auf den Stuhl von Cäsarea durch sein persönliches Kommen nach Cäsarea gefördert (vgl. ep. Greg. Naz. senioris in Basil. epp. Nr. 47 MSG 32, 381 = Greg. Naz. epp. Nr. 42 MSG 37, 88; ep. Greg. 44 MSG 37, 92; epp. Basil. Nr. 48 p. 384 sq., anfangs 371. — Ernsts Argumente [S. 659] treffen nicht zu, vgl. Tillemont IX, 130, Loofs S. 51 Anm. 2); und bis zu seiner Verbannung im Sommer 374 (Loofs S. 46 Anm. 5) ist er dem Bischof Basilius bei seinen Bemühungen um orthodoxe Besetzung erledigter Bischofssitze (vgl. z. B. ep. 98 p. 496; ep. 138 p. 581 A; dazu Theodoret 4, 13, 4 und 5, 4, 5—7), bei seinen Kämpfen und namentlich bei seinen kirchenpolitischen Verhandlungen mit dem Occident (vgl. z. B. ep. 120 p. 537 C) ein treu beratender Freund gewesen, mit dem Basilius trotz der Entfernung zwischen Cäsarea und Samosata mehrmals mündlichen und gewiß häufiger, als die erhaltenen Briefe erkennen lassen, schriftlichen Verkehr gepflogen hat. Basilius hat seine Verehrung ihm oft ausgesprochen (vgl. z. B. ep. 136 p. 576 BC), und Gregor v. Nazianz, der übrigens, soweit wir sehen können, nur gelegentlich der Wahl des Basilius (ep. 42 und 44) und während der Verbannung Eusebs (ep. 64. 65. 66) mit ihm in Korrespondenz stand, hat in ep. 44 (p. 92 BC) zu seinem Lobe alle Register seiner Rhetorik gezogen. Worauf dies Ansehen, das Eusebius genoß, beruhte, ist uns nicht recht deutlich. Geschichtsstellert hat Eusebius v. Samosata, soviel wir wissen, nicht; von seinen Briefen (vgl. auch ep. Bas. 136 p. 576 B und Theodoret 4, 15, 11) ist nichts erhalten. Basilius scheint in ihm die in manchen [uns unbekannten] Nöten erstarkte (ep. 145 p. 595 BC), rührige, kluge und erfahrene Persönlichkeit (ep. 136 p. 576 BC und 168 p. 641 A) geschätzt zu haben. — Im Sommer 374 (Garnier, vita MSG 29, CXX) traf den Eusebius die Verbannung: durch Kappadozien (vgl. Greg. Naz. ep. 64 p. 125 C) wurde er nach Thrazien (Bas. ep. 81 p. 657 C und 236 p. 885 B) transportiert. Dort lebte er noch während des Gotenkrieges (Bas. ep. 268 p. 997; Theodor. 4, 15, 11); erst Valens' Tod (vgl. Tillemont VIII, 334 und VI, 610) wird ihm die Rückkehr ermöglicht haben. Wir finden ihn dann noch auf der Synode, die neun Monat nach dem Tode des Basilius (Greg. Nyss. vita Macr. MSG 46, 273 D), im September 379, tagte (Mansi III, 511 B); im Mai 381, auf der Synode in Konstantinopel, erscheint schon sein Neffe Antiochus (Theod. 4, 15, 8 f.) als Bischof von Samosata (Mansi III, 569 B). Den Tod fand er nach Theodoret (5, 4, 8) in Doliche in Syrien, als er zur Weihe des Bischofs Maris (381 in Konstantinopel, Mansi III, 569 B) dorthin gekommen war, durch den Steinwurf eines arianischen Weibes; er wird daher als Märtyrer verehrt. Diese Verehrung des Eusebius, die offenbar eine Ursache, nicht die Folge des ausführlichen Berichtes Theodorets ist, läßt die Nachricht über seinen Tod — vielleicht abgesehen von dem „Arianismus" der Mörderin oder Totschlägerin — als zuverlässig erscheinen und ermöglicht außerdem, da sein Andenken am 22. Juni gefeiert wird (AS Juni IV, 236 Okt. XI, 157), seinen Tod mit Wahrscheinlichkeit auf den 22. Juni 380 zu datieren. — Übrigens trägt Theodorets Bericht über Eusebius schon deutlich Legendenfarbe. Daß Eusebius 361 die Bestallungsurkunde des Meletius in Verwahrung gehabt und trotz drohender Forderungen des Konstantius nicht herausgegeben habe (2, 32), illustriert seine enge Zugehörigkeit zu Meletius (vgl. Loofs S. 66 Anm. 1); ob die Nachricht aber noch mehr Wahrheit hat, ist fraglich. Daß er in Soldatenkleidung Syrien, Phönizien und Palästina durchwandert habe, um orthodoxe Geistliche einzusetzen (4, 13, 4), ist vielleicht nur die Legendenform eines Berichts über den Eifer, den E. thatsächlich für Einsetzung orthodoxer Kleriker bethätigt hat. Die Erzählung über den Antritt

Digitized by Google

seiner Exilsreise nach Thrazien (4, 14) ist offenbar erbaulich zugestutzt; ebenso vielleicht der Bericht über sein Sterben (5, 4). Der Ruhm aber bleibt dem Eusebius von Samosata: er ist einer der wenigen Bischöfe des 4. Jahrhunderts, von denen wir nur Gutes wissen.
Loofs.

Eusebius von Thessalonich, um 600. — Photius (Cod. 162) hat einen Brief und eine Schrift in 10 Büchern, beide gegen einen aphthartodoketischen Mönch Andreas gerichtet, gelesen, deren reine und einfache Sprache er rühmt und als deren Verfasser er einen orthodoxen Bischof Eusebius bezeichnet. Daß unter diesem Eusebius, Bischof von Thessalonich um 600, zu verstehen sei, ergiebt sich aus Gregors d. Gr. Brief an diesen (Buch 11, 55 [74]), in welchem von Fälschungen, die sich ein Mönch Andreas erlaubt hatte, die Rede ist. Auch die Briefe 8, 10 (5); 9, 156 (68) und 9, 196 (10, 42) sind an Eusebius gerichtet.
G. Krüger.

Eusebius von Vercelli, gest. 370. F. Bon[h]omus (ep. Vercell. gest. 1587, Ughelli Italia sacra IV, 812 Nr. 92), Antiquorum patrum sermones et epistolae de S. Eusebio, Mailand 1581 (mir nicht zugänglich); Baronius, Annales III u. IV; Steph. Ferrerius (ep. Vercell. gest. 1611; vgl. Ughelli IV, 814 Nr. 96), S. Eusebii Vercellensis episcopi et martyris ejusque successorum vita et res gestae, Turin 1609; F. Ughelii, Italia sacra ed. sec. tom. IV, Venedig 1719; Tillemont, Mémoires VII, éd. de Venise 1732 (S. 529—563 u. 771—780), die sorgfältigste der ältern Arbeiten (weitere derselben bei Chevalier, Répertoire des sources historiques s. v. p. 691); G. Krüger, Lucifer von Calaris, Leipzig 1886.

Quellen: Die von Baronius benutzte und [die] von Ughelli IV, 749—761 gedruckte zwar vormittelalterliche, aber bereits auf Studien ruhende vita und die sermones am Eusebius-Tage unter den unechten Werken des Ambrosius (ed. Ben. IV, 577 ff. s. LVI u LVII) und unter den Werken des Maximus von Turin (hom. 77 u. 58 MSL 57, 413 ff.; sermo 83 ib 697 ff. und die sermones dubii 20—23 ib. 885 ff. vgl. Muratori Anecdota ex Ambros. biblioth. IV, Paßau 1713 S 77—96), sowie [nach Tillemont VII. 772] die vier mit den unechten Maximus-Sermonen wohl z. T. identischen, von Ferreri publizierten Sermone sind wertlos; die Grabschriften bei Ughelli 749 und 761 (vgl. Corpus inscr. lat V, 2 p. 742 f. Nr. 6722 u. 6723) sind älter, wenn auch schwerlich dem Tode des Eusebius und seines zweiten Nachfolgers gleichzeitig, aber sie lehren wenig. — Was wir wissen, entstammt den drei erhaltenen Briefen Eusebs, von denen zwei (ad Constantium u. ad presbyteros et plebem Italiae mit dem eingefügten libellus facti ad Patrophilum, MSL XII, 947—954) in den acta Eusebii (vgl. vita, Ughelli IV, 754 u. 757; Baronius ad a. 355, 6 u. 356, 92), einer (ad Gregorium Spanensem ep.) durch Hilarius (fragm 11, 5 MSL X, 713 f.) aufbewahrt ist, den Briefen des Liberius an Eusebius (Jaffé² Nr. 211, 213, 215, 216), einem Schreiben der Mailänder Synode an ihn (Mansi III, 236 f.), dem tomus ad Antiochenos der alexandrinischen Synode von 362 (MSG 26, 795 ff. = Mansi III, 346 ff.), einem Briefe des Auxentius (bei Hilarius, c. Aux. MSL X, 617 f.), dem catalogus des Hieronymus (cap. XCVI), gelegentlichen Notizen bei Athanasius (Apol. ad Const. 27 MSG 26, 629; hist. Ar. ad mon. 33 ib. 732), Hilarius (ad Const. 1, 8 MSL X, 562 u. contra Const. 2 ib. 578), Ambrosius (ep. 63 ed. Ben. III, 1109 ff.), und Epiphanius (haer. 30, 5), endlich den Berichten des [Sulpicius Severus, chron. 2, 39, 4]. Theodoret (h. e. 3, 4, 2)]. Rufin (h. e. 1, 20. 27—30), Sokrates (h. e. 2, 36, 3; 3, 5. 6, 1. 7, 1. 9) und Sozomenos (h. e. 3, 15, 6; 4, 9, 3. 4; 5, 12, 1. 2; 5, 13).

Eusebius, Bischof von Vercelli, einer der entschiedensten Gegner der Arianer in der Zeit des Konstantius, war ein Sardinier von Geburt (Hier. cat. 96). Was die vita über seinen Vater, seine Mutter Restituta, seine Taufe durch Bischof Eusebius von Rom, seine Presbyterweihe durch Marcus von Rom, seine Bischofsweihe durch Julius erzählt (Ughelli IV, 749 ff.) ist teils sicher falsch, teils unzuverlässig. Wir wissen nur, daß Eusebius Lektor in Rom war und aus dieser Stellung (Hieronym. cat. 96) als Bischof der ihm gänzlich fremden Stadt (Ambros. ep. 63, 2 ed. Ben. III, 1110) ordiniert wurde. Das Jahr dieser Ordination läßt sich nicht angeben; daß es geraume Zeit vor 354 war, macht das Ansehen wahrscheinlich, daß E. 354 genoß. Kirchliche Organisation war damals in Norditalien erst im Werden (vgl. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I, 33 ff.): Eusebius war der erste Bischof von Vercelli (epitaph. Honorati, Ughelli IV, 761 = Corp. inscr. lat. V Nr. 6722), und nicht nur Vercelli, sondern auch Novara, Ivrea und Tortona scheinen damals, selbst noch ohne Bischof, zu seiner Diözese gehört zu haben (vgl. die Adresse der ep. ad. presbyt. MSL XII, 947 f. und Tillemont VII, 772 ff.). Aus seiner Amtsführung vor 354 weiß man nichts, wenn man nicht aus der Notiz des Ambrosius, daß Eusebius seinen im Exil bewiesenen Leidensmut im Kloster sich anerzogen habe (ep. 63, 71 p. 1130 C), mit Tillemont (VII, 532) folgern will, daß die Einrichtung eines Klosters in Vercelli, in dem Eusebius mit seinen Klerikern zusammen wohnte (Ambros.

Digitized by Google

ep. 63, 66 ff. p. 1128), der Zeit vor 354 angehört. Und dieser Schluß steht doch auf schwachen Füßen. Das aber bleibt, selbst wenn jene an die vita canonica der spätern Zeit erinnernde Einrichtung erst aus der Zeit nach dem Exil stammt, bestehen, was Ambrosius sagt: in Vercellensi ecclesia . . . duo pariter exigi videntur ab episcopo, monasterii continentia et disciplina ecclesiae. haec enim primus in occidentibus partibus diversa inter se Eusebius . . . conjunxit, ut et in civitate positus instituta monachorum teneret — die monachi flohen sonst die Städte — et ecclesiam regeret jejunii sobrietate ep. 63, 66). Wirklich erkennbar wird uns Eusebs Leben erst nach der Synode von Arles (353; vgl. Bd II, 30, 40 ff.). Liberius von Rom wünschte nach dem schmählichen Nachgeben seiner Legaten auf dieser Synode lebhaft eine neue synodale Verhandlung: Lucifer von Calaris führte die Gesandtschaft, welche dem Kaiser eine entsprechende Bitte vortragen sollte. Liberius (Jaffé² Nr. 211 u. 213; Ende 353 oder Anfang 354) ersuchte den Eusebius, sich dieser Gesandtschaft anzuschließen, und Eusebius entzog sich dieser Bitte nicht (Lib. ep. Jaffé² Nr. 215): doch wissen wir m. W. über die Ausführung der Gesandtschaftsreise und ihren Erfolg nichts; denn auch Jaffé Nr. 215 ist vor der Reise zum Kaiser geschrieben. Thatsache ist, daß eine neue Synode zusammentrat: in Mailand, wohl im Frühjahr 355 (vgl. Bd II, 30, 50). Weshalb Eusebius zunächst der Synode fern blieb (Bd II, 30, 54), wissen wir nicht. Excitiert, versprach er dem Kaiser sein Kommen (ep. ad Const. MSL XII, 947), kam auch, wurde dann aber zehn Tage lang zu den Verhandlungen in der Kirche nicht zugelassen (Hilar. ad Const. 1, 8 MSL X, 562). Als dies dann geschah — Eusebius erschien in Begleitung der römischen Legaten, des Bischofs Lucifer und zweier römischen Kleriker, — war man nach Hilarius (a. a. O.) auf der Gegenseite über das, was bei den „Beratungen" herauskommen sollte, schon klar. Bischof Valens von Mursa griff daher mit Gewalt ein, als Eusebius, aufgefordert, in die Verurteilung des Athanasius einzustimmen, zunächst eine Verhandlung über den Glauben wünschte und erklärte, er werde alles thun, was man fordere, wenn man zunächst das Nicänum unterschreibe, das er vorlegte: Valens riß dem Dionysius von Mailand, der das vorgelegte Exemplar des Nicänum zu unterschreiben sich anschickte, Griffel und Papier aus der Hand, und als das Ruchbarwerden dieser Scene das Volk zu erregen begann, und in der Kirche eine Debatte über den Glauben sich erhob, zog er mit seinen Gesinnungsgenossen ab in den Palast (Hilar. a. a. O.). Alle weiteren Nachrichten über E.s Handeln in Mailand sind Sage, z. T. ergötzliche Sage (vgl. was der sermo pseudo-Ambros. 5 ed. Ben. IV, 578 über die Tilgung der häretischen Unterschrift des Dionysius von Mailand durch Eusebius erzählt, der zu diesem Zweck haereticis haereticum se esse mentitus est). Das Resultat der Synode für Eusb war, daß er verbannt wurde (Athan. an den oben angeführten Stellen u. a.), und zwar zunächst nach Skythopolis in Palästina (Hieron. cat. 96). Anfänglich hat er dort als Gast des orthodox gesinnten Grafen Josef, in dessen Hause Epiphanius ihn traf (haer. 30, 5), ein leichtes Exil gehabt. Später isolierte man ihn von seinen Klerikern: Eusebius protestiert dagegen in einem Briefe an den arianisch gesinnten Bischof Patrophilus von Skythopolis, den er dem Briefe an seine Diözesanen einfügte (MSL XII, 950 ff.). Noch später ist er nach Kappodozien transportiert und von dort an einen dritten Exilsort in Alexandrias Nähe (Rufin h. e. 1, 27; Soer. 3, 5, 2 u. Soz. 5, 12, 1: in die obere Thebais), von wo er „tertio laborans exilio" den kurzen Brief an den spanischen Bischof Gregor [von Eliberis oder Elvira, einem zerstörten Bischofssitz unweit Granadas, vgl. Krüger 76 ff.; Kattenbusch Apostolikum I, 206] schrieb (Hilar. fragm. 11, 5). Bei Julians Regierungsantritt befreit, nahm E. teil an der alexandrinischen Synode von 362 (tom. ad Antioch. MSG 26, 808C, Soer. 3, 7; Soz. 5, 12) und ging dann als Gesandter der Synode nach Antiochien, vermochte aber dort das Schisma nicht zu bannen, weil Lucifer von Calaris inzwischen den Paulinus schon geweiht hatte (Soer. 3, 9; Soz. 5, 13; vgl. Hieron. chron. ad ann. Abr. 2378 u. den A. Meletius). In Begleitung des Antiocheners Evagrius (Bas. Caes. ep. 138, 2), des späteren Freundes des Hieronymus und Bischofs von Antiochien, reiste er dann, noch auf der Reise in Kleinasien sich um die Sammlung der Orthodoxen bemühend (Soer. 3, 9, 9 f.; Soz. 5, 13, 6 f.), zurück nach Italien. Im Verein mit Hilarius von Poitiers hat er hier den wenigen Arianern, die es im Occident gab, mit Entschiedenheit entgegengewirkt: Auxentius, der arianische Bischof von Mailand (vgl. Bd II, 31, 6), verklagte beide zehn Jahre nach der Mailänder Synode bei Valentinian und Valens als seine Gegner, die sich bemühten ubique schismata facere (ep. Aux. bei Hil. c. Aux. MSL X, 617 f.). Sonst weiß man nur Unsicheres aus E.s letzten Jahren (vgl. Tillemont VII, 559). Er starb am 1. August (vgl. die ser-

Digitized by Google

mones in die S. Eusebii) 370 (Hieron. chron. ad ann. Abr. 2386). Die Legende, die ihn von Arianern gesteinigt werden läßt (Ughelli IV, 760), ist, obgleich auch sein Epitaph (vgl. oben bei der Litteratur) ihn martyr nennt, unglaubwürdig (Tillemont VII, 777; vgl. übrigens oben S. 621, 45 ff.); ja Ambrosius ep. 63, 70 (p. 1130) schließt die Richtigkeit dieser Nachricht geradezu aus. Hieronymus (cat. 96) kennt eine von Eusebius herrührende Übersetzung des Psalmenkommentars des Eusebius von Cäsarea — Eusebius verstand also Griechisch; vgl. Gallandi bei MSL XII, 970 gegen Tillemont VII, 530 —; sie ist verloren. Die von Migne (MSL XII, 959—968) unter seinem Namen gedruckte confessio S. Trinitatis ist anderer Herkunft (vgl. Hahn, Bibliothek der Symb. 3. Aufl. § 182). Über den angeblich von seiner Hand geschriebenen cod. Vercell. vgl. Bd III, 31, 30 ff.; über die von Krüger (S. 118 ff.) dem Eusebius zugeschriebene Taufrede Hahn, Bibliothek der Symbole 3. Aufl. S. 56 Anm. 98. **Loofs.**

Eustachius, d. heil., — AS 20. Sept., t. VI, p. 106; Niceph. Callisti h. e. III, 29; Baronius, Ann. eccl. ad an. 103: Tillemont, Mém. II, 226. 585; Combefis, Illustrium Christi martyrum lecti triumphi, Paris 1660; Ferd. Gregorovius, Gesch. Roms im MA. III, 578—583; Stadler, Heiligenlexikon II, 128 f.; Armellini, Le chiese di Roma, Rom 1887, p. 234—236.

Nach einer erst spät bezeugten Legende erlitt unter Kaiser Hadrian (angeblich 118) eine römische Familie den Märtyrertod bestehend aus dem christlichen Offizier Eustachius oder Eustathius (vor seiner Taufe: Placidus), seiner Gemahlin Theopista (vor der Taufe: Trajana) und seinen Söhnen Agapius und Theopistus. Den Anlaß zum Empfang der Taufe sollte Eustachius, damals noch Placidus, durch eine bei der Hirschjagd im Walde geschaute Christusvision: eine zwischen dem Geweih des verfolgten Hirsches erscheinende glänzende Kreuzesgestalt, die ihm zurief: „Warum jagst du auf mich" ꝛc., erhalten haben. Der Tod der frommen Familie soll, nachdem man sie vergebens im Amphitheater den Löwen vorgeworfen, durch Verbrennung in einem glühend gemachten Ofen in Gestalt eines Stiers erfolgt sein. — Den etwaigen geschichtlichen Gehalt der Legenden bestimmt zu ermitteln, ist unmöglich. Mit Recht haben Tillemont u. a. den Versuch des Baronius (l. c.), den *Πλάκιδος*, dessen Josephus einigemal (B. J. III, 4 u. IV, 1, 8; auch Vit. 43 und 75) als eines röm. Unterbefehlshabers unter Vespasian und Titus gedenkt, mit dem angeblichen Märtyrer Placidus-Eustachius zu identifizieren, als chronologisch unvollziehbar abgelehnt. Übrigens feiert auch die griech. Kirche das Gedächtnis eines samt seiner Gemahlin Theopista ꝛc. gemarterten Eustachius, jedoch nicht wie das Abendland seit dem frühen MA. am 20. September, sondern am 20. November. — Eine Basilica S. Eustachii besaß die Stadt Rom schon seit dem 8. Jahrhundert, ja wie es scheint schon seit Gregors d. Gr. Zeit. Im Mittelalter wurde diese Kirche (ital. S. Eustachio *in platana*) zum Centrum eines Viertels, gab der Region San Eustachio sowie einem gleichnamigen Adelsgeschlechte (dem der früheren Grafen von Tusculum) ihre Namen, und bildete den Ausgangspunkt, von wo Eustachiusreliquien auch anderwärtshin — so unter Philipp August von Frankreich (c. 1190) nach St. Denis und nach Paris — sich verbreiteten. Auch Spanien, wo Madrid sich dem Patronat des Heiligen unterstellte, erscheint an diesem Eustachiuskult beteiligt. Noch dermalen zählt Eustachius zu den sogen. 14 Nothelfern (s. d.) und gilt insbesondere als Schutzpatron gut katholischer Jäger. **Zöckler.**

Eustasius, zweiter Abt von Luxeuil, gest. 629. — Hauptquellen: Vita s. Eustasii von Jonas (Mabillon ASB II, 108—114 und AS Mart. III, 787 ff.), aus welcher die Vitae s. Salabergae (Ende 7. Jahrh.) und s. Agili (8.–9. Jahrh.) geschöpft haben; s. Mabillon a. a. O. S. 405 ff. u. 302 ff. — Büdinger: Zur Kritik der altbaier. Gesch. in WSB XXIII, S. 372–383; Riezler, Geschichte Bayerns I, 77; Hauck, KG Deutschl. I³, 274 ff. Vgl. den A. Columba d. J. und die dort angeführte Litt. (Bd IV, 241).

Als Columba d. J. auf Befehl König Theuderichs II. von Luxeuil gewaltsam fortgeführt ward, blieb es den nichtkeltischen Gliedern seiner Jüngerschaft freigestellt, dort zurückzubleiben. Doch hatten auch die Zurückbleibenden unter der Feindseligkeit des Königs zu leiden. Sie flohen deshalb auf das benachbarte austrasische Gebiet, und eine Weile scheint die Stiftung Columbas verlassen geblieben zu sein (vita Walarici 9, Mabill. S. 14), bis durch den Untergang Theuderichs und Burgunds Vereinigung mit dem Reiche Clothars II. (613) die Gefahr behoben und die Wiederherstellung des Klosters ermöglicht wurde. Letztere war nach der genannten Quelle hauptsächlich das Werk des E.

Aus edlem Geschlecht (v. Walar. 13), dem Bischof Mietius von Langres als Neffe verwandt (v. Columb. 38), hatte E. nicht nur wie viele andere fränkisch-burgundische

Digitized by Google

Jünglinge Aufnahme in Luxeuil, sondern auch eine vertrautere Stellung bei Columba selbst gefunden (discipulus et minister, v. Col. l. c.). Durfte er ihn bei der gewaltsamen Entfernung aus Luxeuil auch nicht begleiten, so traf er doch später wieder mit ihm zusammen und nahm an seiner Missionsarbeit unter den Alemannen am Bodensee teil. Möglich, daß ihn Columba, der den baldigen Sturz Theuderichs voraussah, vor seiner Reise nach dem Süden dazu bestimmte, der neugesammelten Gemeinschaft zu Luxeuil vorzustehen, während der früher hierzu ausersehene Attala ihm nach Italien folgte. Jedenfalls hat E. seit dem Jahre 614 die Würde des Abtes von Luxeuil — und zwar unter Anerkennung König Clothars II., der ihn in diesem Jahre noch mit einer Botschaft an Columba zu Bobbio betraute — bekleidet. Denn nachdem der Regierungsantritt von Eustasius' Nachfolger Waldebert für die Zeit zwischen den 3. Mai und 15. November 629 berechnet worden ist, führt die Angabe im Leben d. hl. Salaberga (cap. 7, S. 407), daß E. fast 15 Jahre lang Abt von Luxeuil gewesen, auf jenes Jahr zurück (Hauck S. 277 Anm. 2).

E. macht nach der Darstellung des persönlich mit ihm bekannten Biographen den Eindruck eines lehrhaften, redebegabten und thätigen Mannes, der sein Amt durchaus im Sinn seines Vorgängers auffaßte. Eine Reihe von Bischöfen und Äbten, die in einflußreichen Stellungen thätig waren, verdanken ihm ihre geistliche Ausbildung: Donat von Besançon, Aichar von Tournai, Chagnoald von Laon, Ragnachar von Basel, Amatus, Abt von Remiremont, Waldebert, 3. Abt von Luxeuil, Agilus von Resbais, die Äbtissin Burgundofara von Faremoutier, wie denn auch die durch ihn geheilte hl. Salaberga von ihm die erste Anregung zum geistlichen Leben empfing. Mit Eifer pflegte er die von Columba für Mönche und Laien getroffenen poenitentialen Einrichtungen (vita 5), das columbanische Bußbuch wird unter ihm wohl die letzte Ausgestaltung empfangen haben. Daß E. auch im übrigen an den von Irland her eingeführten Einrichtungen festhielt wie z. B. an der irischen Form der Messe, der Tonsur, der täglichen Disziplin, geht aus den wider ihn erhobenen Anklagen hervor. Agrestius nämlich, ein Zögling des E. zu Luxeuil, der früher Notar König Theuderichs gewesen und dem Bischof Abellenus von Genf nahe verwandt war, hatte sich nach einem fruchtlosen Versuch missionierender Thätigkeit unter den Baiern nach Aquileja gewandt, war dort zum Anhänger der durch den Dreikapitelstreit hervorgerufenen schismatischen Partei geworden und bemühte sich nun, in Bobbio wie in Luxeuil die Ansichten derselben zur Geltung zu bringen. Um sich dann für die schließliche Ausweisung aus Luxeuil zu rächen, begann er in der Nachbarschaft gegen die columbanischen Überlieferungen zu agitieren und zwar mit solchem Erfolg, daß König Clotbar zur Beseitigung des entstandenen Ärgernisses eine Synode in Macon anzuberaumen für nötig erachtete. E. rechtfertigt hier die Observanzen von Luxeuil; hingerissen aber von dem Unwillen über den von Agrestius gegen Columba erhobenen Vorwurf der Häresie ladet er ihn feierlich vor den Richterstuhl Gottes, vor dem er binnen Jahresfrist Columba gegenüberstehen werde. Obwohl nun Agrestius um Frieden bittet und die Bruderhand gereicht erhält, hört er doch nicht auf Unzufriedenheit zu stiften, bis nach 11 Monaten seinem Leben durch Mörderhand ein Ziel gesetzt wird. Unter den auf der Synode zu Macon gegen E. erhobenen Anklagen findet sich die der abweichenden Ansetzung des Osterfestes nicht. Agrestius, dem die Stellung der gallischen Bischöfe in dieser Frage nicht unbekannt sein konnte, würde sich dieses Hauptmoment nicht haben entgehen lassen, und Jonas hätte denn doch kaum umhin gekonnt, dies zu erwähnen. Man darf deshalb wohl annehmen, daß E. bereits vor der Synode zu Macon die irische Osterberechnung aufgegeben hatte. Hinsichtlich der Einführung der Benediktinerregel in den columbanischen Klöstern vgl. den A. Benedikt von Nursia II, 583.

Dem Beispiel und der ausdrücklichen Aufforderung Columbas folgend hat auch E. in der Zeit seiner Amtsführung der Bekehrung von häretischen oder heidnischen Völkerschaften sich gewidmet. Es wird von einem Aufenthalt desselben unter den zu beiden Seiten des mittleren Doubs wohnenden Wariskern berichtet, die durch ihn aus Anhängern des Bonosus und Photinus zu katholischen Christen umgewandelt seien (über die bis ins 7. Jahrhundert im südlichen Gallien begegnenden Bonosianer vgl. Loofs in Bd III, 316 f. und Poenitentiale Columbani B, cap. 25 in ZKG XIV, 446). Ob nun die Verbindung der Wariskер mit ihren Stammesgenossen im Baierlande oder eine früher erhaltene Weisung Columbas, der selbst bis in die Nähe der Baiern gekommen war, ihn dazu veranlaßte — die zweite Missionsfahrt unternahm E. in Begleitung des Agilus zu den Baiern. Die Vita Salabergae bezeichnet dieselben ebenfalls als Bonosianer, doch ergiebt die hinzugefügte Charakterisierung, daß wir an arianische Christen zu denken haben. Der

Digitized by Google

Erfolg der Arbeit war freilich nur von geringer Bedeutung (Riezler in FdG 16, 417). Auf dem Rückweg nach Luxeuil kehrte E. im Hause des Gundoin, Vaters der Salaberga ein, der dem Könige Clothar II. nahe stand. Welches Ansehens sich E. bei letzterem erfreute, ersieht man auch aus der in Fredegars Chronik (IV, 43. 44 MG Scr. Merov. II, 142 f.) aufbewahrten Geschichte des Bischofs Leudemund von Sitten.

Im Todesjahr Clothars (629) starb auch E. Als Todestag wird von Jonas der 29., von dem Martyrolog. Hieron. (AS Novemb. II, S. 38) der 2. April überliefert. **Seeboß.**

Eustathius von Antiochien, gest. wahrscheinlich um 337. — Vgl. die Litt. vor d. A. Arianismus (Bd II, 6). Im Speziellen: Tillemont († 1698) Mémoires VII, 21—31 mit den Notes S. 646—656; P. Boschius (van den Bosche † 1736). tractatus . . . de Patriarchis Antiochenis (AS Juli IV, 1725, p. 1—145, auch separat Antwerpen 1725) und de S. Eustathio (ib. 130—144); Fabricius - Harles, Bibliotheca graeca IX 1804, p. 131—149 und X, 227; J. Feßler, Institutiones patrologiae ed. B. Jungmann I, Innsbruck 1890 S. 427 bis 431. — Die Quellen sind neben dem kurzen Kapitel, das Hieronymus (catal. 85) dem Schriftsteller E. widmet, und dem ziemlich wertlosen *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἐν ἁγίοις . . Εὐστάθιον* des Chrysostomus (opp. ed. Montfaucon II, 601—610 = MSG 50, 597—606) nur gelegentliche Notizen bei den Zeitgenossen und bei den spätern Historikern und Theologen, fast vollständig — Facundus, Fulgentius, Philostorgius und das Nicänum II (Mansi XIII, 265) fehlen z. B. — gesammelt unter den Veterum script. de S. Eustathio testimonia durch Leo Allatius, Eustathii in Hexaemeron commentarius, Lyon 1629, p. 112—142.

1. Über das Leben des „großen" Eustathius (Theodoret 1, 8, 6 ed. Gaisford) wissen wir, so hoch ihn die Nachwelt geschätzt hat (vgl. die testimonia bei Allatius), dennoch überaus wenig. Um 320 (Bd II, 12, 28) war er Bischof von Beroea (Theodoret. 1, 4, 62; vgl. Hier. cat. 85). Daß er aus Side in Pamphylien stammte, ist das Einzige, was wir über sein Vorleben glaublich erfahren (Hier. cat. 85). Denn daraus, daß Athanasius (apol. de fuga 3 MSG 25, 648 B und hist. Ar. 4 ib. 697) ihm den — von Spätern dann weiterüberlieferten — „Bekenner"-Titel giebt, darf man m. E. nicht folgern, daß Eustathius in der letzten großen Verfolgung Confessor geworden sei. Die sonst über dergleichen doch nicht schweigsame Überlieferung weiß nichts davon; der Titel wird an die Leiden anknüpfen, die sein nicänisches Bekenntnis dem E. eingetragen hat. Sicher ist, daß E. noch vor der Synode zu Nicäa (Theodoret. 1, 7, 10; vgl. E.s Unterschrift Mansi II, 693 D und 698 D) von Beroea nach Antiochien versetzt wurde. Doch wann dies war, und wem Eustathius folgte, ist strittig. Theodoret macht den Eustathius zum unmittelbaren Nachfolger des von Arius (ep. ad Euseb. bei Epiphan. h. 69, 6) und Athanasius (ad ep. Aeg. et Lib. 8 MSG 25, 556 C) als Antiarianer genannten Philogonius, der am 20. Dezember (Chrysost. de S. Philog. or. 31 tom. I, 492 ff. Montfaucon = MSG 48, 747 ff.) frühestens wohl 322 starb (vgl. Boschius p. 30 sq.; Tillemont VI, 201 f.). Hieronymus (chron. ad. ann. Abr. 2345) schiebt zwischen Philogonius und Eustathius einen Paulinus ein. Da nun nach Philostorgius (3, 15; vgl. Tillemont VII, 647) Paulinus v. Tyrus der Nachfolger des Eustathius wurde, so muß man einen Paulinus vor und nach Eustathius annehmen (so Valesius zu Philost. 3, 15 MSG 65, 503 not. 78 und zu Sozom. 3, 11, 7 ed. Hussey III, 89, auch Tillemont VII, 649 f.), oder entweder den Philostorgius (so Cave, MSG 65, 503 not. a), oder den Hieronymus des Irrtums zeihen. Letztere Annahme scheint mir trotz Sozomenos 3, 11, 7 die leichteste zu sein. Nach dem Konzil von Nicäa (über die von Theodoret 1, 7, 10 ihm zugeschriebene allocutio imperatoris in concilio Nic. s. d. A. Nicänisches Konzil) war Eustathius im Orient einer der wenigen entschiedenen Antiarianer; Athanasius erzählt (hist. Ar. 4 MSG 24, 697 f.) daß er u. a. die späteren Bischöfe Stephanus und Leontius v. Antiochien, Georg von Laodicea, Theodosius von Tripolis, Eudoxius von Germanicia und Eustathius von Sebaste ihrer arianischen Gesinnung wegen in den Klerus aufzunehmen sich geweigert habe. Noch unbequemer machte ihn den Antinicänern seine litterarische Polemik gegen Eusebius von Cäsarea (Socr. 1, 23, 8; vgl. Bd II, 20, 20). Daß man deshalb im J. 330 — dreißig Jahr vor der Erhebung des Meletius (Theod. 2, 31, 11; vgl. Bd II, 37, 55, Boschius p. 37 Nr. 155) — ihn absetzte, ist schon Bd II, 20, 20 ff. erzählt worden; die dort absichtlich unerwähnt gelassene Nachricht, daß man eine Hure gedungen hätte, E. als den Vater ihres Kindes zu denunzieren (Theodoret 1, 21, 5 f.), ist freilich schon so alt, daß sie Hieronymus zu interessieren vermochte (apol. adv. Ruf. c. 42 MSL 23, 488 C), aber trotzdem wohl nur späterer Klatsch. Konstantin bestätigte die Absetzung; Eustathius wurde nach Trajanopolis in

Digitized by Google

Thrazien verbannt und ist dort gestorben und begraben (Hieron. cat. 85; vgl. Chrysost. c. 2 ed. Montfaucon p. 690; über die nach Philippi in Macedonien weisenden späteren Angaben s. Boschius p. 136 Nr. 27—29). Über die Zeit seines Todes schwankt noch die gelehrte Tradition; Tillemont (VII, 654 f.) meint ca. 337 (so auch Boschius p. 137, 33 f. und DehrB I, 383); Blondel (de la primauté de l'église Genf 1641 p. 1196) ca. 360 (so noch Bardenhewer, Patrologie S. 233 und mit neuen Gründen Gwatkin S. 74 not.). Daß Sokrates (4, 14, 3) und Sozomenos (16, 13, 2) irren, wenn sie Eustathius noch 370 als lebend voraussetzen, ist zweifellos: Theodoret (3, 4, 5) sagt ausdrücklich, daß E. vor Einsetzung des Meletius starb; Chrysostomus Reden vom Sorgen des E. für die antiochenische Gemeinde bis in die Zeit des Meletius (p. 610 A) ist durch die zu Grunde liegende Beurteilung des Meletius als dogmatisch bedingt erwiesen, und die von Gwatkin ins Feld geführten Fragmente E.s, die gegen Photinus polemisieren (B. H. Cowper, Syriac Miscellanies London 1861 S. 60 = Pitra, Analecta sacra spic. Sol. parata IV, 442 Nr. V und VI), sind gewiß unecht (vgl. Bd II, 17, 20 f.). So scheint mir alles dagegen zu sprechen, daß E. Konstantins Tod überlebt hätte.

2. Adversus Arianorum dogma multa composuit, sagt Hieronymus (cat. 85; Text participial: componens). Es ist aber von den Werken E.s nur *eines* vollständig erhalten: de Engastrimytho contra Origenem (beste Ausgabe von A. Jahn TU II, 4. 1886). Doch reicht das Interesse dieses Schriftchens weiter, als sein singulärer Stoff vermuten läßt (vgl. Loofs DG³ § 32, 2ᵇ): Sokrates (6, 13, 3) nimmt E. mit Methodius, Apollinaris und Theophilus zu einer antioriginistischen *κακολόγων τετρακτύς* zusammen. Fragmente (gesammelt von Fabricius IX, 135—149; MSG 18, 676—697; drei neue griechische und 10 z. T. verdächtige syrische bei Pitra Anal. II p. XXXVIII sqq. und IV, 210—13 u. 441—43) haben wir 1. aus dem von Hieronymus genannten Werk de anima, 2. aus den VIII libri contra Arianos, 3. aus dem tractatus in Prov. 8, 22 (besonders zahlreich), 4. aus dem *λόγος* in Prov. 9, 5 (vgl. Bd I, 51, 28), 5. aus einem Werk (epistula? vgl. Pitra IV, 442 Nr. III) de Melchisedec, 6. aus zwei verschiedenen Werken in inscriptiones [quorundam] psalmorum, 7. aus Erklärungen einzelner Psalmen und einige weitere, unsichere. Doch können Nr. 3 und Nr. 4 Teile von Nr. 2 gewesen sein. — Der Kommentar zum Hexaëmeron (MSG 18, 705 bis 1066 nach Allatius) und die alloeutio ad imperatorem (ib. 674 f.) werden allgemein für unecht gehalten, und die Liturgia S. Eustathii (ib. 697—704 nach Renaudot, Liturg. orient. coll.) ist m. E. nicht echter. — Eine eingehende dogmengeschichtliche Untersuchung der Fragmente würde nicht unzweckmäßig sein (vgl. Bd II, 17, 17 ff.): schon Stephanus Gobarus (vgl. Bd IV, 754, 29) hat die große Verschiedenheit der Christologie des „heiligen" Eustathius und des „heiligen" Cyrillus bemerkt (Phot. cod. 232, MSG 103, 1101 A). **Loofs.**

Eustathius von Sebaste, gest. nach 377. — Vgl. die bei dem A. Basilius (Bd II, 436) genannte Litteratur, vornehmlich Tillemont, Mémoires IX und Garnier, vita Basilii (opp. Bas. ed. Ben. III = MSG 29 p. V sqq.). Außerdem: Epistola ad Apollinarem Laodicenum celeberrima de divina essentia, divi Basilii nomine ab Eustathio Sebasteno toto fere oriente per summum scelus olim vulgata ex codice MS bibliothecae Angelicae graece et latine nunc primum in lucem prodit (ed. Leop Sebastini) Rom 1796; Gwatkin, Studies (vgl. Bd II, 6, 47) und F. Loofs, Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe, Halle 1898. — Im folgenden Artikel beschränke ich mich auf eine vom Beweisen-wollen absehende Wiedergabe der [zur Zeit der Abfassung dieses Artikels übrigens noch von niemandem nachgeprüften] vom Traditionellen stark abweichenden Resultate meines eben genannten, aus der Vorarbeit für diesen Artikel erwachsenen Büchleins. Auf dieses beziehen sich die in bloßen Seitenzahlen gegebenen Verweisungen.

Eustathius, Bischof von Sebaste, der Metropole von Armenia prima, seit spätestens 356 (vgl. S. 82), gilt mit Unrecht als einer der wenigst rühmenswerten, speziell dogmatisch unzuverlässigsten Bischöfe des vierten Jahrhunderts. Hätte nicht sein einstiger Schüler und Freund Basilius von Cäsarea, der seit 373 ihm verfeindet war, der Nachwelt ein Zerrbild von ihm gezeichnet, Eustathius würde als der Begründer des Mönchtums in [Römisch-]Armenien, Paphlagonien und Pontus (Sozom. 3, 14, 31) und als entschiedener Gegner der arianisierenden Homöer in den letzten fünfziger und in den sechziger Jahren des vierten Jahrhunderts den Nachruhm eines „Heiligen" mit größerem Rechte erlangt haben, als sein einstiger homöischer Gegner, der seit 363 orthodox gewordene Bischof Meletius von Antiochien. Unsere Kenntnis von seinem Leben und Streben reicht aber höchstens soweit, daß dies behauptet werden kann; nachzuholen, was, soweit

Digitized by Google

man weiß, kein Zeitgenosse gethan hat, eine Biographie des Eustathius zu geben, sind wir außer stande.

E. scheint der Sohn des Bischofs Eulalius v. Sebaste gewesen zu sein, der in Nicäa auf seiten des Arius stand (Sozom. 4, 24, 9; Soer. 2, 43, 1; Philostorg. suppl. MSG 65, 623; vgl. Loofs S. 95). Spätestens um 300 wird er geboren sein (vgl. S. 54). In der Nähe des Arius muß er seine erste theologische Bildung erhalten haben; seine Gegner nannten ihn einen persönlichen Schüler des Arius (Bas. ep. 223, 3; 244, 3; 263, 3); und Athanasius (hist. Arian. ad mon. 4 MSG 25. 700) macht ihn neben Eudoxius u. a. namhaft unter denjenigen „arianisch Gesinnten", denen Eustathius von Antiochien (vgl. den A. oben S. 626,51) vor 330 die Aufnahme in den Klerus verweigerte. Doch ist sein Interesse — wahrscheinlich in Ägypten und vielleicht durch Arius selbst (vgl. Bd II, 7,20) — früh nach einer Seite hin gezogen worden, die ihn dem dogmatischen Parteikampfe entrückte: er ward von dem asketischen Ideale überwältigt. Mit seinem eignen Vater geriet er darüber in Konflikt: sein Vater schloß ihn — er war inzwischen, vielleicht durch seinen Vater selbst, Presbyter geworden — von der kirchlichen Gebetsgemeinschaft aus, „weil er ein des Priesterstandes unwürdiges [Asketen-]Gewand trug" (s. Sozom. 4, 24, 9; Soer. 2, 43, 1; vgl. Loofs S. 94 f.). Einige Jahre später ist er, anscheinend aus Gründen, die auch mit seinem Eintreten für das asketische Ideal zusammenhingen, durch eine Synode zu Neu-Cäsarea censuriert; durch Euseb von Konstantinopel, der diese Synode veranlaßt zu haben scheint, ward er [seines Presbyteramtes?] entsetzt (Sozom. 4, 24, 9). Seinem Wirken für das asketische Ideal scheinen aber durch dies Censuriertwerden keine Schranken gezogen zu sein: die Zahl seiner Jünger wuchs. Man wird E.s Zusammenleben mit ihnen sich in mönchischen Formen denken müssen. Doch fehlt uns jede Kunde darüber. Unvollkommen nur lüftet den Schleier die Synode von Gangra, die um 340 (vgl. S. 83, genauer vielleicht nach der in meinem Buche leider übersehenen Notiz von Braun, HJG XVI 1895 S. 586 f., im Jahre 343) gegen ihn gehalten wurde. Ein Synodalbrief dieser Synode und ihre Canones sind auf uns gekommen (Mansi II, 1095 ff.). Die Synode fand, da sie die Klagen gegen Eustathius untersuchte, daß von seinen Jüngern (*ὑπὸ τούτων αὐτῶν τῶν περὶ Εὐστάθιον*) viel Ungehöriges geschehen sei: sie sollten den Verheirateten die Seligkeit abgesprochen, das Auseinanderlaufen von Eheleuten gefördert, Konventikel gehalten haben. Auch ihre besondere [Asketen-] Kleidung rückte man ihnen vor, klagte sie an, daß sie die der Kirche gebührenden Naturalabgaben für sich in Anspruch genommen, singuläre Fastensitten unter Nichtachtung der kirchlichen eingeführt, die kirchlichen Festlichkeiten in den Märtyrerkirchen kritisiert, von den Reichen Verzicht auf ihr Eigentum gefordert und manche Willkürlichkeiten sonst sich gestattet hätten. Wieviel von diesen Vorwürfen begründet war, läßt sich nicht sagen; man wird hier, wie sonst, wo in den Anfangszeiten des Mönchtums mönchischer Enthusiasmus mit der Hierarchie in Konflikt geriet, den amtlichen Vertretern der Weltkirche nicht ohne weiteres glauben dürfen. Daß die Synode den Eustathius selbst schonte — die Vorwürfe richtet man nicht gegen ihn, sondern gegen seine Jünger, und ganz allgemein bestimmt man, daß „wer" die Canones der Synode anzunehmen sich weigere, anathematisiert und exkommuniziert werden solle —, nötigt zu dem Schlusse, daß Eustathius selbst sich von Exzentrizitäten fern zu halten suchte, und daß man seines Ansehens wegen ihn nicht direkt anzugreifen wagte. Sozomenos (3, 14, 36) hat sich erzählen lassen, Eustathius habe, um die Lauterkeit seines Strebens zu zeigen, seitdem sich getragen wie andere Priester. Das ist unwahrscheinlich; denn noch fast 20 Jahr später trugen E. und die Seinen das Asketengewand (Bas. ep. 223, 3). Doch scheint E. entgegenkommende Versprechungen gemacht zu haben; denn eine Synode zu Antiochien — wenn Brauns Datierung der Synode von Gangra richtig ist, nicht die Kirchweihsynode von 341 (Loofs S. 83 Anm. 2), sondern vielleicht die Synode von 344 (vgl. den A. Arianismus Bd II S. 28,15) — „überführte ihn des Meineids" (Sozom. 4, 24, 9; vgl. Loofs S. 90 Anm. 3), dies heißt doch wohl: censurierte ihn, weil er dem nicht treu geblieben war, was er versprochen hatte. Aus den nächsten dreizehn Jahren weiß man von Eustathius nichts weiter als daß, daß er gegen Ende dieses Zeitraums, etwa 356, Bischof von Sebaste wurde. Erst aus der Zeit, da Basilius in seine Heimat zurückkehrte (um 357, vgl. Bd II, 437,4) haben wir wieder Nachrichten. Basilius hatte vielleicht schon früher durch seine Mutter Emmelia Beziehungen zu Eustathius gehabt; jetzt da er selbst für das asketische Ideal gewonnen war, trat er ihm näher. Eustathius erschien ihm die Verkörperung mönchischer Tugend zu sein, mit leidenschaftlichem Eifer trat er auf seine Seite, nicht achtend, daß er die Feindschaft teilen

Digitized by Google

mußte, die Eustathius eben seiner Mönscherei wegen noch damals trug. Etwa anderthalb Jahrzehnte, bis 372 und 373, hat engste Freundschaft, in der Basilius in verehrungsvoller Abhängigkeit dem Eustathius ergeben war, die beiden verbunden. Auch dogmatisch vertrugen sie sich aufs beste. Eustathius war, wenn er jemals parteimäßig es mit den Arianern gehalten hat, von dieser Parteistellung längst abgekommen. Dogmatisches Eifern und dogmatische Extreme waren ihm unsympathisch, der Weg der ruhigen Mitte schien ihm der richtigste. So hielt er sich zu den Homoiusianern; er tagte mit in Ancyra (358), ja er war einer der Gesandten, die an den Hof geschickt wurden (Bb II, 34, 26 ff.). Die Feindschaft der Acacianer gegen die Homoiusianer hatte es ihm gegenüber leicht, Gründe zu einem Einschreiten zu finden: eine Synode in Melitene (wohl 358; doch wissen wir nicht, ob vor, oder nach der Synode zu Ancyra, vgl. Loofs S. 91) entsetzte ihn seines Bistums, nicht aus dogmatischen Gründen, sondern seiner Lebensführung wegen — vermutlich handelte es sich um ähnliche Klagen wie einst in Gangra —; Meletius, der aus Melitene selbst gebürtige spätere Bischof von Antiochien, damals ein Parteigänger des Acacius, wurde sein [von Eustathius und den Homoiusianern natürlich nicht anerkannter] Nachfolger (S. 91 f.). Doch konnte Meletius sich in Sebaste nicht halten (S. 85). Aber noch in Seleucia verfolgten den Eustathius die Anklagen der Gegenpartei (Sozom. 4, 22, 4; Soer. 2, 39, 12). Daß E.s eigne Parteigenossen diesen Anklagen soweit Folge gegeben hätten, daß sie ihm, bis er sich gerechtfertigt habe, die Kirchengemeinschaft auffagten (Soer. 2, 40, 45), ist wenig glaublich (S. 92). Denn Eustathius gehörte zu den homoiusianischen Synodaldeputierten, die nach der Synode am Hofe die Sache der Majorität von Seleucia vertraten (Bb II, 37, 22). Wie die andern Deputierten, ließ auch er dort in Kostantinopel in der Sylvesternacht sich die Formel von Nice aufnötigen (Bb II, 37, 33; vgl. Loofs S. 56). Doch hatte er mit der Annahme dieser farblosen Formel seine in den Verhandlungen furchtlos von ihm vertretene (Theod. 2, 27, 13 f. ed. Gaisford) Überzeugung nicht verleugnet; und als ihn deshalb — nominell um seiner frühern Verurteilungen willen (vgl. Bb II, 37, 49 f.) — gleich andern Führern seiner Partei die Absetzung traf, hat er, diese nicht anerkennend, seinen Gegnern in Predigten und offenen Briefen Opposition zu machen sich nicht gescheut (Bas. ep. 226, 2 und 251, 2 und 3), so offenbar auch die Hofgunst auf deren Seite war. Und als unter Jovian und in der ersten Zeit des Valens die homoiusianische Partei sich wieder sammelte, war Eustathius einer ihrer energischsten Führer: er tagte mit in Lampsacus (Bb II, 40, 54; Herbst 364) und auf einer sonst unbekannten Synode zu Zela in Helenopontus, und als das Edikt des Valens vom Frühjahr 365 (Bb II, 41, 5) sämtliche unter Konstantius abgesetzten Bischöfe, unter ihnen auch Eustathius und andere homoiusianische Führer, wieder verjagte, ist im Auftrage mehrerer homoiusianischer Synoden, die in Smyrna, in Pisidien, Isaurien, Pamphylien und Lycien gehalten wurden (Soer. 4, 12, 8), Eustathius mit Silvanus von Tarsus und Theophilus von Kastabala im Frühjahr 366 (S. 59) nach dem Occident gereist und hat hier in Rom dem Liberius seine und seiner Auftraggeber Zustimmung zum Nicänum in einem noch erhaltenen Bekenntnis (Soer. 4, 12, 10—20) bezeugt. Des Liberius erfreute Rückäußerung (Soer. 4, 12, 21—37) und ein verwandtes Schreiben einer sicilischen Synode, der die Gesandten auf ihrer Rückreise anwohnten (Soer. 4, 12, 38), wurde dann (367) einer Synode zu Tyana unterbreitet, bei welcher mit seinem Bischof Eusebius auch Basilius zugegen war. Die Homoiusianer Kleinasiens, zu denen auch Basilius sich gehalten hatte, hatten damit ihren Übergang zum Nicänum vollzogen (vgl. Sabinus v. Heraklea bei Soer. 4, 12, 41), und daß Eustathius diese Zustimmung zum Nicänum später je verleugnet habe, ist nicht erwiesen (vgl. Loofs S. 69 Anm. 3 und S. 77 Anm. 2). Dennoch haben die Wege des Eustathius und Basilius sich getrennt, und der Bruch der beiden ist auch auf die kirchenpolitische Stellung E.s nicht ohne Einfluß gewesen. Die Geschichte dieses 372 sich vorbereitenden und Sommer 373 sich vollendenden Bruches kann hier nicht gegeben werden (s. Loofs S. 62 ff.). Der entscheidenste Faktor scheint das gewesen zu sein, daß Basilius, vielleicht bestimmt durch seinen Freund Eusebius v. Samosata (vgl. den Art. o. S. 621, 8 u. 56), mit dem inzwischen zur nicänischen Orthodoxie und zum Bekenntnis auch der Homousie des Geistes (Bas. de spir. s. 29, 74 opp. ed. Garnier III, 63 C) übergegangenen Meletius v. Antiochien, dem einstigen Gegner und Rivalen E.s, sich zusammengefunden hatte und kirchenpolitisch mit ihm zusammenzugehen entschlossen war. Eine dogmatische Differenz war freilich auch mit im Spiele. Eustathius, der den hl. Geist weder eine Kreatur, noch Gott nennen mochte (Soer. 2, 45, 6), wollte auch in der Pneumatologie den Weg der Mitte, den er bisher gegangen war, nicht verlassen (Bas. ep. 128, 2) und hatte überdies vor dem Scheine des Sabellianisierens noch größere Scheu als Basilius;

Digitized by Google

aber die urſprüngliche Urſache des Bruches war dieſe Lehrfrage nicht. Doch ſchob ſie ſich, weil Euſtathius, die Rolle des Hammers der des Amboß vorziehend, ſeinen ungetreuen Schüler und Freund auch dogmatiſch angriff, immer mehr in den Vordergrund: Euſtathius wurde der Führer der Pneumatomachen in Kleinaſien (Bas. ep. 263, 3). Daß er in dieſer Stellung mit der homöiſchen Hofpartei kirchenpolitiſch ſich vertrug, iſt ihm als Rückkehr zum Arianismus ausgelegt worden (Bas. ep. 244 und 251; vgl. ep. 130, 1; Epiph. haer. 75, 2). Allein mit Unrecht. Euſtathius iſt auch in dieſer Zeit ſeiner dogmatiſchen Überzeugung treu geblieben (vgl. über die Synode von Cyzicus ep. 249 und Loofs S. 17 f. und 79); und daß das kirchenpolitiſche Nachgeben hinausging über das Maß, das unvermeidlich war, wenn E. ſich nicht zwiſchen zwei Stühle ſetzen wollte, iſt nicht zu erweiſen. Es haben auch bis an die Grenze der uns überſehbaren Zeit ernſte, auch von Baſilius geſchätzte Biſchöfe den Euſtathius verteidigt (Bas. ep. 244 und 250), und noch bei Sozomenos (3, 14, 36; 8, 27, 4) und bei Philoſtorgius (8, 17) iſt erſichtlich, daß Euſtathius als Perſönlichkeit, wie als wirkſamer Prediger — auch der Magdalenen hat er ſich angenommen (Soz. 3, 14, 36) —, als der *ἡγεμὼν ἀρίστων μοναχῶν* (Soz. 8, 27, 4) und als der Begründer eines der erſten Hoſpitäler (*ξενοδοχεῖον* oder *πτωχοτροφεῖον* Epiph. haer. 75, 1 p. 905 C) in weiten Kreiſen ein gutes Gedächtnis hinter ſich gelaſſen hatte.

Wann er ſtarb, wiſſen wir nicht; ſchon 376 ſtand er im höchſten Greiſenalter (Bas. ep. 244, 4); zuletzt hören wir durch Baſilius von ihm im Jahre 377 (ep. 263, 3). — Die Nachricht des Sozomenos (3, 14, 31), daß einige ihn für den Verfaſſer der *ἀσκητικὴ βίβλος* des Baſilius hielten, iſt in dieſer Form eine Nachricht über eine irrige Meinung (Loofs S. 97 Anm. 1). Doch daß Baſilius, der mit der Gründung ſeines Ptochotrophiums lediglich dem Vorbilde des Euſtathius folgte (vgl. auch Loofs S. 22 Anm. 1), auch in ſeinen für das Mönchtum wichtigen Schriften von Gedanken des Euſtathius nicht unabhängig iſt, daß dem Euſtathius ein gut Teil des Ruhmes gebührt, den Baſilius als der Förderer des Mönchtums in Aſien genießt, iſt mir zweifellos. **Loofs.**

Euſtathius von Theſſalonich, geſt. 1192—94. Für die Litt. wird hingewieſen auf die vollſtändigen Angaben in der Byzantiniſchen Litteraturgeſchichte von Krumbacher 2. Aufl. 1897. Dieſer berühmte Kommentator des Homer iſt durch die Herausgabe ſeiner kleinen Schriften (Opuscula e codd. Basil. Paris. Veneto nunc primum edidit Th. L. F. Tafel. Francof. ad M. 1832) und die ſpäter erſchienenen Nachträge (Tafel, De Thessalonica, Berol. 1839, p. 401) auch in die theologiſche Litteratur des griechiſchen Mittelalters als eine intereſſante und ehrenwerte Perſönlichkeit eingetreten. Sein Leben fällt in die Regierungen des Manuel Komnenus, des Andronicus, Alexius Komnenus und Iſaak Angelus, in eine zwar litterariſch aufſtrebende, aber geiſtesarme und moraliſch geſunkene Zeit, welche einen zweiten Mann wie er nicht aufzuweiſen hat. Er war, ungewiß in welchem Jahre, zu Konſtantinopel geboren. Demetrius Chomatenus (apud Leunclav. in Jure Graeco-Rom. lib. V, p. 317) nennt ihn: *τοῦ κατὰ Φλῶρον διακόνου ὄντος τῆς μεγάλης ἐκκλησίας καὶ μαΐστορος τῶν ῥητόρων.* Wahrſcheinlich (vgl. jedoch Cangii Glossar. Graec. p. 1295) war er hiernach Mönch im Kloſter der Floruskirche, dann Diakonus an der großen, d. h. Sophienkirche zu Byzanz und Lehrer der Beredſamkeit. Die anderwärts (Opusc. p. 53) vorkommende Benennung *ὁ ἐπὶ τῶν δεήσεων*, magister libellorum supplicum, Verwalter der Bittſchriften, bezeichnet eine Hofcharge, von welcher er auch Gebrauch gemacht zu haben ſcheint, als er bei Gelegenheit eines drückenden Waſſermangels im Namen der Stadt dem Kaiſer ein Geſuch einreichte (Supplicatio Manueli imper. oblata, Tafel, Thessalon. p. 433). Im Jahre 1175 wurde er zum Biſchof der Stadt Myra in Lycien gewählt und feierte dieſes Ereignis durch eine panegyriſche hiſtoriſch wichtige Anrede an den Kaiſer (Thessalon. p. 401 sqq.). Aber kaum hatte er die Stelle übernommen und ſollte geweiht werden (ſ. die Worte des Demetr. Chomat. Thessalon. p. 435): ſo verfügte ein kaiſerlicher Befehl anders über ihn. Er wurde Metropolit von Theſſalonich als Nachfolger des Conſtantinus und blieb daſelbſt bis an ſeinen Tod, der mit Wahrſcheinlichkeit zwiſchen die Jahre 1192 und 1194 geſetzt wird (Thessalon. p. 368). An Lob und Bewunderung der Zeitgenoſſen hat es ihm nicht gefehlt. Bei einigen Gelegenheiten ſehen wir Euſtathius öffentlich hervortreten. Als Kaiſer Manuel um 1180 gegen eine damals übliche katechetiſche Abſchwörungsformel, in welcher der Gott Muhammeds als *θεὸς ὁλόσαρκος* (d. h. etwa der maſſive, kompakte, nicht zeugende noch gezeugte Gott) verwünſcht wird, auf herriſche Weiſe proteſtierte und die nach ſeiner Meinung gotteslaſterliche Bezeichnung ſtreichen ließ, damit nicht die

Digitized by Google

Konvertiten des Islam dadurch abgeschreckt werden möchten, war es Eustathius, welcher auf einer Synode freimütig gegen ihn auftrat und die wahre Meinung des Anathems rechtfertigte. Kaum ertrug der Kaiser diesen Widerspruch (Nicet. Chon. p. 278, vgl. in Schrift: Gennadius und Plethо I, S. 140), Eustathius aber blieb doch in gutem Vernehmen mit dem Hofe und widmete dem Tode des Manuel eine Gedächtnisrede (Opusc. p. 196 sqq.). Etwas später sah sich der Metropolit in politische Drangsale verwickelt. Der Aufstand vieler Griechen gegen den Tyrannen Andronicus veranlaßte im J. 1185 den Einfall der Normannen unter Wilhelm II. von Sicilien; auch Thessalonich wurde von den Lateinern erobert und der wildesten Plünderung und Verheerung preisgegeben. Eustathius hätte fliehen können, aber er blieb der Gemeinde treu, wirkte gelindere Maßregeln bei den lateinischen Feldherren aus und schützte den griechischen Kultus gegen die Störungen der Fremden. Was die Stadt damals gelitten, und wie unerschrocken der Bischof seine Pflichten erfüllt, beweist seine eigene ausführliche Erzählung (De Thessalonica urbe a Normannis capta narratio. Opusc. p. 267) und der Bericht des Nicetas (Histor. p. 392 sqq.). Auch in seinem Amte blieb Eustathius nicht ungefährdet. Daß er einmal von seinem Sitze verdrängt worden, weshalb denn auch einige Schriften außerhalb Thessalonichs abgefaßt seien, ist Tafels Vermutung (vgl. Ellissen S. 59). Gewiß aber hatte er mit Haßern und Widersachern zu kämpfen, die ihm Unversöhnlichkeit (*μνησικακία*) und formloses Betragen gegen die Vornehmen zum Vorwurf machten; er verantwortete sich mit starkem Selbstgefühl in scharfer sarkastischer Gegenschrift (Opusc. p. 98 sqq.).

Mehr als diese Einzelheiten zieht uns der sittliche und kirchliche Charakter des Eustathius an. Als Mönch und Bischof, als gelehrter Theologe und Schriftsteller gehörte er dem byzantinischen Geiste an, erhob sich aber in jeder Beziehung über das gewöhnliche Gepräge dieser Bildung, und selbst der byzantinische Stil, verkünstelt und schwülstig wie immer, tritt bei ihm in sinnvoller Eigentümlichkeit und Feinheit auf. Er war ergriffen von dem sittlichen Wesen des Christentums und erkannte die tiefen Gebrechen seiner Umgebung. Mönchische Prunkerei und asketische Äußerlichkeit drohten damals Religion und Tugend in Schein zu verwandeln; gegen dieses innere Verderben kämpfte er mit aller Anstrengung. Seine treffliche Schrift von der Heuchelei *περὶ ὑποκρίσεως* (Opusc. p. 88) verfolgt dieses herrschende Laster durch alle Stadien und Gestalten als Karikatur des Heiligsten und gleißende Tugendmaske und sucht die Menge seiner zerstörenden Wirkungen nach Beispielen bloßzustellen, wie sie nur die eigene Erfahrung an die Hand geben konnte. Besonders wichtig ist die von Tafel deutsch übersetzte und mit lehrreichen Erläuterungen begleitete Schrift: *ἐπίσκεψις βίου μοναχικοῦ* (Opusc. p. 214 sqq. Betrachtungen über den Mönchsstand, eine Stimme des zwölften Jahrhunderts aus dem Griechischen des Eust. von G. L. F. Tafel, Berlin 1847), welcher man reformatorische Kraft nicht absprechen kann. Je mehr Eustathius für den „göttlichen und himmlischen" Stand des Mönchtums von Hause aus eingenommen war, desto höher ist es ihm anzurechnen, daß er über dessen damalige Entartung ein grausames, aber gerechtes Strafgericht hält, und dabei auf Mäßigung der Kasteiungen dringt, damit mit Gesinnung und Aufrichtigkeit zurückkehre (Betrachtungen S. 15 ff., 62 ff.). Heilsame Beschäftigungen werden empfohlen und die Unwissenheit der Mönche scharf gerügt (S. 146). Ähnliche auf Erweckung wahrer Buße, sittlicher Thatkraft und Liebe abzweckende Ermahnungen für die Laien enthalten die Vorbereitungsreden zu den Fasten (Opusc. p. 61. 76. 125). Überall offenbart sich die ernsteste Anwendung der Idee, welche der Schriftsteller aus Ps 49 entwickelt, daß der Gute und Tugendhafte innerhalb des irdischen Lebenslaufs ewige Güter erlangen werde, wenn er sein Fleisch um der Hoffnung des Ewigen willen durch Mühen und Arbeiten abtötet (Opusc. p. 9), „Welchen aber," sagt er Opusc. p. 77, „das Gute nicht in der Tiefe der Seele liegt, sondern nur auf die Lippen tritt und also äußerlich zum Vorschein kommt. die mögen wohl andere lehren, sich selbst aber lassen sie unbelehrt".

(Gaß †) **Ph. Meyer.**

Euthalius. Ausgabe: L. A. Zac(c)agni, Collectanea monumentorum veterum ecclesiae graecae ac latinae I (unic.), Rom 1698, 401—708; LIV—XCVI; Gallandi X 197 bis 315, MSG 85, 619—790 fehlerhafte Nachdrucke ohne die wertvollen Prolegomena und Beilagen. Litteratur: s. Bd II 732, 33 ff.; dazu Jslinger, Die Verdienste des Euthalius um den neutestamentlichen Bibeltext (Progr.), Hof 1867; W. Bousset, Textkritische Studien zum NT (TU XI 4) 1894; E. v. Dobschütz, Euthaliusstudien in ZKG XIX, 1898, 107—154 (soll fortgesetzt werden).

Digitized by Google

Nach der durch den ersten Herausgeber Zaccagni begründeten Anschauung war Euthalius 458 Diakon zu Alexandrien, später unter Athanasius II. von Alexandrien (489—496) Bischof eines sonst unbekannten Ortes Sulke (Pselche?) in Ägypten. An seiner vielfach der alttestamentlichen Masora verglichenen Bearbeitung der Paulusbriefe, AG und kath. Brr. erschien als Hauptsache die Einführung der Stichometrie (s. d. A.) und die kritische Rezension des Textes an der Hand der Mustereremplare in der Bibliothek des Pamphilus zu Cäsarea. Die neuere Forschung hat diese Ansichten gründlich erschüttert. Die Daten über den Verfasser beruhen auf irrigen Kombinationen Zaccagnis. Das Werk ist, wie Robinson gezeigt hat, schichtenweise entstanden von verschiedenen Händen. Stichometrie und Collation mit den Pamphilus-Codices gehören keinesfalls zur Grundschrift. Von dem Bibeltext des „Euthalius" wissen wir einstweilen so gut wie nichts. Die Bedeutung ist vielmehr darin zu suchen, daß diese in den neutestamentlichen Handschriften in sehr verschiedener Zusammensetzung auftretenden Materialien das wichtigste Mittel zur Klassifizierung des reichen Minuskelbestandes sind. Dazu möchte ich besonders betonen, daß die ursprüngliche Arbeit einen für die Geschichte der Exegese sehr bedeutsamen Versuch darstellt, die Regeln griechischer Rhetorenschulen zu offiziell kirchlichem Gebrauch auf das NT zu übertragen. Im Zusammenhang damit ward für Paul, AG und Cath. die für den griechischen Text fast ausschließlich geltende Kapiteleinteilung geschaffen, die erst in den Drucken durch die abendländische des Stephan Langton verdrängt ward.

Im 4. und 5. Jahrhundert wurde der Text, wie man an cod. ℵBAC (Bd II 732. 739 ff.) sieht, fortlaufend ohne Worttrennung und Interpunktion geschrieben. Den hieraus sich für die öffentliche Vorlesung ergebenden Schwierigkeiten hatte man in den Rhetorenschulen dadurch abzuhelfen gesucht, daß man den Text in größere und kleinere Sinnabschnitte (cola und commata) zerlegte: so viel ward in eine Zeile (στίχος) geschrieben, als der Vorleser in einem Atem zu sprechen hatte. Diese Schreibung nach Sinnzeilen (stichische, auch colometrische Schreibung, falsch stichometrisch) wandte unser Verfasser zur kirchlichen Vorlesung auf Paul, AG und Cath. an, wobei das Hergekommen, die poetischen Bücher des ATs nach dem Parallelismus membrorum zu schreiben, mitgewirkt haben mag. Gleiches geschah auch für die Evangelien (wann? cod. D); Hieronymus that es bei der Übersetzung der Propheten (MSL 28, 771); vielleicht auch bei dem NT. (s. die neue Oxforder Vulgataausgabe); Hesych von Jerusalem im 6. Jahrhundert bei dem griechischen Text der Propheten unter ausdrücklicher Berufung auf den Vorgang anderer bei dem Apostolos (MSG 93, 1340). Später bezeichnete man Raumersparnis halber die Einschnitte nur durch Punkte oder große Buchstaben; mit Einführung der Interpunktion im 7. (allgemeiner im 9.) Jahrhundert fiel die ganze Sache dahin. Ob ἀναγνῶναι κατὰ προσῳδίαν (Z. 409) auch Accentuation bedeutet, ist mindestens sehr fraglich.

Stärker als bei der stichischen Schreibung kam die Exegese zur Geltung bei der Einteilung des Textes in Kapitel, deren Inhalt geschickt in kurzen Überschriften zusammengefaßt wurde. Diese waren am Anfange jeden Buches in Tabellen vereinigt. Eusebius hat das für seine Schriften vielleicht schon selbst gethan. Für die Gelegenheitsschriften des NTs wurde es nachgeholt, seit man sie als Litteratur behandelte. Bei Paul. konnte unser Verfasser schon die Arbeit eines älteren Ungenannten benutzen, den man mit Unrecht in Theodor von Mopsuestia, mit sehr geringer Wahrscheinlichkeit in Pamphilus erkennen zu können geglaubt hat. Bei AG und Cath. arbeitete er selbstständig. Dem fügte er noch Tabellen bei, in denen die alttestamentlichen, aber auch die apokryphen und profanen Citate des NTs zusammengestellt und ihre Fundorte nachgewiesen waren. Wohl später erst hat man die Kapitelüberschriften und diese Citatennachweise an den Rand des Textes übertragen, wo sich ursprünglich nur die entsprechenden Zahlen fanden. Einleitungen zu Paul, AG und Cath. boten außer der Widmung und Orientierung über die Art der Bearbeitung einen Abriß des Lebens Pauli, eine gute Übersicht über die 14 Paulusbriefe und eine chronologische Untersuchung über das Lebensende des Paulus. Den Standpunkt des Verf. charakterisiert ein kurzes Stück über die paulinische Herkunft von Hebr (Z. 669, 24—671). Die Arbeit entstammt dem 4. Jahrhundert: Eusebius' Kirchengeschichte (325) ist bereits benutzt; andererseits lag, wie Robinson nachwies, diese Grundschicht fertig vor, als 396 das kurze Martyrium Pauli angefügt wurde (Z. 536 f.). Dasselbe enthält zwei Datierungen: auf 396 und 458. Zaccagni nahm die letztere für Euthalius, 396 für den älteren Ungenannten in Anspruch. Thatsächlich ist jene nur Zusatz eines ägyptischen Lesers, der in wenige Handschriften Eingang gefunden hat. 396 wird als das Datum der zweiten Bearbeitung anzusehen sein.

Digitized by Google

Zu dieser zweiten Schicht möchte ich die Mehrzahl der bei Zaccagni gesammelten Materialien rechnen: zunächst die stichometrische Ausmessung des ganzen Werkes, nach dem festen Normalzeilenmaß des Hexameter von 16 Silben oder ca. 36 Buchstaben. Von 50 zu 50 Stichen ward die Zahl am Rande notiert und am Schluß die Summe gegeben. Dies war gewiß nicht die erste Anwendung des dem antiken Buchhandel geläufigen Verfahrens auf das NT, aber es war eine exakte Revision, die wahrscheinlich für später grundlegend ward. Dazu kam die bereits erwähnte Kollation mit den Mustereremplaren von Cäsarea, welche für Paul durch cod. H (Bd II 745, 25 ff.), für AG und Cath. durch andere Handschriften (Z. 513) bezeugt ist. Ehe wir davon für die Textkritik Nutzen ziehen können, muß aber erst untersucht werden, welche Handschriften den Text von 396 annähernd getreu widergeben. Dieser Bearbeitung mag auch die eigenartige Einteilung des Apostolos in 57 Leseabschnitte (*ἀναγνώσεις* Bd II 733, 37 ff.) angehören, welche sich mit keinem der bekannten Lektionssysteme deckt und vielleicht weniger zu gottesdienstlichem als zu privatem oder klösterlichem Gebrauche bestimmt war. Die Statistik der Citate u. ä. ward weitergeführt; ob von demselben Bearbeiter oder von späteren, ist schwer zu sagen. 508 lag das ganze Material, wie ich gezeigt zu haben glaube, Philoxenus von Mabug vor, der es durch Polykarp ins Syrische übertragen ließ; ebenso in den Handschriften, nach denen 616 Thomas von Heraclea diese Übersetzung revidierte (Bd III 176, 50 ff.). Später wurden mit diesem euthalianischen Apparat auch die sog. **argumenta** (*ὑποθέσεις*, kurze Vorreden) aus der pseudo-athanasianischen **Synopsis scripturae sacrae** (MSG 28, 284—437) verschmolzen. In dem Streben nach möglichster Reichhaltigkeit nahmen einzelne Schreiber auch noch andere Stoffe auf. Von den bei Zaccagni vorliegenden Materialien möchte ich die Aufzählung der Reisen des Paulus (Z. 425—427) hypothetisch für die **Synopsis scripturae sacrae** des Chrysostomus (Montfaucon VI 308—391 = MSG 56, 313) in Anspruch nehmen. Als Beispiel für eine reichhaltige Handschrift des 10. Jahrhunderts kann der sog. **Oecumenius** (MSG 118. 119) dienen.

Über die Person des ersten Bearbeiters wissen wir nichts Näheres. Der mehrfach in der griechischen Kirche vertretene Name Euthalius (s. DehrB II 393—397), der in einigen Handschriften sich im Titel findet, teils mit dem Zusatz *διάκονος*, teils *ἐπίσκοπος Σούλκης* sagt uns nichts; er kann auch später hinzugekommen sein. Wir müssen mit dem Urteil hier um so mehr zurückhalten, als eine neue Entdeckung vielleicht darüber unerwarteten Aufschluß bringen wird. Sulci ist ein Bistum in Sardinien. Bei der Widmung an einen Athanasius (Z. 409. 476) erlaubt unser Ansatz an den bekanntesten Träger dieses Namens zu denken. Mit der Collationsnotiz ist in H und anderen Handschriften der Name Euagrius verbunden. Ehrhard, der darauf zuerst hinwies, wollte an Euagrius Ponticus denken und diesen als Verfasser des ganzen Werkes nehmen. Vielleicht hieß so der Bearbeiter von 396. Zuletzt spielen, wie bei den Scholien der Antike und der jüdischen Masora auch hier Verfassernamen nur eine ganz untergeordnete Rolle. Anonymität gehört zum Wesen dieser Litteratur. Es ist herrenloses Gut, das oft die Namen wechselt.

Die wichtigste Aufgabe bleibt, Zaccagnis leider arg kritiklose Ausgabe durch eine neue, auf breitester handschriftlicher Grundlage ruhende Zusammenfassung und Sichtung des Materiales zu ersetzen, welche eine Scheidung ermöglicht, nicht nur der Schichten des Apparates, sondern auch der verschiedenen dabei verwandten neutestamentlichen Texte. Dann kann „Euthalius", wie immer die verschiedenen Bearbeiter geheißen haben mögen, noch einmal für die Textgeschichte die Bedeutung erlangen, welche ihm bisher meist mit Unrecht beigelegt wurde. **v. Dobschütz.**

Euthymius Zigabenus, gest. nach 1118. — Cave, Hist. lit. II, S. 198; Oudin, Comment. II, S. 679; Hamburger, Zuverlässige Nachr. IV, S. 80; Schröckh, KG. XXVIII, S. 306; Ullmann ThStK 1833, S. 647; Krumbacher, Geschichte der Byz. Litteratur 2. Aufl. 1897, S. 82, wo die neuere Litteratur auch verzeichnet ist.

Euthymius Zigabenus (richtiger Zigadenus oder Zygadenus, welche Schreibung in den Handschriften vorherrscht, falsch Zigabonus), gehört zu den namhaftesten byzantinischen Theologen des 12. Jahrhunderts, aber auch zu denen, welche mit einigen Tugenden zugleich die ganze Untugend, Schwäche und Geistesarmut dieses späteren kirchlichen Griechentums vor Augen stellen. Von seinem Leben wissen wir wenig. Er wirkte unter Alexius Komnenus als Mönch eines Klosters der heil. Jungfrau mit dem Beinamen *τῆς περιβλέπτου* unweit Konstantinopel. Sein Tod ist nach 1118 zu setzen. Die Hochschätzung des Kaisers und das Lob der gelehrten Kaiserin Anna, die seine Tüchtigkeit in der Grammatik

Digitized by Google

und Rhetorik und seine unvergleichliche Kenntnis des Dogmas rühmt (Anna Comn. Alex. XV, p. 387. Venet. 1729, *τὸ δόγμα ὡς οὐκ ἄλλος τις ἐπιστάμενος*), verdiente er im Sinne dieser Personen und dieser Zeit, deren Forderungen er nur allzusehr entsprach als ein verständig-nüchterner Schriftausleger und ein fertiger, nach allen Seiten geübter und mit den Autoritäten der kirchlichen Vergangenheit vollständig gewaffneter Polemiker. Von seinen exegetischen Arbeiten wurde der Kommentar zu den Psalmen schon Veron. 1530 per Philippum Saulum episc. Brugnatensem lateinisch ediert unddann oft (Par. 1543. 1560 ex calcogr. J. Savetier und in der Bibl. maxima PP. Lugd. Tom. XIX) wieder abgedruckt. Den griechischen Text der Vorrede und Einleitung teilte le Moyne (Varia sacra. Lugd. 1685, I, p. 150—210) mit, bis das Ganze griechisch und lateinisch in den Tom. IV der Opp. omnia Theophylacti, Venet. 1754—63 aufgenommen wurde. Der Kommentar zu den vier Evangelien ist gleichfalls zuerst lateinisch von Joh. Hintenius (Lovan. 1544), der auch feststellte, daß Euthymius, nicht Oecumenius der Verfasser sei, und dann mehrmals (Par. 1547. 1260. 1602 und Bibl. max. l. c.) herausgegeben worden. R. Simon (Hist. crit. des principaux comment. du N. T. Rotterod. 1693, p. 409), später auch Ernesti und Nösselt (de catenis PP. Gr. Hal. 1765, p. 23) machten auf die Wichtigkeit desselben aufmerksam, sowie auch von J. Mill (Proleg. in N. T. a § 1074—79) die biblischen Lesarten des Kommentars aus einer Handschrift ausgezogen wurden. Endlich unterzog sich Chr. F. Matthäi der großen Mühe einer vollständigen Herausgabe und erhöhte deren Wert durch ausführliche Prolegomena (Comm. in IV. evgl. Graeca et latine. Lips. 1792, 4°, voll. cf. Prolegg. p. 38 sqq.). Den Kommentar zu den 14 pauliniſchen Briefen gab kürzlich heraus Nik. Kalogeras, 2 Bde, Athen 1887. Andere exegetische Schriften, über die katholischen Briefe liegen handschriftlich, sowie auch Briefe, eine Monodie auf den Tod des Eustathius von Thessalonich und ein Gespräch mit einem sarazenischen Philosophen. Wenn der Psalmenkommentar im allgemeinen von dem damaligen Zustande der Hermeneutik und Dypik Zeugnis giebt (s. bei le Moyne S. 167 und 171, wo alle Psalmen für davidisch erklärt werden): so hat die Auslegung der Evangelien höheren Wert. An exegetischer Präzision mag Euthymius dem Theophylact nachstehen. Auch folgt er in der Regel den alten Meistern, zumal dem Chrysostomus, bewegt sich indessen auch selbstständiger, wo jene Quellen sparsam fließen. Er giebt oft genug treffende und geschickte Worterklärungen, z. B. über *παραδειγματίσαι* zu Mt 1, 19. Zuweilen treten allegorische und mystische Deutungen aus Maximus u. a. dazwischen. Nicht immer wird der gröberen Auffassung der Vorzug gegeben (vgl. über die *θρόμβοι αἵματος* Lc 22, 43. 44. S. 1047). Der Kommentar zu den Paulinen trägt denselben Charakter wie der zu den Evangelien. Was ferner das dogmatische Werk betrifft, so bezeugt Euthymius selbst, daß dasselbe im Auftrage des Alexius, der keinen besseren Bearbeiter für die in seiner Nähe gepflogenen polemischen Verhandlungen finden konnte, abgefaßt sei, und es soll auch den Namen *Πανοπλία δογματικὴ* (*τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἤτοι ὁπλοθήκη δογμάτων*) vom Kaiser erhalten haben (Anna Comn. Alexias l. c. dazu die Vorrede der Panoplia). Es besteht aus zwei Titeln und 24 den einzelnen Häresien und ihrer Widerlegung gewidmeten Abschnitten oder Titeln. In der älteren lateinischen studio et labore P. Fr. Zini. Venet. 1555 (Par. 1556. Bibl. PP. max. XIX, p. 1—235) fehlt der 12. und 13. Titel gegen den Papst und die Italiener, den jedoch Ussherius, De symbolis p. 25 mitteilt. In der einzigen und höchst seltenen griechischen Ausgabe, erschienen 1711 zu Tergovist in der Wallachei (*Π. δ. Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ*, s. den ganzen Titel und die Beschreibung bei Fabric. B. G. VII, p. 461 der älteren Ausgabe), fehlt der 24. Abschnitt gegen den Islam, der aber von Beurer in Sylburgi Saracenicis Commelin. 1595 (Ismaëliticae — sectae — elenchus) veröffentlicht worden. Scheu und Rücksicht auf die Machthaber gebot hier wie dort die Auslassung. Außerdem sind einzelne wichtige Abschnitte besonders griechisch ediert, wie der gegen die Bogomilen in Wolf, Histor. Bogomilorum. Viteb. 1712 u. Gött. 1842 (von Gieseler) und der gegen die Massalianer: Victoria et triumphus de impia M. secta in Tollii Insignia Itinerar. Ital. Traj. ad Rhen. 1896. Einzelne Stellen hat auch Petavius vielfach in s. dogmat. theol. citiert, und zu neuer Herausgabe des Ganzen würde es an Handschriften nicht fehlen. Man denke sich einen fortgesetzten Epiphanius, nur viel steifer, äußerlicher und unselbstständiger gehalten; so hat man ein ungefähres Bild dieser dogmatischen Rüstkammer. Historischen Wert haben die Darstellungen der Bogomilen, Massalianer, Armenier, Paulicianer, und die Kritik des Islam ist trotz aller Lügen und Entstellungen neben ähnlichen Aktenstücken merkwürdig (s. Gaß, Gennadius und Plethyo S. 113 ff.). Der antilateinische Abschnitt betrifft hauptsächlich den Aus-

Digitized by Google

gang des hl. Geistes und den Gebrauch des Ungesäuerten (conf. L. Allat. De eccl. or. et occ. perp. cons. p. 642. 43, wo auch ein Johannes Phurnes als Mitarbeiter der Panoplia genannt wird). Vieles andere ist bloße Kompilation aus den Beweisführungen der griechischen Väter bis herab zu Johann von Damaskus und erhält nur dadurch einigen Wert, daß auch weniger bekannte Schriftsteller, wie Leontius Byzantinus, Anastasius Sinaita, Theodorus Studita, Maximus u. e. a. benutzt worden (Fabric. l. c. p. 464). (Gaß †) **Ph. Meyer.**

Eutyches und der Eutychianische Streit. — Vgl. die vor dem A. Christologie (Bd IV, 16) genannte Litteratur. — Außerdem Baronius, Annales (vgl. Bd II, 416 f.); Tillemont, Mémoires (vgl. Bd II, 6) tom. XIV (704 ff. Proclus) und XV (Pulcheria 171 ff., Leo I 414 ff.); Ch. W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, 11 Bde, Leipzig 762 ff., Bd VI, 1—640; E. Gibbon, Geschichte des Verfalles und Unterganges des römischen Weltreiches (englisch 6 Bde. London 1774—88 u. ö.), deutsch u. a. von Sporschil 1 Bd. Leipzig 1837. 4. Aufl. 1862—63; Hefele, Conciliengeschichte II, 2. Aufl., Freiburg 1875; Martin, Le pseudo-synode connu dans l'histoire sous le nom de brigandage d'Ephèse, étudié d'après ses actes retrouvés en Syriaque, Paris 1875 (dies Buch ist im folgenden A. gemeint, wenn Martin citiert ist); DchrB 1877—87: A. Eusebius 34 (II, 356 ff.), Eutyches 4 (II, 404 ff.); Flavian 8 (II, 532 f.), Irenäus 7 (II, 280 ff.), Leo I (III, 652 ff.), Theodoret (IV, 904 ff.) u. a.; G. Krüger, Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik, Jena 1884; A. Ehrhard, Die Cyrill von Alex. zugeschriebene Schrift u. s. w. vgl. Bd IV, 377. 43 ThQ LXX 1888 S. 179—143, 406—450, 623—653.

Quellen: A. Urkunden: Die Akten des Chalcedonense (nebst sonstigem Material zur Geschichte des Chalcedonense bei Mansi VI, 529 ff. u. VII, 1—868) und in ihnen die Akten des Constantinopolitanum Flavians (VI, 649—828) und teilweise auch die der ersten Sitzung der sog. Räubersynode (VI, 828—935); die syrischen Akten der zweiten Sitzung der Räubersynode ed. S. G. F. Perry 1877, deutsch von G. Hoffmann, Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus am 22. August 449. Universitäts-Festschrift, Kiel 1873, französisch von Martin, Actes du brigandage d'Ephèse, Extrait de la Revue des Sciences ecclésiastiques, Amiens 1874, englisch mit einigem sonstigen syrisch erhaltenen Quellenmaterial von Perry schon 1877 zugleich mit dem syrischen Text, dann in The second synod of Ephesus, together with certain extracts relating to it, from Syriac MSS. preserved in the British Museum and now first edited. English Version. Orient Press, Dartford 1881); Briefe Leos I. (opp. ed. Ballerinii I, Venedig 1753 = MSL 54 = Mansi V, 1209 — VI, 431); Briefe Theodorets (opp. ed. J. L. Schulze, 8 Bde, Halle 1769 ff.; IV, 1772 S. 1060—1364 = MSG 83, 1173 ff.); die Appellationen Flavians von Konstantinopel und Eusebs von Doryläum edd. D. G. Amelli, S. Leone Magno e l'oriente, dissertazione sopra una collazione etc., Rom 1882, verbessert Montecassino 1890; Grisar ZkTh, Innsbruck 1882 S. 191—196; Mommsen NA XI, 2, 1886, S. 361—68); Récits de Dioscore, exilé à Gangres, sur le concile de Chalcedoine, koptisch und französisch teilweise publiziert von E. Révillout in seiner Revue Égyptologique (I, Paris 1880 S. 187—891; II, 1882, S. 21—25; III, 1885 Heft I, 1883, S. 17—24, — die III, 24 versprochene Fortsetzung ist m. W. noch nicht erschienen); die [unwichtigen] vier letzten Nummern der Urkunden, welche das sog. Synodicon adversus tragoediam Irenaei (Mansi V, 731—1022) der Tragoedia des Irenäus comes, spätern Bischofs von Tyrus (DchrB II, 280 ff.), entlehnt hat, und wenige andere zerstreute Urkunden.

B. Berichte: Gelasius (um 485; Papst 492—96), Gesta de nomine Acacii vel breviculus historiae Eutychianistarum (ed. Thiel, Epistolae Rom. Pontific. I, Braunsberg 1868, S. 510—19; vgl. S. 70, auch Krüger S. 33). Zacharias Rhetor (um 520), historia ecclesiastica (syrisch ed. Land, Anecdota syriaca III, Leiden 1870; vgl. Krüger S. 20 ff.); Liberatus (um 560), Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum (ed. Garnier, Paris 1675 = MSL 68, 969—1052, Mansi IX, 659—702; vgl. Krüger S. 32); Evagrius Scholasticus (um 600), historia ecclesiastica (mit Theodorets h. e. ed. Valesius = MSG 86, 2 p. 2415 sqq.; vgl. Krüger S. 38 ff.); die Fragmente (d. h. Excerpte aus) der um 530 geschriebenen Kirchengeschichte des Theodorus Lector (mit Theodorets h. e. ed. Valesius = MSG 86, 1 p. 165 sqq.; vgl. de Boor ZfKG VI, 489 ff.) und die von Theodorus abhängigen späteren Griechen (vgl. Krüger S. 43); gelegentliche Notizen bei Facundus von Hermiane (vgl. den A.) pro defensione trium capitulorum (MSL 67, 527 ff.) und im Chronicon des Victor Tonnennensis (MSL 68, 941 ff.; ed. Mommsen MG. Autores antiq. XI, Chronica minora II, Berlin 1894.

1. Der Eutychianische Streit bis hin zum Konzil von Chalcedon einschließlich ist alles andere eher als ein Abschnitt der „Selbstentwicklung der Idee des Christentums" (vgl. Bd IV, 756, 57 ff. und 762, 29 ff.). Daß Hofkabalen in ihn hineinspielen, will ich gar nicht betonen; — das war auch bei andern dogmatischen Streitigkeiten vorher und nachher der Fall und ist selten so bedeutsam gewesen, wie es oft gemacht wird; denn ohne den Vorspann im Leben mächtiger Parteien bringen Hofparteien ihren Karren doch nicht weiter.

Digitized by Google

Das vielmehr giebt dem Eutychianischen Streit seinen abstoßenden Charakter, daß kirchenpolitische und kirchliche Macht fragen, Fragen, die in der Entwicklung des alexandrinischen und des römischen Patriarchats und in der Stellung des Mönchtums und der Wissenschaft in der Kirche wurzelten, und infolgedessen Erwägungen der hohen Politik des oströmischen Reiches für seine Abwickelung von entscheidenderer Bedeutung gewesen sind, als ernstes Eifern um die reine Lehre: ideengeschichtlich (vgl. Bd IV, 762, 23 ff.) bietet der Streit eines der verworrensten und unerfreulichsten Bilder, welche die Dogmengeschichte aufweist. Ich will mir damit nicht Harnacks Urteil aneignen, daß der „Monophysitismus" Cyrills der legitime Abschluß der griechisch-christologischen Entwicklung gewesen wäre. Ich bin an dieser, früher von mir geteilten Beurteilung irre geworden, seit mir in wachsendem Maße klar geworden ist, daß auch die antiochenischen Formeln weit zurückgehen (vgl. Bd IV, 33, 39, auch den A. Eusstathius v. Antiochien oben S. 627, 36 und den A. Nestorius), und daß den Interessen der von Ignatius und Irenäus entworfenen „physischen" Erlösungslehre auch im Rahmen antiochenischer Formeln hätte genügt werden können, ja feinsinniger hätte genügt werden können (vgl. Bd IV, 31, 49 ff.), als es die letztlich von ziemlich inferioren Frömmigkeitsmotiven (vgl. Bd I, 55, 53 ff.) beherrschte Christologie Cyrills vermochte. Freilich, seit das Mönchtum eine Macht ward in der Kirche, seit die Massen und viele hohe und hohle Herren, die „ihre religiösen Sentiments poussieren" wollten, in ihm die Verkörperung christlicher Reife fanden, waren die Instinkte, denen der Monophysitismus entgegenkam, in den „frommen" Kreisen die herrschenden: die Verehrung der *θεοτόκος*, die Hochschätzung der *σὰρξ ζωοποιός* im Abendmahl, die Geringschätzung der menschlichen Natur, die in der Erhebung des Herrn über das [von Cyrill selbst nicht geleugnete] *ὁμοούσιος ἡμῖν* zum Ausdruck kam, der „leidende Gott" und all die andern grob realistischen Formeln eines nur mit „Substanzen" rechnenden religiösen Materialismus — das alles ging Mönchen, deren „Heiligkeit" größer war als ihre Bildung, ging Volksmassen und religiös letztlich nicht mehr gebildeten „Gebildeten" leichter ein, als die bei den Antiochenern nachweisbaren Nachklänge tiefer, mit ethischen Begriffen rechnender Gedanken über die Erneuerung der Menschheit in Christo. Cyrill — das ist richtig — vertrat bereits Majoritätsstimmungen, die zum Siege zu kommen damals bereits ein Anrecht hatten und trotz des Chalcedonense schließlich sich auch wieder geltend gemacht haben (vgl. Bd IV, 51 ff. Nr. 8). Allein, was nötigt uns, den Maßstab für das, was geschichtlich als das „Konsequente" zu bezeichnen ist, von den Mönchsmassen uns schneiden zu lassen? Die Antiochener vertraten in vieler Hinsicht die edleren Traditionen der Vergangenheit; das Beste, was die Zeit an theologischer Bildung und Wissenschaft besaß, ist auf ihrer Seite zu finden. Wenn man die ganze Entwicklung von Ignatius an übersieht, erscheint das Chalcedonense in weit höherm Grade als logisch berechtigte Synthese der beiden von ihm abgewiesenen Anschauungen, als es der „Zufälligkeit" (vgl. Bd IV, 762, 31 f.) seiner Entstehung entspricht. Das oben ausgesprochene Urteil, daß der Eutychianische Streit „ideengeschichtlich" ein überaus unerfreuliches Bild uns zeigt, soll daher nicht ein Urteil über sein schließliches Resultat sein — die „Lösung", die das Chalcedonense für die Fragen gab, ist dank der Vergewaltigung des Orients durch den Occident, die sich in ihr darstellt, die vernünftigste, die damals möglich war —, wohl aber ein Urteil über all die Jammerbilder theologischer Unbildung, theologischer Gedankenlosigkeit und Gesinnungslosigkeit, an denen — ich kann nicht sagen: die Entwicklung; denn eine innere „Entwicklung" liegt nicht vor — an denen die Geschichte des Streites uns vorbeiführt.

2. Die Darstellung muß einsetzen bei der im Jahre 433 vom Hofe erzwungenen Union zwischen den Alexandrinern und Antiochenern (vgl. Bd IV, 51, 2 ff. und den A. Nestorianer). Diese Union hatte den Lehrgegensatz zwischen der alexandrinischen und der antiochenischen Christologie nur verhüllt, nicht aus der Welt geschafft. Dennoch ist sie wahrlich nicht einflußlos gewesen. Nicht nur deshalb, weil sie diejenigen, welche den Nestorius nicht verurteilen wollten, unmöglich machte, einen Theodoret, einen Andreas von Samosata zum Nachgeben nötigte (vgl. den A. Nestorianer). Auch nach der andern Seite hin wirkte sie: sie nötigte Cyrill, eifernden Parteigenossen gegenüber Formeln zu vertreten, die von antiochenischer Seite geliefert waren und nicht so restlos sich zurechtlegen ließen, wie alexandrinische Eiferer wünschten (vgl. Ehrhard S. 216); sie hatte das *ὁμοούσιος ἡμῖν* festgelegt und begünstigte die Annahme zweier Naturen in Christo mehr als das Gegenteil, denn neben dem mehrdeutigen *δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε* stand das *τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς λάμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας ὡς ἐπὶ δύο φύσεων*. Zwar gab es im Orient keine Theologie, der diese Formeln bequem saßen.

Digitized by Google

Abendländischen Traditionen hätten sie entsprochen; dort konnte man bald die Einheit der Person, bald die Zweiheit der Naturen behaupten, denn dort hatte die Naturenlehre in mancher Hinsicht den Charakter eines an die einheitliche geschichtliche Person nachträglich herangebrachten und nicht zu Ende gedachten Beurteilungsschemas behalten: der nicht auf dem Boden der Naturenlehre gewachsene, sondern mit unphilosophischer Naivetät an die geschichtliche Person des Heilands anknüpfende Begriff der una persona Christi (vgl. Bd IV, 38, 1 ff.) neutralisierte hier im Bedürfnisfalle die Naturenlehre, d. h. verhinderte, daß die Behauptung der „zwei Naturen", in die das Glaubensinteresse an dem Gott-sein und Mensch-sein des Herrn sich gehüllt hatte, in ihren philosophischen Konsequenzen die Einheit und damit die Verständlichkeit der Person Jesu gefährdete. Im Orient hatte das dem abendländischen persona entsprechende Wort *πρόσωπον* einen dem abendländischen Begriff der persona parallelen Sinn nicht. *Πρόσωπον* galt hier im theologisch-wissenschaftlichen Sinne seit dem Siege der jungnicänischen Trinitätslehre (vgl. Bd IV, 38, 35) als Synonymon von *ὑπόστασις* im Sinne von *τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑφεστός* (Einzelding, Einzelwesen im metaphysischen Sinne), konnte aber allenfalls auch der ursprünglichen Bedeutung des Wortes (vgl. Bd IV, 38, 2 f.) gemäß gebraucht werden als Bezeichnung der in die Augen fallenden Erscheinung, der sich darstellenden Figur (gleichviel, ob dieselbe ein *φάντασμα μὴ ὑφεστός*, oder eine Darstellungsform einer *ὑπόστασις* oder mehrerer *ὑποστάσεις* war, vgl. anath. 5 der Synode von 553, Hahn, Bibliothek der Symb. 3. Aufl. § 148). In jenem (vgl. Bd IV, 49, 15 ff.) oder in diesem Sinne mußten die Antiochener sich die Unionsformel zurechtlegen, gleichwie Cyrill nach der andern Seite hin die Deutungskunst üben mußte. Allein, wenn es auch noch keine Theologie gab, die den Formeln des Unionssymbols entsprach; — als Kompromißformel half die Formel dazu, Mittelstellungen zu zeitigen. Denn es hat zu allen Zeiten „Theologen" gegeben, die ohne das Bedürfnis nach „theologischer" Klarheit den „königlichen Weg der orthodoxen Mitte" durch halben Anschluß an die Terminologie sich ausschließender Schulmeinungen sich abstecken ließen. Überdies war schon das ein Erfolg der Union, daß zunächst äußerlich Frieden blieb. Freilich kann man nicht daran zweifeln, daß beide Parteien die Union nur als Anzahlung auf einen völligen Sieg ihrer Sache hinnahmen. Und für den alexandrinischen Patriarchen handelte es sich bei dieser Hoffnung um mehr als um die Herrschaft der alexandrinischen Christologie. Seit Athanasius hatte der Bischofsstuhl von Alexandria eine Stellung im Orient errungen, die einem ehrgeizigen Bischof der ägyptischen Metropole das Ziel nahe legen konnte, auf Kosten des Antiocheners und des nachgeborenen Rivalen in Konstantinopel seinen Einfluß zum herrschenden in der Kirche und damit im Reiche des Ostens zu machen. Schon Cyrill besaß das hierzu nötige Maß des Ehrgeizes. Nur daraus erklärt sich, daß er die Union annahm: als echter Hierarch hatte er mit sich handeln lassen, um nicht Macht und Einfluß zu verlieren (Harnack II[3], 344). Allein trotz alledem blieb Friede, solange Johannes von Antiochien († 441 oder 442, Tillemont XIV, 644), Cyrill († 444) und Proclus von Konstantinopel († wohl Juli 446, vgl. Tillemont XIV, 717 und 799 ff., AS Oktober X [1861] S. 649 F und Februar III, 78 Nr. 31) lebten. Aber dieser Friede wurde mit jedem Jahre unsicherer, weil auf beiden Seiten die extremen Tendenzen immer mehr wieder zur Geltung kamen. Am begreiflichsten ist dies bezüglich der alexandrinischen Anschauung. Nicht nur deshalb, weil sie ohne jede Censurierung gegen Nestorius Recht behalten hatte; mehr noch deshalb, weil Exzentrizitäten mit der cyrillischen Christologie fast notwendigerweise gegeben waren. Denn schon mit Cyrills Christologie beginnt der Eiertanz auf Formeln, der die Geschichte der Christologie in den nächsten Jahrhunderten so unerquicklich, so charakterlos macht. Kann man doch sagen, Cyrills Christologie sei ein Kompromiß gewesen zwischen Gedanken, die faktisch die Linie des Apollinarismus innehielten, und Formeln, die im Kampf gegen den Apollinarismus sich durchgesetzt hatten. Cyrill behauptete die Vollständigkeit der menschlichen Natur, behauptete das *ὁμοούσιος ἡμῖν*, ja er mied in der Regel (doch vgl. Ehrhard S. 218) die noch von den Kappadoziern gebrauchten Termini *κρᾶσις* und *μίξις*; er wollte mehr als an der *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* begrifflich nicht zu konfundierende göttliche und menschliche Prädikate unterscheiden: er bemühte sich, durch seine Formeln sicher zu stellen, daß die eine Person (*ὑπόστασις* oder *πρόσωπον*) des Logos seit der Menschwerdung göttliche wie menschliche „Natur" ohne Wesens-Alteration der einen durch die andere in sich vereinige (*ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*). Allein die unpersönliche menschliche „Natur" ist doch schließlich kaum etwas anderes als ein Gesamttitel für menschliche Prädikate (deren Summe Apollinaris gegenüber das Plus eines unwirksamen menschlichen *νοῦς* aufwies); und das Interesse seiner christologischen Thesen lag für Cyrill doch darin, daß die menschliche Natur in Christo — wenn auch als

Digitized by Google

menschliche und in vollendetem Maße erst nach der Auferstehung — über den Zustand der nachadamitischen Menschheit emporgehoben war. Berücksichtigt man dies und bedenkt man außerdem, daß der von Cyrill beibehaltene Terminus der *ἕνωσις φυσική* auf eine Zeit zurückwies, die Cyrills Formel-Vorsichtigkeit noch nicht kannte, würdigt man endlich, daß selbst Cyrill seine vorsichtige Deutung des *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* (vgl. Bd IV, 50, 12) nicht stets festgehalten hatte: *Ἰησοῦς Χριστὸς . . . εἷς ἔν τι τὸ μεταξὺ συγκείμενος*, sagt er de recta fide ad Theod. MSG 76, 1193 B: — so muß es selbstverständlich erscheinen, daß diejenigen Parteigänger Cyrills, die seine feinen Distinktionen nicht verstanden — und deren gab es viele, zumal in den seit Methodius (vgl. den A.) und Athanasius (vgl. Bd II, 18, 22 ff.) für das *θεοποιεῖσθαι* der Menschheit interessierten Mönchskreisen —, die alexandrinische Christologie zu eigentlichem Monophysitismus umbogen, ohne Skrupel von Vermischung oder Verwandlung beider Naturen redeten u. dgl. Die Gegenseite war zunächst durch das Einschreiten gegen Nestorius eingeschüchtert. Doch blieb der bedeutendste Theologe, den es auf dieser Seite gab, Theodoret, trotz seiner Zustimmung zur Union den Grundgedanken der antiochenischen Christologie treu (vgl. Bd IV, 51, 7 ff.). Und gleich eifrige, ja z. T. noch rücksichtslosere Verfechter der antiochenischen Traditionen rückten mit der Zeit in die Reihe der asiatischen Bischöfe ein: 435 (Hallier, Edessen. Chronik TU IX, 1 S. 110; vgl. Perry S. 31 Anm.) ward Ibas, der noch nach Abschluß der Union in seinem berühmten Brief an Maris (Mansi VII, 241 ff.) die Anathematismen Cyrills und die cyrillische Synode von Ephesus scharf getadelt, den Theodor von Mopsueste gelobt hatte, Nachfolger des unionseifrigen Rabbulas von Edessa; 441 oder 442 nach dem Tode des Johannes von Antiochien (vgl. oben) folgte selbst dort ein Mann, der den antiochenischen Traditionen ungleich treuer war, als Johannes: Domnus, und vielleicht schon 443 vielleicht erst 446 oder 447 (Martin S. 84—88), erhob Domnus auf den Bischofsstuhl von Tyrus, ohne an dem zweimaligen Verheiratetgewesensein dieses seines Erwählten sich zu stoßen, den Grafen Irenäus, der einst dem Nestorius nahe gestanden hatte und um 435 deshalb exiliert worden war, den Verfasser der oben bei der Litteratur erwähnten Tragoedia (vgl. Verhandlungen ed. Hoffmann S. 37 ff.); und nach dem Tode des Proclus erhielt sogar die Reichshauptstadt einen zwar völlig auf die Union eingegangenen und durch sie zu einer Mittelstellung erzogenen, aber doch anscheinend von der antiochenischen Seite ausgegangenen Patriarchen, Flavian (vgl. den A.). — Auch Cyrill hätte diesen Geschehnissen schwerlich ruhig zugesehen; schon er hatte, z. T. im Bunde mit Proclus von Konstantinopel, es versucht, den Domnus zu dirigieren (vgl. Mansi VII, 319 B und Cyrill ep. 78 [ad Domnum] MSG 77, 361 ff.); sein Nachfolger Dioskur war noch weniger der Mann danach, eine Minderung des alexandrinischen Einflusses hinzunehmen: als Theologe weit unbedeutender als Cyrill, war er ihm überlegen in der Rücksichtslosigkeit und Skrupellosigkeit seines Herrschaftsstrebens; den Fanatismus des Mönchtums, demagogische Gunstbuhlerei bei der Menge und Intriguen aller Art in seinen Dienst zu stellen, scheute er sich nicht. Und die Zeitumstände lagen günstig für ihn. Den schwachen Kaiser Theodosius (408—450), der lange Jahre vornehmlich unter Einfluß seiner Schwester, der „Augusta“ Pulcheria, gestanden hatte, die für die Alleinherrschaft der alexandrinischen Traditionen nichts über hatte, beherrschte seit ca. 440 unter Zurückdrängung der Pulcheria sein Günstling Chrysaphius, ein Eunuch, der zur alexandrinischen Partei Beziehungen hatte. Denn freundschaftlich (Vict. Tonnens. ad ann. 450 ed. Mommsen p. 185) war er seinem Taufgevatter (Liberat. c. 11), dem alten [378 gebornen; ep. Eutych. ad Leon. Synod. c. 222 Mansi V, 1015 D) Presbyter und Archimandriten Eutyches verbunden, der zu den eifrigsten und einflußreichsten Parteigängern der Alexandriner gehörte. Als Theologe bedeutete dieser Eutyches freilich nichts: er war ein ehrlicher und in seiner Weise frommer, aber ungebildeter und im Denken ungeübter Mann, dem das Kloster seine Welt war (vgl. Mansi VI, 700 A). Aber als Veteran klösterlicher Weltentsagung und als eifriger Feind der Nestorianer galt er als einer der ersten Äbte innerhalb der von Alexandrien und Konstantinopel bis nach Syrien hinein durch die Gleichheit ihrer dogmatischen Interessen verbundenen alexandrinischen Mönchspartei. Schon zur Zeit der Synode von Ephesus (431) hatte dieser Eutyches — und darauf war er stolz — der Sache Cyrills gedient (Mansi VI, 628; vgl. Hefele II, 317). Wir wissen nicht, wodurch. Vielleicht (vgl. Mans. VI, 713 D) u. a. durch Beteiligung an der Mönchsprozession, die während des Konzils, Psalmen singend, vor den Palast des Kaisers gezogen war, um ihn gegen Cyrills Gegner einzunehmen (Hefele II, 213 f.). In Alexandria wußte man diesen einflußreichen Mann zu benutzen (vgl. die ep. Epiphanii, Synodicon c. 202, Mansi V, 989 B) und warm zu halten: Cyrill selbst hatte ihm die Beschlüsse

Digitized by Google

des Ephesinum zugeschickt (Eutych. in den Acta Ephes., Mansi VI, 631 B). Durch ihn und Chrysaphius konnte auch Dioskur seinen Einfluß in Konstantinopel geltend machen, und seit der Patriarch Proclus, der Cyrill nahe gestanden hatte, in Flavian einen der alexandrinischen Partei unbequemeren, von Dioskur von Anfang an gehaßten (vgl. die Appell. Flavians ZfTh VII, 194) Nachfolger erhalten hatte, wird Eutyches in Konstantinopel der bequemste Mittelsmann für Dioskur gewesen sein. Der Tod des Proclus und seine Ersetzung durch Flavian scheint in noch wichtigerer Beziehung epochemachend gewesen zu sein: rücksichtslos begann jetzt Dioskur das bedrohte Ansehen Alexandrias geltend zu machen. Am 17. Februar 448 (Martin S. 91) erneuerte der Kaiser — gewiß nicht, ohne von der alexandrinischen Partei dazu angeregt zu sein — die Edikte gegen die Nestorianer und verfügte, „um ein Exempel zu statuieren", die Absetzung des Irenäus von Tyrus (Mansi V, 417 f.); etwa gleichzeitig begannen in Edessa Intriguen gegen den Bischof Ibas (Martin S. 92), bei denen Eutyches die Hand im Spiele hatte (Mansi VII, 196). Mit diesen Ereignissen setzt eigentlich der Eutychianische Streit ein: auf beiden Seiten empfand man, daß der Entscheidungskampf vor der Thür stehe. Domnus machte nicht Miene, die Absetzung des Irenäus anzuerkennen (Verhandlungen ed. Hoffmann S. 50, 23): aufs intimste verkehrte er mit Theodoret, der in dieser Zeit oder kurz vorher in seinem Ἐρανιστής den Alexandrinern als unerschrockener theologischer Polemiker den Fehdehandschuh zugeworfen hatte; die edessenischen Kleriker, die mit ihren Klagen gegen Ibas nach Antiochien kamen, wurden dort hingehalten (Martin S. 94 ff.). Auf der Gegenpartei war man überaus rührig; Dioskur scheute sich nicht, dem Domnus über Reden, die Theodoret in Antiochien gehalten haben sollte, und über das Verwaistbleiben der Kirche von Tyrus Vorwürfe zu machen, die nach oberbischöflicher Arroganz schmeckten (ep. Dioscur., Verhandlungen ed. Hoffmann S. 68 f.); Eutyches wandte sich an Leo von Rom mit der Klage, daß die „nestorianische" Ketzerei infolge der Bemühungen gewisser Leute wieder anfange aufzuwuchern (vgl. Leos Antwort d. d. 1. Juni 448 ep. 20, Mansi V, 1323). Die Spannung zwischen beiden Parteien wuchs indessen mit jedem Tage, in vielen Diözesen des Orients machte sich das bemerkbar. Nur einzelne dieser lokalen „Fragen" haben allgemeineres Interesse. Über die Klage gegen Ibas kam es wohl erst im Sommer (Martin S. 105 f.) zu synodalen Verhandlungen in Antiochien; zwei der Kleriker hatten die Geduld zum Warten verloren und waren nach Konstantinopel weitergereist (Martin S. 109 f.), die beiden andern folgten ihnen, als sie in Antiochien schlecht gefahren waren (vgl. Martin S. 107); Theodoret, der zu dieser Synode noch nach Antiochien gekommen zu sein scheint (Martin S. 103), wurde durch kaiserlichen Befehl in seine Diöcese zurückverwiesen und dort interniert (Theod. epp. 79 u. 80 MSG 83, 1255 ff.); Dioskur, der „den Frieden der Kirchen überall unerschüttert erhalten wollte" (Verhandlungen ed. Hoffmann S. 73, 34), trat immer siegesgewisser auf (vgl. seinen zweiten Brief an Domnus, Verhandlungen S. 72 f.), nach Konstantinopel schickte er Bischöfe, die dort für ihn wühlen sollten (ep. Domni, Verhandlungen S. 62, 13). Doch weiß man über die Zeit vom Sommer bis Herbst 448 sehr schlecht Bescheid. Vielleicht gehört in diese Zeit (vgl. Tillemont XV, 493) der sicher (durch Facundus, pro def. 8, 5 u. 12, 5) bezeugte Versuch des Domnus, den Heiligen der Gegenpartei, Eutyches, als einen apollinaristischen Ketzer beim Kaiser in Mißkredit zu bringen. Die Anklage scheint keinen Erfolg gehabt zu haben; man hört nichts derart. Dagegen erhielt Irenäus [schwerlich durch Domnus, sondern] wohl durch Vermittlung des Hofes am 9. September 448 einen Nachfolger, Photius (ep. Domni ad Flav., Verhandlungen S. 62, 37 f.), der alsbald auf alexandrinische Seite trat; und die Kläger des Ibas reüssierten in Konstantinopel: selbst Flavian wagte nicht, sie abzuweisen (Martin S. 117), und bei dem Kaiser erlangten sie ein Mandat d. d. 26. Oktober, das eine Revision ihrer Angelegenheit verfügte, Uranius von Himeria, ein Feind des Ibas, Eustathius von Berytus und Photius von Tyrus wurden mit der Untersuchung betraut (Mansi VII, 209; Verhandlungen S. 31, 5). Domnus selbst empfand, wie sein Brief an Flavian Ende September 448 (Verhandlungen S. 61, 22 ff. = Theodoret ep. 86 MSG 83, 1277 ff.) zeigt, daß Dioskur ihn zu erdrücken im Begriff war. Der Weizen des Alexandriners blühte und wäre vielleicht gereift, wenn nicht eine erneute Anklage gegen Eutyches den Dioskur dazu gereizt hätte, ihn vor der Zeit schneiden zu wollen.

3. Diese zweite Klage ging aus von Bischof Eusebius von Dorylaum. Sie hat etwas Rätselhaftes. Denn Eusebius war kein Antiochener. Als Nestorius einst (429) das Θεοτόκος im Gottesdienst mit dem Einwurf bekämpfte, daß Maria ja nicht den Gottlogos, sondern nur den mit ihm unzertrennlich verbundenen Menschen geboren habe, hatte Eusebius, der damals noch Laie (Rhetor) war, den Patriarchen tumultuarisch mit dem Zuruf unterbrochen:

Digitized by Google

Nein! der ewige Logos selbst hat sich auch der zweiten Geburt unterzogen (Marius Merc. 2, sermo 3, MSL 48, 749; Evagr. 1, 9). Nicht lange darauf hatte er in einem öffentlichen Anschlag an der Hauptkirche Konstantinopels die Lehre des Nestorius mittelst durchgeführter Vergleichung als Samosatanismus denunziert (vgl. zu der contestatio bei Mansi IV, 1008 u. V, 492 Leontius contra Nest. et Eutych. lib. III MSG 86, 1 p. 1389). Ja, Eusebius war, wie er selbst sagt, ein Freund des Eutyches gewesen (Acta. Const., Mansi VI, 655 A). Es ist daher überaus unwahrscheinlich, daß die Anklage des Eusebius mit der des Domnus zusammenhängt, sodaß Eusebius als Ankläger des Eutyches von den Antiochenern nur vorgeschoben worden wäre, damit er ihren eigenen Angriffsplan verdecke. Eusebius muß eigene Gründe zu seinem Vorgehen gegen Eutyches gehabt haben. Wenn man versuchen will, sie zu erraten, so muß man bedenken, daß Eusebius auch nicht eigentlich Alexandriner war; er hat sich auf der Synode in Konstantinopel, von der gleich die Rede sein wird, gleichzeitig zu Cyrills ep. dogmatica (Cyrill epp. Nr. 4; Hahn Bibliothek der Symbole 3. Aufl. § 218) und zu seiner das Unionsbekenntnis von 433 in sich schließenden ep. 39 bekannt (Mansi VI, 657 ff.). Die Union, die noch in seine Laienzeit fiel, scheint ihn auf einen Mittelweg geschoben zu haben. Eben diese seine Mittelstellung mag ihn die Unvorsichtigkeiten des dogmatischen Ausdrucks, die man dem Eutyches zutrauen muß, und die Eusebius selbst gelegentlich mehrerer Besuche in E.s Kloster von ihm gehört und erfolglos beanstandet haben will (Acta Const., Mansi VI, 656 A), als ein Ärgernis haben empfinden lassen. Vielleicht haben auch persönliche Verstimmungen mitgewirkt; Eutyches behauptete wenigstens später, Eusebius sei seit längerer Zeit ihm verfeindet (Acta Const., Mansi VI, 700 B). Genug, als Flavian von Konstantinopel im November 448 eine endemische Synode (*σύνοδος ἐνδημοῦσα*; vgl. den A. Synoden und Hefele II, 532) in Konstantinopel hielt, trat Eusebius, der ihr als einer der Besitzer anwohnte, mit einem Anklage-Libell gegen Eutyches (Mansi VI, 652 f.) auf, das in allgemeinen Ausdrücken ihn als Häretiker denunzierte. Flavian empfahl zunächst private Verständigung mit Eutyches (Mansi VI, 653 D ff.): er fürchtete von einer öffentlichen Verhandlung unheilvolle Erschütterungen (ibid. 656 B). Wußte er doch, daß Eutyches bei Chrysaphius persona grata war, während er selbst den Kaiser und seinen Günstling schon ohnedies gegen sich hatte. Allein Eusebius beschwor die Synode, eine Sache von solcher Wichtigkeit nicht ohne Untersuchung zu lassen. Und er drang durch; Eutyches wurde vorgeladen (sess. I, vom 8. November 448; Mansi VI, 656 D). Aber Flavian betrieb die Sache lau: in einer zweiten Sitzung am 12. November (Mansi VI, 657 ff.) mußte Eusebius aufs neue drängen. Erst in der dritten Sitzung (15. November; Mansi VI, 697 ff.) berichteten die Gesandten, die man zu Eutyches geschickt hatte, Eutyches habe sich geweigert, sein Kloster zu verlassen (700 A), erkläre aber, daß er den Beschlüssen der Synoden von Nicäa und Ephesus zustimme, auf sonstige Väter-Aussagen aber sich nicht festnageln lasse, vielmehr der Schrift folge, die gewisser sei, als alle Aussagen der Väter. Daß er gelehrt habe, der Gottlogos habe sein Fleisch vom Himmel mitgebracht, sei Verleumdung; er bekenne *μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ σαρκωθέντος*, bekenne, daß der von der Jungfrau Geborne *τέλειος θεός* und *τέλειος ἄνθρωπος* sei, doch sei seine *σάρξ* der unsern nicht *ὁμοούσιος* (700 B—D). Diese Botschaft ließ wegen der letzterwähnten Bemerkung ein Verhör nur noch nötiger erscheinen; Eutyches wurde nun schriftlich geladen (704 f.). Inzwischen verschärfte sich die Situation, weil Eusebius der Synode mitteilte, daß Eutyches die Mönche aufwiegle, in den Nachbarklöstern eine Bekenntnisschrift zur Mitunterschrift habe vorlegen lassen, die bestimmt war, seine Sache zu der aller Mönche in der Nähe der Hauptstadt zu machen. Eine zweite schriftliche Ladung erzielte bei Eutyches keine größere Bereitwilligkeit zum Kommen, als die erste (709 A), einer dritten (712 CD) setzte er den Hinweis auf Unwohlsein entgegen (713 B). Eusebius geriet darüber immer mehr in einen Eifer hinein, dem, wie Flavian sagte (716 A), das Feuer selbst nicht glühend genug war. Endlich in der 7. Sitzung am 22. November (Mansi VI, 732) erschien Eutyches. Eine militärische Wache und eine Menge Mönche hatten ihn geleitet (ib.); ja der Kaiser ordnete der Synode, „da es um Glaubenssachen sich handle", einen eigenen Kommissar bei (732 C). Die Synode war solche Behandlung wert: der byzantinische Ergebenheitsruf „Viele Jahre dem Hohenpriesterkaiser!" war ihre Antwort auf diesen kaiserlichen Eingriff in die innerste Lebenssphäre der Kirche (733 A). Die Verhandlungen mit Eutyches (Mansi VI, 733—48) führten dann gleich in dieser siebenten Sitzung zu einem Ende. Schon bei Verlesung der Vorverhandlungen — gelegentlich der in sie verflochtenen ep. 39 Cyrills und des Unionssymbols in ihr — kam die christologische Heterodoxie des Eutyches zu Tage: auf die Fragen, die der Kläger nach der Verlesung des Unionssymbols anregte, antwortete Eutyches

Digitized by Google

zunächst mit einer wohl mehr aus selbstbewußtem Eigensinn als aus Beschränktheit erklärlichen Zurückhaltung; dann aber erklärte er in betreff des *ὁμοούσιος ἡμῖν*, nach dem er gefragt ward: *ἕως σήμερον φυσιολογεῖν ἐμαυτῷ οὐκ ἐπιτρέπω . . . ἕως σήμερον οὐκ εἶπον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ ἡμῶν ὁμοούσιον ἡμῖν* (741 AB). Man versuchte nun, die fromme Einfalt auf dem Umwege über das von Eutyches zugegebene *ὁμοούσιον ἡμῖν εἶναι* der Maria von seinem Irrtum abzubringen. Nur für einen Moment gab er nach: seine Meinung blieb: *ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως· μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ* (Mansi VI, 744 B). Wie Eutyches sich das gedacht hat, darf man nicht fragen. Er wird überhaupt wenig gedacht haben; den Sinn des *ὁμολογεῖν δύο φύσεις πρὸ τῆς ἑνώσεως* [das man bei Cyrill aus der Reflexion „auf einen idealen Moment" erklären kann] hätte er gewiß nicht auseinander setzen können. Die Synode fand Apollinarismus und Valentinianismus in seinen Gedanken (748 B); „unter Thränen und Seufzen", wie der offizielle Kirchenstil sagte, ward Eutyches seiner Presbyter- und Archimandritenwürde entsetzt und exkommuniziert (748 C).

4. Diese Verurteilung des Eutyches traf nun freilich die genuin cyrillische Christologie nicht, obwohl Eutyches gewiß alles verurteilt hätte, was ihm von glaubwürdiger Seite als von Cyrill verurteilt erwiesen wäre. Denn Cyrill war auf der Synode zu Konstantinopel nur anerkennend erwähnt, und Eutyches hatte mit der höchstens halb revozierten Leugnung des *ὁμοούσιος ἡμῖν* in der That auch die von Cyrill abgesteckten Grenzen der Orthodoxie überschritten. Allein viele der alexandrinischen Parteigänger dachten wie Eutyches, und Dioskur von Alexandrien hat die an Eutyches verurteilten Überzeugungen höchstens als fromme Ungenauigkeiten beurteilt; das *ὁμοούσιος ἡμῖν* hat er zwar wie Cyrill anerkannt (vgl. die ep. Diose. bei Perry S. 392—94), aber es zu betonen, hatte er kein Interesse. Daher war die Verurteilung des Eutyches ein Schlag für die Alexandriner. Und das darf als sicher ausgegeben werden, daß dieser Schlag den energischen Gegenschlag verursacht hat, den das Ephesinum von 449 darstellt. Doch sind wir außer stande, das verworrene Gewebe all der kleinen und großen Ereignisse zu rekonstruieren, welche in der Zeit bis zum Zusammentritt der ephesinischen Synode sich abspielten. Daß Eutyches das Urteil, das gegen ihn ergangen war, umzustoßen versuchte; daß er eine Reihe besonders angesehener Bischöfe — so nachweislich Leo von Rom (ep. Eut. ad Leon., epp. Leon. 21 Mansi V, 1014, vgl. 1323) und Petrus Chrysologus v. Ravenna (vgl. ep. Petri, Mansi V, 1347), vermutlich auch Dioskur und andere Orientalen — gegen das Urteil einzunehmen versuchte; daß er die Hofgunst ausmünzte (vgl. Leo ep. 24, ad imper., Mansi V, 1341 und ep. 23, ad Flav., ib. 1338 und die epp. Eut. ad imp., Mansi VI, 764 und 824); daß er — m. E. mit Unrecht — eine Fälschung der Synodalakten von Konstantinopel behauptete und durch den Hof eine Prüfung dieser Klage erlangte (vgl. die Akten der unter Flavians Vorsitz im April 449 gehaltenen Synodalversammlung, bei Mansi VI, 757 bis 828): das wissen wir. Auch das wissen wir, daß Flavian genötigt war (Frühjahr 449), dem Kaiser durch ein Bekenntnis (Mansi VI, 540 f.; Hahn, Bibl. 3. Aufl. § 223) seine Orthodoxie nachzuweisen. Allein nicht allein nach diesem allen darf die Situation beurteilt werden. Der Eindruck, daß die Synode von Konstantinopel lediglich sollizitierend auf die alexandrinische Partei gewirkt habe, wird durchkreuzt durch die [erst durch die syrischen Akten des Ephesinum ermöglichte] Wahrnehmung, daß die Revision des Prozesses gegen Ibas bei Verhandlungen in Tyrus und Berytus im Februar 449 (vgl. mit Martin S. 125 ff., Perry 28—37, Verhandlungen S. 7—35 die Akten bei Mansi VII, 210 bis 258) mit einem für Ibas nicht ungünstigen Vergleich endete: die Richter scheinen durch die Verurteilung des Eutyches vorsichtig gemacht zu sein. Überdies wissen wir, daß auch Flavian von Konstantinopel auswärts Hilfe suchte; nach mindestens doppeltem Briefwechsel (epp. Flav. ad Leon., Leon. epp. Nr. 22 u. 26, Mansi V, 1329 u. 1352; vgl. ep. 34, 1 p. 1413 f.) ist Leo v. Rom durch Brief vom 21. Mai 449 (ep. 27 p. 1359) auf seine Seite getreten. Beherrschend für die Situation war indessen doch, daß der Unmut der Alexandriner über die Behandlung des Eutyches sich durchzusetzen vermochte: schon am 30. März 449 berief der Kaiser auf Antrieb Dioskurs (Liberatus c. 12, MSL 68, 1003 f.) eine neue ökumenische Synode, die am 1. August in Ephesus zusammentreten sollte (Mansi VI, 588 f. = Verhandlungen 1 f.); und, wie sie entscheiden sollte, verriet der Kaiser deutlich genug, wenn er schon im Konvokationsschreiben Theodoret von der Teilnahme ausschloß (Mansi VI, 589), bald nachher (15. Mai) dem antinestorianischen Abte Barsumas „als einem Antinestorianer" Sitz im Konzil verschaffte (ep. ad Diose. und ep. ad Barsum., Mansi VI, 593) und dem Dioskur den Vorsitz überwies (ep. ad Diose.,

Digitized by Google

Mansi VI, 600 f.). Es wäre alles für einen sichern Sieg Dioskurs vorbereitet gewesen, wenn nicht Leo v. Rom, der die Einladung zum Konzil am 13. Mai erhalten hatte (ep. Leon. 31, 4, Mansi V, 1404), in seinem berühmten Brief an Flavian vom 13. Juni (ep. 28, Mansi V, 1366 ff.; Hahn Bibl. 3. Aufl. § 224; vgl. oben Bd IV, 42, 57 ff.), den er seinen zur Synode abgehenden Vertretern mitgab und auf den er die Synode selbst in einem gleichzeitigen Briefe (ep. 33, 2, Mansi V, 1411 B) hinwies, die von der alexandrinischen Anschauung wesentlich abweichende abendländische Zwei-Naturen-Lehre mit einer Deutlichkeit entwickelt hätte, die für seine künftige Haltung präjudizierend sein mußte. Die Synode hat dann freilich dem Dioskur den Triumph gebracht, den sie ihm bringen sollte; aber dieser Sieg der Alexandriner war von kurzer Dauer, der Anfang einer ungleich wirksameren Niederlage.

Bekannt genug ist diese „Räubersynode" von Ephesus (latrocinium Ephesinum, Leo ep. 95, 2, d. d. 20. Juli 451, Mansi VI, 138 D). Doch ist auch nach der Auffindung des syrischen Aktenteiles unsere Kenntnis von den Vorgängen lückenhaft und vielfach unsicher. Die Zahl der Synodalen ist über 138 nicht hinausgekommen (Hefele II², 369; Perry S. 14). Als kaiserliche Kommissarien waren der Comes Elpidius und der Notar Eulogius gegenwärtig (Mansi VI, 596 und 621 ff.). Eusebs von Dorylæum und Flavian von Konstantinopel sahen sich [durch den Kaiser selbst] in die Rolle der Angeklagten geschoben (Mansi VI, 645 AB), Eutyches, „der die Veranlassung zu den Verhandlungen gegeben hatte", ward, gleichsam als Kläger, zugezogen (Mansi VI, 628 C). Hinsichtlich der Verhandlungen sind offenbar zwei Sitzungsperioden zu unterscheiden. Eröffnet wurde die Synode nach den griechischen Aktenfragmenten, die in Chalcedon verlesen wurden (Mansi VI, 605—935), am 8. August (Mansi VI, 605 C, vgl. den syr. Text bei Perry S. 401); den Stoff der Verhandlungen bot nach diesen griechischen Akten die Rehabilitation des Eutyches und die Verurteilung seines Anklägers Eusebius und seines Richters Flavian; — die syrischen Akten geben die Verhandlungen wieder, die über andere Fragen am Montag den 22. August geführt wurden (Hoffmann S. 83 Anm. 11), und gelegentliche Rückweise in ihnen (Verhandlungen S. 4, 42 und 5, 30) sprechen von dem vergangenen Sonnabend (20. August) als dem ersten [Sitzungs-]Tage. Da nun Timotheus Ælurus (vgl. den A. Monophysiten) in einem noch ungedruckten Werk gegen das Konzil von Chalcedon Mitteilungen aus den Akten des Ephesinum giebt, die den griechischen Fragmenten korrespondieren (Perry, append. D, S. 401—431) und mit einem über die Rehabilitation des Eutyches und die Absetzung Eusebs und Flavians berichtenden Schreiben der Synode an den Kaiser (Perry 431—436 = Verhandlungen S. 81 f.) enden, so wird man [mit (Hoffmann,) Martin, Perry] annehmen dürfen, daß von der ersten mit der Sache des Eutyches sich beschäftigenden Sitzungsperiode, die seit dem 8. August gewiß in mehreren Tagessitzungen verlief, ja vielleicht erst am 18. August ihr Ende fand — Flavian weilte bis zu dem einen Tage, da die Rehabilitation des Eutyches und seine Verurteilung erfolgte, zehn Tage in Ephesus (appell. Flav. ZfTh 1883 S. 194) —, eine zweite Sitzungsperiode zu unterscheiden ist, deren erste Sitzung am Sonnabend den 20. August, deren zweite und vielleicht auch letzte dann Montag den 22. August gehalten wurde. Doch ists nicht unmöglich, daß die Verhandlungen der syrischen Akten noch einige dem 22. August folgende Tage in Anspruch genommen haben (vgl. Verhandlungen S. 58, VIII).

Der Name der „Räubersynode" (*σύνοδος ληστρική*) hat angeknüpft an die Geschehnisse der ersten Sitzungsperiode. Die Akten derselben geben einen Rechtstitel für diese Prädizierung der Synode höchstens in den rohen Akklamationen, die sie verzeichnen (z. B. Mansi VI, 737 C). Allein solches Pöbelgeschrei (*ἐκβοήσεις δημοτικαί*, Mansi VI, 592 D) ist auch in Chalcedon vorgekommen (vgl. Mansi a. a. O.), ja bereits 381 in Konstantinopel (vgl. Bd II, 44, 26). Übrigens basiert der schlechte Ruf der „Räubersynode" nur auf Berichten und z. T. auf Berichten solcher, die trotz des in Chalcedon von ihnen Berichteten mit der „heiligen" Synode in Ephesus bis zu ihrem Schluß getagt hatten. Daß die römischen Legaten vergebens den Vorsitz verlangten (Liberatus c. 12, MSL 68, 1004 B); daß sie nicht einmal die Verlesung der ep. Leonis ad Flavianum zu erreichen vermochten (Acta Chalc., Mansi VI, 616 B; Leo ep. 44, 1, Mansi VI, 13 C; Liberatus a. a. O.); daß sie zu vielfachem Protestieren sich veranlaßt sahen (Leo ep. 44 p. 15 B; vgl. die Akten Mansi VI, 908 D); daß Dioskur in rücksichtslos herrschsüchtiger Weise den Vorsitz führte (Leo ep. 44, 1): — das alles ist gewiß zuverlässig. Doch, wie die Scene sich abspielte, welche vornehmlich den Ruf der Synode geschädigt hat (vgl. Gibbon S. 1678): da, wie in Chalcedon erzählt wurde, nach der Verurteilung Flavians ein Tumult drohte, Dioskur dann die vor der Kirche wachhabenden Militärobersten

Digitized by Google

rief, und mit dem Militär handfeste alexandrinische Parabolanen (vgl. den A.) und Mönche eindrangen, die mit ihren Fäusten argumentierten und einige Synodalen zu gleichem Thun verführten (vgl. Mansi VI, 828—32; VII, 68) — das wird sich aus den parteiischen Berichten nicht mehr feststellen lassen. Unwahr ist, daß Flavian von Konstantinopel bei dieser Gelegenheit thätlich mißhandelt wurde (Mansi VII, 68; Evagr. 2, 2), ja so mißhandelt wurde, daß er infolge der erfahrenen Mißhandlungen drei Tage später (also, wenn man irrig vom 8. August ab zählt, am 11. August, DehrB II, 532) starb (Mansi VI, 691 A; vgl. Hefele II, 434 Anm. 4: Tu [Dioscure] occidisti Flavianum und VII, 68: *Βαρσουμᾶς ... ἔσφαξε τὸν μακάριον Φλαυιανόν*; Theophanes ad ann. 5941 ed. de Boor I, 100; Nicephorus 14, 47 ed. Par. 1630, II, 550 A). Flavian selbst berichtet nur, das Militär habe ihn umringt, habe nicht gelitten, daß er an den Altar fliehe, sondern habe ihn aus der Kirche herausschaffen wollen; mit Mühe nur sei es ihm im Tumult geglückt, sich ad quendam locum ecclesiae zu flüchten und dort sich zu verstecken (appellatio ZfKh VII, 194). Und als er so schrieb, weilte er offenbar nicht mehr in Ephesus (ib. Z. 6). Allerdings ist Flavian, ohne nach Konstantinopel zurückgekehrt zu sein, zu Hypaipa in Lydien (auf der Straße von Ephesus nach Sardes) gestorben „(seu) superveniente (seu ingesta) morte" (Gelasius Gesta ed. Thiel p. 513), allein mit „Mißhandlungen" in Ephesus hing sein Ende nicht zusammen; selbst das erscheint mir unglaublich, daß Flavian, als er starb, auf dem Wege in die Verbannung sich befunden habe (Prosper ad ann. 448 ed. Mommsen, MG. Autor. antiq. IX, 481). Auch dem Eusebius von Doryläum und den römischen Gesandten ist anscheinend kein Haar gekrümmt worden. — Übrigens ist aus der ersten Sitzungsperiode nur zu erwähnen, daß der Rechtstitel für die Verurteilung des Eusebius und Flavian daraus abgeleitet wurde, daß das Ephesinum von 431 jede über das Nicänum hinausgehende Lehre verboten habe (Mansi VI, 901CD; 908): jedes Reden von zwei Naturen nach der Menschwerdung wurde als unerträgliche Neuerung hingestellt (Mansi VI, 737 C). Flavian und Eusebius appellierten sogleich an den römischen Bischof und haben diese Appellation nachher schriftlich wiederholt (vgl. die Urkunden). — Während der zweiten Sitzungsperiode haben Eusebius und Flavian als Abgesetzte, die römischen Legaten, Bischof Julius von Puteoli und der Diakon Hilarius (vgl. Hefele II², 386 ff.; auch Flavian nennt, gleichwie die syrischen Akten, diese beiden und den Notar Dulcitius), obwohl sie bei Beginn dieser Sitzungsperiode noch in Ephesus weilten (Verhandlungen S. 5), aus Unmut über das Geschehene an den Verhandlungen nicht mehr teilgenommen; auch Domnus von Antiochien ließ sich durch eine Krankheit fernhalten (Verhandlungen S. 5). Das Ergebnis der Verhandlungen war eine Reihe von Absetzungen: Ibas (Verhandlungen S. 7—34), sein Schwestersohn Daniel, Bischof von Charrae (ib. 35—37), Irenäus von Tyrus (ib. 37—39), der von Irenäus ordinierte Bischof Akylinos von Biblos (ib. 39—40), Theodoret (ib. 43—57) endlich trotz seiner schriftlichen Zustimmung (!) zu den bereits erwähnten Absetzungen (Verhandl. S. 58) auch Domnus von Antiochien (ib. 58—77) wurden als „Nestorianer" entsetzt und exkommuniziert.

5. Das Konzil hatte entschieden, wie es am Hofe gewünscht und erwartet war. Daß der Kaiser die Beschlüsse bestätigte (Theodos. ad Diosc. Verhandl. S. 77; in kürzerer Gestalt Mansi VII, 495 f. und mit unechtem Zusatz in Bezug auf Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsueste Mansi IX, 250 f.), war daher selbstverständlich. Doch glaube ich nicht, daß das Resultat der Synode dem ganzen Orient so willkommen war als dem Hofe. Harnacks Urteil, das Ephesinum habe den Glauben des Orients zum Siege gebracht, und das von ihm Erreichte habe die Gewähr der Dauer gehabt, so lange nicht fremde Elemente störend eingriffen (II, 364), scheint mir zu sehr bedingt durch sein dogmengeschichtliches Urteil über das Verhältnis des Monophysitismus zur griechischen Erlösungslehre. Daß mehrere der Synodalen von Ephesus in Ephesus das Urteil desavouierten, das sie auf der Herbstsynode von Konstantinopel gefällt hatten, und daß sehr viele der „heiligen" Väter in Chalcedon wieder kassierten, was in Ephesus ihnen als göttliche Wahrheit erschienen war, — das ist freilich kein starkes Argument gegen Harnack; denn bei der Gesinnungslosigkeit vieler Bischöfe beweist dies Schwanken wenig. Doch muß man bedenken, daß in Konstantinopel ohne Hochdruck vom Hofe, ja gegen die Sympathien des Hofes entschieden wurde. Auch das darf man nicht zu hoch einschätzen, daß Flavian und Eusebius in ihren Appellationen versichern, die Synodalen von Ephesus seien gegen ihren Willen von Dioskur vergewaltigt worden. Allein gänzlich unbedeutend war doch der noch hundert Jahr nach dem Chalcedonense wirksame Einfluß der antiochenischen Traditionen nicht; auch war die Union von 433 nicht wirkungslos gewesen (vgl. oben S. 636, 50 ff.),

Digitized by Google

und die Thatsache, daß selbst die nachchalcedonensischen Monophysiten den Eutyches anathematisiert haben, beweist doch, daß das Ephesinum über das Ziel hinausgeschossen hatte. Die Bischöfe von Syrien, Asia und Pontus, berichtet Liberatus (c. 12, MSL 68, 1004 CD), die zu Flavian hielten, traten in schismatischer Spannung den Ägyptern, Palästinensern und Thraziern entgegen. Doch, wenn auch — wie ich aus alle dem schließe — die Unzufriedenheit über das Ephesinum größer war, als Harnack annimmt, — was war zu machen? Im Orient hatte Dioskur die Sympathien der Majorität der Bischöfe und die zweifellose Gunst des Hofes; er dominierte nach der Synode von Ephesus im Orient. Auch Konstantinopel erhielt an Stelle Flavians einen Gesinnungsgenossen der Alexandriner, Anatolius, zum Bischof. Nur vom Abendlande war eine Änderung zu erwarten. Auch Theodoret wandte sich dorthin, gleich Flavian (apellat. S. 194) um Herbeiführung einer neuen Synode bittend (epp. 113. 116. 118, MSG 83, 1311 ff. 1323 f. 1327). Doch auch Roms Ansehen vermochte zur Zeit nichts zu ändern; es blieb ohne Wirkung, daß eine Synode in Rom am 15. Oktober 449 (Leo epp. 50 und 51, Mansi VI, 30 ff.) die Beschlüsse von Ephesus verwarf, und daß Leo durch eigne Briefe (epp. 44 und 45, d. d. 13. Oktober 449, 54 d. d. 25. Dezember 449, 69 d. d. 16. Juli 450, Mansi VI, 13. 19. 45 und 83) und durch Briefe des abendländischen Kaisers und seiner Damen, die er veranlaßte (Leon. epp. 55—58, Mansi VI, 50 ff.), bei Theodosius II. um eine neue Synode in Italien bat; — Theodosius antwortete selbst seiner Tante und Tochter entschieden ablehnend (unter den epp. Leon. Nr. 62—63) und erwartete seinerseits von Leo, daß er den Anatolius anerkenne (vgl. Leos ep. 69, d. d. 16. Juli 450). Nur die Augusta Pulcheria zog Leo — wenigstens teilweise [ihren eignen Brief haben wir nicht] — auf seine Seite hinüber (Leon ep. 60, Mansi VI, 64 f.). Dies Gewonnenwerden der Pulcheria für Rom wäre vielleicht selbst dann bedeutsam geworden, wenn Theodosius nicht am 28. Juli 450 infolge eines Sturzes mit dem Pferde gestorben wäre. Denn noch bei Lebzeiten des Theodosius fiel Chrysaphius in Ungnade, Pulcheria gewann wieder Einfluß (Nicephor, 14, 49); vielleicht ist Theodosius selbst noch angst geworden vor der Macht Dioskurs. Daher ist es schwerlich richtig (vgl. Krüger S. 56), was Gibbon (S. 1679) sagt: „Vielleicht wären die Griechen noch immer in die Ketzerei der Monophysiten verwickelt, wenn das Pferd des Kaisers nicht zu guter Zeit gestrauchelt wäre." Jedenfalls vollzog sich nach dem Tode des Kaisers der Umschwung schneller und gründlicher, als es unter dem alten Regiment möglich gewesen wäre. Es folgte, da Theodosius keine männlichen Erben hinterließ, seine Schwester Pulcheria und mit ihr der General Marcian, den sie um des Aussehens willen durch eine nominelle Ehe an ihre Seite hob. Schon Ende August oder Anfang September wandte sich Marcian nach Rom (unter den epp. Leon. Nr. 73, Mansi VI, 94), — rege Korrespondenz zwischen Rom und Konstantinopel begann, Flavians Leiche ward in Konstantinopel mit Ehren beigesetzt. Anatolius von Konstantinopel merkte, wie der Wind wehte: noch im Herbst 450 erklärte er mit einer Synode, die er in Konstantinopel hielt, seine Zustimmung zu Leos epistula ad Flavianum (Hefele II, 395—98). Beachtenswert ist, daß Marcian, indem er auf den Plan einer neuen Synode einging (schon im ersten Brief, Mansi VI, 94), von Italien als dem Schauplatz derselben schwieg, dagegen schon in einem Brief vom 22. November (unter den epp. Leon. 76, Mansi VI, 98 f.) voraussetzte, daß die Synode im Orient gehalten werden solle, daß andererseits Leo (vgl. Hefele II, 398 ff.) seitdem die Lust an der Synode verloren hatte und sich, weil seine epistula ad Flavianum (der im Orient sog. τόμος Λέοντος) inzwischen im Orient in wachsendem Maße Unterschriften fand, mit einer Regelung der Personalfragen auf dem Verwaltungswege zufrieden geben wollte. Eine Synode in Italien oder eine Erledigung der Kontroverse durch Billigung des τόμος Λέοντος hätte das Ansehen des Papstes gewaltig gesteigert; — das wollte der Kaiser nicht ohne Not veranlassen, Leo nicht ohne Not fahren lassen. Aber der Papst sah sich genötigt, gute Miene zu machen, als der Kaiser am 17. Mai 451 auf den 1. September das neue Konzil nach Nicäa berief (Mansi VI, 551 und 54). In Nicäa sammelten sich demgemäß die Bischöfe: aber der Kaiser, der selbst kommen wollte, verzögerte sich, und als seine Vertröstung (Mansi VI, 553 f.) die Ungeduld der Wartenden nicht bannte, lud er die Synodalen nach Chalcedon (vis à vis Konstantinopel am Bosporus), wo ihm das Erscheinen leichter war (Mansi VI, 558). Dort hat die Synode als die [das Ephesinum II aus dieser Stellung verdrängende] vierte ökumenische Synode vom 8. Oktober bis 1. November 451 in 16 Sitzungen (nach herkömmlicher Zählung, richtiger 21; vgl. Hefele II², 411 f.) getagt. Etwa 600 Bischöfe (Mansi VII, 57 B, vgl. Hefele II², 422) waren gegenwärtig, außer den Legaten Leos (den Bischöfen Paschasinus und Lucentius und dem Presbyter

Digitized by Google

Bonifaz) und zwei wohl zufällig im Orient weilenden Afrikanern lauter Orientalen (Hefele II², 423). Den [geschäftlichen] Vorsitz führten die kaiserlichen Kommissare, doch so, daß die päpstlichen Legaten, die als Vertreter des geistlichen Hauptes der Kirche anerkannt waren (syn. Chale. ad Leonem, epp. Leon. 98, Mansi VI, 148 C), als die ersten der Beisitzer erschienen, daher auch formell die Leitung übernahmen, als (in sessio III, Mansi VI, 984 D) die kaiserlichen Kommissare ausblieben. — Über die Verhandlungen sind wir so gut unterrichtet, wie über keine der ältern Synoden. Dennoch haben die Memoiren Dioskurs (vgl. oben S. 635, 38) noch einige Ergänzungen zu bringen vermocht.

In Ephesus hatte Dioskur gesiegt nicht zum wenigsten dank der Zahlenstärke seiner ägyptischen Gefolgschaft. Dergleichen sollte sich nicht wiederholen. Deshalb gab der Kaiser dem Beamten, der die kaiserliche Ladung zur Synode nach Alexandrien brachte, den Auftrag, den Dioskur, und zwar ihn allein, sogleich mit nach Konstantinopel zu bringen (Revue égypt. II, 22). Es scheint geplant zu sein, womöglich noch vor dem Konzil eine Verständigung zwischen ihm und seinen Gegnern herbeizuführen (Krüger S. 61). Nur die Einleitung dieses Planes gelang, obwohl Dioskur noch kurz vor seiner Abreise eine Synode seiner Bischöfe abhielt (Krüger a. a. O.): nur von wenigen Getreuen (u. a. den spätereu Monophysitenhäuptern Timotheus und Petrus) begleitet, kam Dioskur in die Hauptstadt. Seine Stimmung war düster, sein verzweifelnder Fanatismus aller Neigung zum Paktieren so fern als möglich (Revue II, 23). Daß die Privataudienz, die Dioskur dann bei dem Kaiser in Gegenwart des Anatolius von Konstantinopel, Juvenals v. Jerusalem u. a. hatte, ihn nicht zum Nachgeben brachte (Krüger S. 62 f.), ist daher begreiflich: unter Fluchen warf der Alexandriner hier den *τόμος Λέοντος* zu Boden. Nach dieser vertraulichen Sitzung — in der, wie Dioskur behauptet, auch die Verlegung der Synode nach Chalcedon beschlossen ist (Krüger S. 64) — erkannte Dioskur, daß er ein verlorner Mann sei. Es war antizipierte Rache, wenn er — vielleicht erst jetzt auf dem Wege nach Chalcedon (Krüger S. 64), jedenfalls nach seiner Abreise von Alexandria — Leo anathematisierte (Mansi VI, 1009 AB). Sein Schicksal vollendete sich dann bald. Nur als Angeklagter wurde er im Konzil geduldet (Mansi VI, 581 BC), während der in Ephesus von ihm abgesetzte Theodoret auf die Autorität des Papstes und des Kaisers hin trotz aller Entrüstungsrufe seiner Gegner zugelassen ward (Mansi VI, 589 B ff.); und schon am Schluß der ersten Sitzung, die sich mit verschiedenen Anklagen gegen Dioskur beschäftigte, erklärten die Kommissare, nachdem die Orthodoxie Flavians festgestellt war, daß Dioskur und fünf seiner Haupthelfer in Ephesus (Juvenal, Thalassius v. Cäsarea, Eusebius v. Ancyra, Eustathius v. Berytus und Basilius v. Seleucia) abgesetzt werden müßten (Mansi VI, 936). Ausgesprochen wurde die Absetzung aber erst in der dritten Sitzung (Mansi VI, 1041 ff.), nachdem Dioskur, der schon der zweiten Sitzung ferngeblieben war, durch Nichtachtung einer dreimaligen Citation der Synode noch einen formalen Rechtstitel mehr für die Absetzung geliefert hatte. Direkt wegen Häresie ihn abzusetzen, mied man. Nach Gangra in Paphlagonien verbannt (Evagr. 2, 5; Liberat. 14), ist Dioskur dort 454 gestorben (Leo ep. 140 [al. 111], Mansi VI, 303, d. d. 6. Dez. 454). Seine monophysitischen Gesinnungsgenossen haben ihm dort noch durch eine Gesandtschaft ihre Verehrung bezeugt — den Erzählungen, die er bei dieser Gelegenheit zum Besten gab, entstammen die Récits de Dioscore (Krüger S. 13) —, und in den monophysitischen Kirchen ist er ein Heiliger geblieben. Dioskurs fünf Mitschuldige, Juvenal und die andern oben Genannten, wurden in der vierten Sitzung wieder zu Gnaden angenommen (Mansi VII, 48 C ff.). — Schwieriger als die Personalfragen war die dogmatische Frage. Schon in der zweiten Sitzung forderten die kaiserlichen Kommissare eine klare *ἐκθεσις πίστεως* (Mansi VI, 952). Die Majorität scheute, nominell aus Rücksicht auf das erste Ephesinum (vgl. oben S. 643, 21), eine neue Fixierung des Glaubens; doch beauftragte man, nachdem Cyrills epp. 4 und 39, sowie Leos Brief an Flavian anerkannt waren, den Anatolius von Konstantinopel, mit einigen Vertrauensmännern weiteres vorzubereiten (Mansi VI, 974 D ff.). Erst in der fünften Sitzung (Mansi VII, 97—118) — die dritte galt dem Dioskur, die vierte vornehmlich 13 bischöflichen Starrköpfen aus Ägypten und 18 eutychianischen Mönchen — also erst in der fünften Sitzung, am 22. Oktober, kam man ernstlich auf die Glaubensfrage zurück. Der in Kommissionsberatung bei Anatolius am Tage vorher gebilligte [nicht erhaltene] Entwurf einer Glaubensformel, der auf das *ἐκ δύο φύσεων εἰς* gestimmt gewesen sein muß, fand zwar die Zustimmung der Majorität; aber die römischen Legaten drohten mit ihrer Abreise und einem neuen Konzil in Italien, wenn man dem Lehrbrief Leos nicht folge (VII, 101 C). Alles Zureden der

Digitized by Google

kaiserlichen Kommissare rührte die Majorität nicht, obwohl sie Leos Brief anerkannt hatte und noch anerkannte. Erst als eine Botschaft des Kaisers, den man verständigt hatte, die von den Kommissaren vorgeschlagene Niedersetzung einer Kommission oder andere Detailberatung forderte, andernfalls ein Konzil im Abendland in Aussicht stellte (VII, 104 D ff.), ging man mit echt byzantinischem salto mortale (wenn das Protokoll hier vollständig ist) auf den Gedanken ein, daß eine Kommission eine neue Vorlage mache. Und klugerweise machte man jetzt auch Leos Gesandte zu Mitgliedern dieser Kommission. Das Resultat der Kommissionsberatung wurde dann noch in derselben Sitzung vorgelegt und genehmigt (VII, 107—117) und am 25. Oktober in der sechsten Sitzung, die den Kaiser als „neuen Konstantin" und die Kaiserin als „neue Helena" in ihrer Mitte begrüßen durfte, feierlichst proklamiert. — Die 7. Sitzung hatte es mit Jurisdiktionsstreitigkeiten zwischen Jerusalem und Antiochien zu thun (vgl. den A. Juvenal); in der 8. wurde Theodoret zu regelrechter Anathematisierung des Nestorius genötigt, in der 9. und 10. Ibas nach erneuter Prüfung seiner Klagesache als unschuldig befunden und für Domnus, den frühern Bischof von Antiochien, der, gleichwie die seit dem zweiten Ephesinum aus der Geschichte verschwindenden Bischöfe Irenäus v. Tyrus, Daniel v. Charrae und Akylinos v. Biblos abgesetzt blieb, auf den Antrag seines Nachfolgers Maximus eine Art Pension aus dem Kirchenvermögen beschlossen (Mansi VII, 269 f.). Die Beschlüsse der 11. bis 14. Sitzung beziehen sich auf unwichtigere, hier interesselose Dinge; in der 15. Sitzung am 31. Oktober sind in sehr reduzierter Versammlung und in Abwesenheit der kaiserlichen Kommissare und der päpstlichen Gesandten die z. T. wohl schon früher erörterten 28 Canones (Mansi VII, 357—372; über can. 29 u. 30 s. Hefele II², 537 f.) aufgestellt. Die letzte Sitzung am 1. November (Mansi VII, 423—454) ward nötig, weil die päpstlichen Gesandten den 28. Canon, der can. 3 der Synode von 381 (vgl. Bd II, 44, 45) bestätigend aufnahm, für unannehmbar hielten; doch fruchtete ihre Einsprache nichts, die Legaten mußten sich damit begnügen, einen Protest zu den Akten zu geben (VII, 454). So endete mit einem Protest der päpstlichen Gesandten die Synode, welche in einem Maße, wie keine andere der alten orientalischen Synoden, unter den Auspizien des römischen Bischofs gehalten ist und dogmatisch einen völligen Sieg des Abendlandes über den Orient bedeutete. Denn das Glaubensdekret der fünften [und sechsten] Sitzung der *ὅρος τῆς συνόδου*, ist nur als Dogmatisierung der abendländischen Christologie ganz verständlich. Es ist diese Glaubenserklärung (Mansi VII, 107—117) ein langes Dokument: nach einer erbaulichen Einleitung wiederholt man das Nicänum und das sog. Konstantinopolitanum und erklärt dann, daß dieses nicänisch-konstantinopolitanische *σύμβολον* eigentlich genüge, doch habe man um derer willen, welche [nestorianisch] das Mysterium der Menschwerdung verderben und das *θεοτόκος* verwerfen, oder [monophysitisch] eine *σύγχυσις* und *κρᾶσις* [der Naturen Christi] behaupten, die Briefe Cyrills an Nestorius (die sog. ep. dogmatica; Nr. 4) und an die Orientalen (ep. 39; — ep. 17 mit den Anathematismen ist nicht genannt, aber in den Verhandlungen gelegentlich als Autorität angeführt, Mansi VI, 972 D vgl. 973 C, und in gewisser Weise implicite mit dem ersten Ephesinum anerkannt, vgl. Bd IV, 51, 27) und Leos Brief an Flavian als orthodoxer Erläuterung des Symbols dienend anerkannt und bekenne (Mansi VII, 116 A ff., Hahn, Bibliothek 3. Aufl. § 146), folgend den heiligen Vätern, *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν κύριον . . . τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι . . . ἐν δύο φύσεσιν* (vgl. Hahn, Anm. 34) *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης κτλ.* Es ist freilich leicht zu zeigen, daß diese Bestimmungen nur mit dem *ἐν δύο φύσεσιν* und der Anerkennung des Lehrbriefs Leos über Cyrill hinausgehen; aber die Verhandlungen von Chalcedon beweisen, daß in eben diesem Doppelten der Schwerpunkt des Chalcedonense liegt. Wenn nun auch die Synodalen von Chalcedon, klugen Zweiflern entgegentretend (vgl. Mansi VI, 972 ff.), sich eingeredet haben, Cyrill und Leo stimmten völlig miteinander überein, so hat doch das entgegengesetzte dogmengeschichtliche Urteil (vgl. Bd IV, 51, 18 ff. und 50, 37—52) an der Geschichte des Chalcedonense im Orient (vgl. den A. Monophysitismus) eine ausreichende Stütze. Das agit utraque natura = *ἑνεργεῖ ἑκάτερα φύσις* in c. 4 der epistula Leos ist uncyrillisch. Für Theodoret war dies agere einer jeden der beiden Naturen selbstverständlich; doch mußte er und mußten die antiochenisch Gesinnten nach ihm das *εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρέχειν* (= in unam coire personam, Leo ep. c. 3) sich zurecht legen. Bequem saßen die Formeln des Chalcedonense nur den

Digitized by Google

Abendländern, denen mit dem „idem sempiterni genitoris unigenitus natus est de ... Maria“ (Leo ep. c. 2) die una persona des geschichtlichen Christus unabhängig von der Naturenlehre feststand, während sie doch die „zwei Naturen“ brauchten, um die *εὐαγγελικαὶ περὶ τοῦ κυρίου φωναί* (vgl. oben S. 636, 58) ohne Gefährdung seiner Gottheit und Menschheit zu verrechnen. — Eine wirkliche Erledigung der orientalisch-christologischen Frage war mitbin das Chalcedonense nicht. Daher ist dem Konzil, so hoch man den Frieden pries, den man geschaffen zu haben glaubte (vgl. auch das Edikt Marcians, d. d. 7. Februar 452, Mansi VII, 475—77), der lange „Kampf um Chalcedon“ gefolgt, von dem im A. „Monophysitismus“ zu sprechen sein wird.

Eutyches, der nominelle Anfänger des Streites, war in Chalcedon nicht ausdrücklich noch einmal anathematisiert: er galt als bereits gerichtet durch Flavian, durch Leo und durch die Synode des Anatolius (vgl. oben S. 644, 38). Doch haben nach der Synode kaiserliche Edikte (d. d. 13. März 452, Mansi VII, 477 f. und d. d. 28. Juli 452, ib. 501 ff.) der kirchlichen Verurteilung die üblichen kirchenpolizeilichen Maßregeln gegen die Anhänger des Eutyches folgen lassen. Eutyches selbst wurde verbannt. Daß Leo am 15. April 454 (ep. 134, 2, Mansi VI, 289 A) eine Verbannung des nun 75jährigen Greises an einen entfernteren Ort wünscht, weil er an seinem bisherigen Verbannungsort fortfahre, Unschuldige zu betrügen, ist das Letzte, das wir von ihm hören. **Loofs.**

Eutychianus, römischer Bischof 275—283. — Harnack, Chronologie der altchr. Litteratur S. 144 ff.

Eutychianus wird in den römischen Bischofslisten als Nachfolger des Felix und Vorgänger des Gajus genannt, und ihm eine Amtsdauer von 8 Jahren 9 Monaten und 3 Tagen beigelegt. Von seiner Amtsführung ist jedoch nicht das mindeste bekannt. Erwähnt mag werden, daß die Platte, welche sein Grab in der sog. Papstgruft schloß, wieder zu Tage gekommen ist, s. Kraus, Roma sotteranea S. 151 f. **Hauck.**

Eutychius, melchitischer Patriarch von Alexandrien, gest. 940. — Ausgabe der Annalen von Edw. Pockockius u. d. T.: Contextio Gemmarum s. Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales, Tom. I. II, Oxon. 1658. 59. Wieder abgedruckt in MSG 111, 889—1232. Einen kleinen, auf die Urgeschichte der alexandrinischen Gemeinde bezüglichen Abschnitt hatte schon vorher John Seldenius u. d. T.: Eutychii Aegyptii, patriarchae orthodoxorum Alexandrini . . Ecclesiae suae Origines, London. 1642, mit wertvoller Einleitung und ausführlichen Anmerkungen, herausgegeben. Der römische Maronit Abraham Ecchellensis beantwortete den Versuch Seldens, den merkwürdigen Bericht des Eutychius über die ältesten alexandrinischen Gemeindeverhältnisse zum Beweis des altchristlichen Ursprunges der Presbyterialverfassung zu verwerten, mit einem leidenschaftlichen Angriff, indem er gleichzeitig eine angeblich richtigere Uebersetzung des von Selden edierten Abschnittes gab: Eutychius vindicatus etc. Rom. 1661. Uebrigens ist auch Pockockes Ausgabe des arabischen Textes mangelhaft. Vgl. außer Selden und Pockocke in ihren Ausgaben: (E. Renaudot) Historia Patriarcharum Alexandrinor., Paris. 1713, 346 ff.; F. Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Ärzte, Gött. 1840, 52; A. von Gutschmid, Verzeichnis der Patriarchen von Alexandrien, in: Kleine Schriften 2, Leipz. 1890, 399 f. 486.

Der vom 7. Februar 933 bis zum 11. Mai 940 regierende Patriarch der Melchiten in Alexandrien, mit seinem arabischen Namen Sa'id Ibn Batrik geheißen, war in Fostât-Mieṣr, dem heutigen Kairo, als Sohn eines Ägypters Namens Patricius 876 geboren und hatte vor seinem Übertritt in den geistlichen Stand dem ärztlichen Berufe obgelegen und sich mit historischen Studien befaßt. Als Patriarch hat er schwere Kämpfe mit den jakobitischen Kopten zu bestehen gehabt. Seine arabisch geschriebenen, nur teilweise erhaltenen Schriften waren medizinischen, theologischen, historischen Inhalts. Zur ersten Klasse gehört sein liber medicinae; zur zweiten eine disputatio inter Christianum et infidelem (d. h. zwischen einem Orthodoxen und einem Heterodoxen oder Jakobiten), ferner eine Abhandlung über das christliche Fasten und Passah, über christliche Feste ꝛc.; zur dritten endlich sein bekanntestes und wichtigstes Werk unter dem Titel: Nothm el dschawahir oder el Gaulhar d. h. contextio gemmarum (oder nach anderer Deutung Syntagma substantiae, medulla historiae), eine mit Erschaffung der Welt beginnende, bis 938 n. Chr. reichende, biblische, profane und kirchliche Geschichte umfassende Chronik. Das Werk ist in arabischer Sprache geschrieben, dem Bruder des Verfassers Isa Ibn Batrik gewidmet und beabsichtigt, wie die Vorrede sagt, eine kurze und übersichtliche, aus Gesetz und Evangelium und anderen alten und neuen Quellen geschöpfte, chronologisch genau geordnete Darstellung der Historia universalis a tempore Adami usque ad tempus hoc nostrum. In

Digitized by Google

der That enthält es, wie schon sein erster Herausgeber bemerkt, viele höchst merkwürdige, sonst unbekannte Notizen zur Profan- und Kirchengeschichte, insbesondere des Orients und speziell Alexandriens, auch beachtenswerte Beiträge zur biblischen und kirchlichen Chronologie und zur Dogmengeschichte (bes. zur Geschichte des Nestorianismus und Monophysitismus), daneben freilich auch viel Unkritisches und Sagenhaftes, und verdient umsomehr eine genauere kritische Untersuchung und historische Verwertung, da es offenbar manches aus der persönlichen Kunde des Verf.s oder aus älteren für uns verlorenen Quellen schöpft, und da es selbst wieder von späteren orientalischen Schriftstellern (z. B. Wilhelm v. Tyrus im 12., Al Makin oder Elmacinus im 13., Achmed al Makrizi im 15. Jahrhundert u. a.) ausgeschrieben und dadurch Quelle späterer Überlieferungen geworden ist. Seine chronologischen Angaben sind, wie v. Gutschmid gezeigt hat, vielfach recht unzuverlässig, teils weil E. auf schlechten byzantinischen Chronographien fußt, teils weil er auch bessere Materialien mit „unglaublicher Lüderlichkeit" verarbeitet hat. **Wagenmann † (G. Krüger).**

Eutychius, Patriarch von Konstantinopel 552—565; 577—582. — Vgl. den Panegyrikus aus der Feder seines Vertrauten, des Presbyters Eustratius (Eustathius) in AS April Tom. 1, 550—573 (lateinisch) App. LIX—LXXXIII (griechisch); abgedruckt in MSG 86, 2, 2273—2390. Außerdem Euagr. H. E. 4, 37. 38; 5, 16. 18; Joh. Ephes. Kirchengesch. 1, 41; 2, 31—37. 40; 3, 17—20. 38; Theoph. Chronogr. ed. de Boor p. 228. 16 u. ö. (s. das Register Bd 2, 608); Chr. F. W. Walch, Historie der Ketzereien 8. Leipzig 1778, 578 ff.; C. J. v. Hefele, Konziliengeschichte, 2², Freib. 1875, 852 u. ö.; G. E. Steitz in JdTh 12, 1867, 256—262; W. M. Sinclair in DchrB 2, 1880. 414—416.

Der um 512 in Phrygien geborene Eutychius ward Mönch und Archimandrit zu Amasea in Pontus, kam 552 als Apokrisiar seines Bischofs nach Konstantinopel und machte hier dadurch, daß er die nachträgliche Verdammung verstorbener Kirchenmänner, insbesondere Theodors von Mopsuestia, aus der Schrift zu rechtfertigen sich vermaß, solchen Eindruck auf den Kaiser Justinian, daß er, als der Patriarch Menas im August d. J. starb, noch am Todestage des Patriarchen (Theoph. 228, 16) zu dessen Nachfolger bestimmt wurde. Als solcher spielte er in dem sog. Dreikapitelstreit (s. d. A. Bd 4 S. 21 ff.) als Gegner der antiochenischen Theologie eine große Rolle, präsidierte der fünften ökumenischen Synode vom Jahre 553 (die von ihm entworfene Synodalsentenz bei Mansi 9, 367—375), leitete 562 die Einweihungsfeier der Hagia Sophia (Theoph. 238, 21), fiel aber, als er gegen Justinians Bestrebungen, die Aphthartodoketen zu gewinnen, Widerspruch erhob, in Ungnade, wurde am 22. Januar 565 (so die Vita 37; Theoph. 240, 27 giebt den 13. April) während des Gottesdienstes aufgehoben und in die Verbannung geschickt. In seinem früheren Kloster verbrachte er 12 Jahre, bis Justin II. ihn nach dem Tode des an seiner Stelle inthronisierten Patriarchen Johannes III. Scholastikos (565—577) zurückberief. Er starb am Abend des 5. April 582 (so Vita 96; Theoph. 251, 23 giebt den 6. April), 70 Jahre alt (Vit. 88). Die Kirche feiert ihn als Konfessor und Heiligen. Nach Eustratius (Vit. 88) veröffentlichte er kurz vor seinem Tode einige antihäretische Traktate. Vielleicht gehörte zu diesen der Sermon vom Abendmahl, von dem A. Mai (Nov. Bibl. Patr. 4, 54—62; abgedruckt MSG l. c. 2392—2401) einige Bruchstücke herausgegeben hat. Der Verfasser handelt über Einsetzung und dogmatisch-mystische Bedeutung des Sakraments. Nach Steitz hat „in Eutychius die symbolisch-dynamische Ansicht der griechischen Väter vom Wesen des h. Abendmahles, wie sie sich unter dem Einfluß der christologischen Gegensätze gestaltet hatte, unstreitig ihren Höhepunkt und vorläufigen Abschluß gefunden". Von E. ist außerdem in den Akten der 5. allg. Synode ein den Dreikapitelstreit betreffender Brief an Papst Vigilius aus dem J. 553 erhalten (Mansi 9, 186 [vgl. 63]; MSG 2401—6). Dagegen ist ein Traktat über die Auferstehung, worin er origenistische Ansichten über die Leiber der Auferstandenen (corpus impalpabile) vorgetragen haben soll, verloren gegangen: der damalige Nuntius in Konstantinopel, später Papst Gregor, suchte den Patriarchen vergeblich von seinem Irrtum zu überzeugen, Kaiser Tiberius ließ das corpus delicti verbrennen, und Eutychius bat angeblich noch auf dem Totenbette seine Ansicht widerrufen (vgl. hierzu Paul. Diac. Vit. Greg. Magn. 1, 9, 27—30; Gregor. M. Moral. 14, 72—74). **(Wagenmann †) G. Krüger.**

Eva. — Litteratur: Die Kommentare; v. Hofmann, Weiss. und Ers. I, S. 65; Schriftbew. I, S. 406. Ueber verschiedene gnostisch-jüd. Fabeln, die sich an den Namen der Eva anknüpfen, sowie über ein gnostisches Evangelium Evae und ein liber prophetiarum Evae vgl. Fabricius, cod. pseudepigr. V.T. 95—104. Dem bibl. Bericht über die Erschaffung des Weibes verwandte Vorstellungen auch bei heidnischen Völkern s. bei Kleuker, Zendavesta I, 20; III, 83 f. und in Platos Symposion.

Digitized by Google

Eva, חַוָּה, *Ēva*, ist der Name des ersten Weibes, der Stammmutter des menschlichen Geschlechts. Über ihre Erschaffung lesen wir Gen 2, 18 ff., wo der Bericht von derselben eingeleitet wird durch ein Wort, das Jahve-Elohim bei sich selbst gesprochen: „Es ist dem Menschen nicht gut, allein zu sein; ich will ihm schaffen eine Hilfe, wie sein Gegenüber" (עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ) d. i. ihm entsprechend. Nachdem dann die Vorführung der paarweise geschaffenen Tiere dem Erstgeschaffenen zum Bewußtsein gebracht, wie wesentlich anders er selbst sei, als die Lebewesen um ihn her, und ein Verlangen nach seines Gleichen in ihm erweckt, nahm Gott, während er im tiefen Schlafe lag, אַחַת מִצַּלְעֹתָיו und bildete das ihm Entnommene zum Körper des Weibes. Es ist Streit darüber, ob צֵלָע Rippe bedeute oder überhaupt einen selbstständigen, von dem Ganzen ablösbaren Teil. Für letztere Bedeutung, speziell an unserer Stelle die eines für sich bestehenden, ablösbaren Stückes Gebein mit Fleisch, hat man sich darauf berufen, daß sich daraus erst diejenigen Stellen erklären, in welchen das Wort z. B. das Nebengebäude im Verhältnis zum Tempel bedeutet (1 Kg 6, 5; Ez 41, 5—7). Sei dem, wie ihm wolle: das, worauf es der Erzählung ankommt, ist dies, daß das Weib nicht neben den Erstgeschaffenen gestellt, nicht außerhalb seiner geschaffen, sondern daß ihm selbst das entnommen wurde, was zum Körper des Weibes gebildet worden. Wir sehen aus 1 Ko 11, 8—9, welch große Bedeutung Paulus letzterer Thatsache beilegt. Anfänglich als Einer geschaffen, weil vor allem für das persönliche Verhältnis zu Gott bestimmt, ist der Mensch nachmals Mann des Weibes geworden, das aus ihm herkommt. „Diese ist einmal" — ruft er aus bei Zuführung des Weibes — „Gebein von meinen Gebeinen und Fleisch von meinem Fleische; diese soll Männin heißen; denn vom Manne genommen ist diese". In dem Weibe das ihm gleichartige Wesen erkennend, das ihm gefehlt hat, bezeichnet er dasselbe im Unterschiede von sich als dem אִישׁ als אִשָּׁה. Der Erzähler aber fügt hinzu, daß um deswillen (weil nämlich das Weib aus dem Mann und für den Mann geschaffen ist) ein Mann seinen Vater und seine Mutter verläßt und seinem Weibe anhängt und sie zu Einem Fleisch werden. Da אִשָּׁה aus *'iš̌š* f. *'inš* entstanden sein kann, so ist die Möglichkeit etymologischen Zusammenhangs von אִישׁ und אִשָּׁה nicht schlechthin ausgeschlossen (s. Strack zu Gen 2, 23).

Was weiter berichtet wird, ist 1. dies, daß sich das Weib zur Übertretung des Wortes und Befehles Gottes verführen ließ und dann auch dem Mann zur Verführerin ward (Gen 3, 1 ff.; vgl. 2 Ko 11, 3; 1 Ti 2, 13); 2. daß sie dafür die Strafe traf in den Leiden vor und bei der Geburt der Kinder, in der Steigerung des geschlechtlichen Gegensatzes zur Herrschaft des Mannes und leidigen Abhängigkeit von ihm (Gen 3, 16); 3. daß der Mann ihr auf Grund des Gotteswortes, daß ihr das Geschlecht entstammen soll, dem der Sieg über die Macht des Bösen verheißen ist, den Namen חַוָּה (Leben) beilegte als „der Mutter alles Lebendigen" (Gen 3, 20); 4. daß sie die Geburt des ersten Sohnes in freudigem Staunen über das göttliche Gnadengeschenk mit den Worten begrüßte 4, 1: „Ich habe hervorgebracht einen Mann mit Hilfe Jahves". **Volck.**

Evagrius, Kirchenhistoriker, gest. nach 594. — Ausgaben: H. Valesius, Paris 1673 u. ö. Neu aufgelegt von G. Reading, Cantabr. 1720. Hiernach der Abdruck in MSG 86, 2, 2415—2886. Bequeme, aber kritisch wertlose Handausgabe nur des griechischen Textes Oxon. 1844. Vgl. dazu Noltes textkritische Bemerkungen in ThQS 43, 1861, 674—706. Vgl. weiter C. de Boor, Die handschriftliche Ueberlieferung der KG des Euagrius in ZKG 5, 1882, 315—22 (beste, von Valois noch nicht benutzte Handschrift Cod. Laurent. 70, 23) und Nachtrag über Cod. Barocc. 142 in ZKG 6, 1884, 482—85. Zur Quellenkritik: G. Dangers, de fontibus, indole et dignitate librorum quos de hist. eccl. scripserunt Theodorus Lector et Evagrius, Gotting. 1841; L. Jeep, Quellenunters. z. d. griech. Kirchenhistorikern, in Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. Bd 14, 1885, 159—178 (auch separat Leipzig 1884); über das Verhältnis zu Zacharias Rhetor G. Krüger in der Einleitung zu der 1899 erscheinenden Uebersetzung des Zacharias. Weitere Litteratur (besonders über den Malalas als Quelle des E.) bei K. Krumbacher, Gesch. d. byzantinischen Litteratur, 2. Aufl., München 1897, 245—47. Allgemeine Würdigung bei F. C. Baur, Epochen der kirchl. Geschichtschreibung, Tüb. 1852, 29—32.

Evagrius, um 536 zu Epiphania in Cölesyrien geboren, genoß sorgfältigen Unterricht in den Schulen der Grammatiker und Rhetoren und lebte dann meist als Rechtsanwalt (daher sein Beiname Scholastikus) in Antiochien. Hier trat er in enge Verbindung mit dem Patriarchen Gregorius (569—594), unterstützte ihn nicht allein in der Abfassung von Briefen, Berichten und Verordnungen, sondern verteidigte 589 den wegen schwerer Vergehungen angeklagten Bischof erfolgreich zu Konstantinopel, wohin er ihn begleitet hatte. Seine amtlichen Verdienste und Geschicklichkeiten belohnten zwei Ehrenämter: Kaiser Tiberius erteilte ihm die Quästorenwürde, Mauricius die Kodizille der Präfektur (*δέλτους*

Digitized by Google

ὑπάρχων II. E. 6, 24). Das Todesjahr ist unbekannt. Außer seiner Kirchengeschichte hat er nach eigener Angabe (l. c.) eine doppelte Sammlung teils von Aktenstücken, teils von Briefen, Dekreten und Relationen seiner Hand veranstaltet, die aber wie seine Lobrede auf Mauricius und dessen Sohn Theodosius verloren gegangen sind. Erhalten ist dagegen seine wertvolle Kirchengeschichte. Evagrius ist der letzte eigentliche Fortsetzer des Eusebius. In genauer Anschließung an Sokrates, Sozomenus und Theodoret eröffnet er seine Erzählung mit der Synode von Ephesus 431 und führt sie in 6 Büchern bis zum 12. Regierungsjahre des Kaisers Mauricius (593/94). Sein Werk ist eine der Hauptquellen insbesondere für die dogmengeschichtliche Entwicklung dieser Zeit. Er verfolgt ausführlich die nestorianischen, eutychianischen und die späteren monophysitischen Streitigkeiten und das Verhalten der Kaiser, giebt Nachricht von den Bischöfen und Mönchen, beschreibt Kirchen und öffentliche Gebäude, z. B. die Sophienkirche (4, 31), erzählt von wichtigen Unglücksfällen, wie Feuersbrunst, Erdbeben und Hungersnot, schaltet aber auch zahlreiche Abschnitte aus der politischen Geschichte, namentlich über die Kriege mit den Persern und anderen Barbaren ein. Seine Quellen benutzt er mit Sorgfalt und Kritik (vgl. z. B. 3, 18); für die profangeschichtlichen Abschnitte die Chronik des Eustathius von Antiochien, die Werke Prokops von Cäsarea (Kriegsgeschichten, Anekdota, wohl auch de aedific.), Menanders Protektur und Johannes von Epiphania. Der unter den Quellen mehrmals erwähnte Johannes Rhetor ist kein anderer als Johannes Malalas (s. d. A). Unter den von E. benutzten kirchlichen Autoren ragt Zacharias Rhetor (s. d. A.) hervor, auf den große Abschnitte der Darstellung im 2. u. 3. Buche zurückgehen. Evagrius' Urteil ist durch Unparteilichkeit und Freimut, auch wenn es sich um gekrönte Häupter handelt (vgl. z. B. 4, 30. 32), ausgezeichnet. Die Darstellung ist meist fließend und geschickt, wenn auch nicht ohne Breite (schon Phot. Cod. 29: *ἔστι δὲ τὴν φράσιν οὐκ ἄχαρις, εἰ καί πως περιττεύεσθαι ἐνίοτε δοκεῖ*). Gewisse Schranken seiner Glaubwürdigkeit erkennt man leicht. Schon als Knabe hatte er das wunderthätige Holz des Kreuzes Christi zu Apamea verehrt (1, 26). Dieser Eindruck mag ihn für alle Mönchs- und Reliquienwunder empfänglich gemacht haben; denn mit unbegrenzter Gläubigkeit erzählt er von dem Wunderblute des Leichnams der hl. Euphemia in Chalkedon (2. 3), von dem glänzenden Stern zur Seite des Säulenheiligen Symeon, der selbst wie ein Engel auf Erden geschildert wird (1, 13) und von vielem Ähnlichen. Merkwürdig ist seine Verteidigung Konstantins d. Gr. gegen Zosimus. Mit Recht bestreitet er dessen Erzählung von jenem Ägypter, der den Kaiser entsündigt und auf den christlichen Glauben hingewiesen habe (Zosim. Hist. 2, 29), und will nicht einräumen, daß die Ausbreitung des Christentums dem römischen Reiche geschadet habe; aber er leugnet auch die von Zosimus berichtete Ermordung des Crispus und der Fausta, und zwar aus dem hier sehr übel angebrachten argumentum e silentio, d. h. aus den verschweigenden Äußerungen des Eusebius (s. 3, 40. 41 mit den Noten des Valesius). Die Rechtgläubigkeit des Evagrius ist schon von Photius (l. c.) und später vielfach gerühmt worden. Und allerdings hält er sich streng an die kirchlichen Entscheidungen und tadelt jede Abweichung von der Linie des chalcedonensischen Dogmas, ja er drückt sich im Eingang seines Werkes über den Eusebius vorsichtigerweise dahin aus, daß dieser seine Leser, wenn auch nicht ganz strenggläubig zu machen (*εἰ καὶ μὴ λίαν ἀκριβεῖς οὐδε ποιεῖν*), doch dem wahren Glauben nahe zu bringen gewußt habe. Und dennoch konnte sich selbst Evagrius dem Einflusse der Erwägungen, welche die Aufgabe des Historikers ihm zuführte, nicht verschließen. Denn wo er die Menge der verschiedenen Lehrbestimmungen im Großen überblicken und deren Entstehung gegen heidnischen Spott in Schutz nehmen soll, wird er milde und gerecht. Nicht böswillige Absicht noch Schmähsucht gegen das Göttliche, sagt er, hat die Ketzereien hervorgerufen, noch betreffen sie das Wesenhafte und Maßgebende (*τὰ συνεκτικὰ καὶ κύρια*) unseres Glaubens, welches von allen bekannt wird: sondern alle diese Zusätze und Neuerungen sind daraus zu erklären, daß Gott uns die Freiheit ließ, damit die Kirche durch das, was auf beiden Seiten gesagt wird, immer sicherer auf den rechten Weg geleitet werde. Dieselben Ursachen, welche die Kirche spalteten, haben zugleich zur genauen und untadelhaften Feststellung der Dogmen Anlaß gegeben (1, 11). **Gaß † (G. Krüger).**

Evagrius Ponticus, gest. nach 400. — Eine genügende Ausgabe der Reste seiner Schriftstellerei fehlt noch. Der einzige Versuch einer Sammlung bei Gallandi, Veterum Patrum biblioth. VII. p. 551—581 vgl. XX sq. (abgedruckt MSG XL, Col. 1213 sqq.) ist unvollständig. Die nächste Aufgabe ist eine Herausgabe der in syrischer Uebersetzung erhaltenen Schriften; daran müßte sich eine Sammlung der dürftigen griechischen Reste, einschließlich der

Digitized by Google

in den Catenen, den Sacra Parallela und den Verba Seniorum erhaltenen Sentenzen anschließen. Ueber die syrisch erhaltenen Schriften vgl. W. Wright, Catalogue of the Syriac Mss. in the Brit. Mus. Index s. v. dazu J. S. Assemani, Bibl. orient. III, 1, p. 47 sq. (hier auch über eine arabische Uebersetzung). Die capitula XXIII per gradus sind neuestens herausgegeben von A. Elter, Gnomica I, Leipzig 1892. — Von der älteren Litteratur verdient noch Beachtung Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. eccles. X² p. 368 sq.; Fabricius-Harles, Bibl. graec. IX², p. 284 sqq. Aus neuerer Zeit O. Zöckler, Evagrius Ponticus 1893 (bibl. u. kirchenhist. Studien III; vgl. dazu ThLZ 1894, Nr. 19 Sp. 485 ff.; Dräseke, ZwTh 1894, 1, 125 f.); derselbe, Askese u. Mönchtum I, 253 ff. Für Einzelnes vgl. Dräseke, Ueber den Verf. der Schrift *πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ θεόητος* JpTh 1882, 2, S. 355 ff. (= Patrist. Untersuchungen S. 103 ff.); A. Ehrhardt, Der Cod. Hepp. Paul. und Euthalios Diaconus Centralbl. f. Bibliothekswesen 1891, S. 385 ff; v. Dobschütz, Ein Beitrag zur Euthaliusfrage, ebendas. 1893, S. 49 ff.; J. A. Robinson, Euthaliana, Texts a. Studies III, 3, 1895; E. Nestle, ZdmG 1878, S. 465 ff. — Vgl. [Palladius] historia Lausiaca 86 (krit. Text bei Preuschen, Palladius u. Rufinus 1897, S. 105 ff. vgl. S. 255 ff.; s. auch Butler, The Lausiac history of Palladius [Texts a. stud. VI, 1, 1898] p. 88 f. 101 f. 131 ff.). Auf diesen Bericht geht Sokrates, hist. eccl. IV, 23 (z. T.) und Sozomenus, hist. eccl. VI, 30 zurück. Gennadius, de viris inl. 11.

Evagrius war als Sohn eines Presbyters (Chorepiscopus nennt ihn eine Hs., die syrische und eine lateinische Übersetzung vielleicht mit Recht) zu Ibora, einer kleinen Stadt in Pontus (zur Metropolis Amasea gehörig s. Wiltsch, Kirchl. Geogr. u. Statistik I, 151) geboren. Sein Geburtsjahr ist unbekannt und läßt sich auch nicht mehr annähernd berechnen (die Annahme von Tillemont, Mémoires X, p. 368 er sei c. 345 geboren, beruht auf haltlosen Erwägungen). Basilius d. Gr. beförderte ihn zum Lector. Nach dem Tode des Basilius kam er zu Gregor von Nazianz, der ihn zum Diakon weihte (einige Zeugen lassen ihn von Gregor von Nyssa geweiht werden, wodurch ein historischer Schnitzer des Berichterstatters ausgeglichen werden sollte s. den Apparat zu Palladius v. Laus. 86, 2 S. 109, 11 f. meiner Ausgabe). Als Gregor Konstantinopel verließ (vielleicht 381), folgte ihm Evagrius nicht, sondern blieb unter seinem Nachfolger Nestorius in der Hauptstadt. Infolge eines Liebeshandels, den er mit einer vornehmen Dame hatte, begab er sich nach Jerusalem, wo er in den Kreis der Melania, der Freundin Rufins, trat. Von ihr wurde er, als sich die Folgen der vorausgegangenen Aufregungen in einer längeren Krankheit, wohl einer starken psychischen Depression, geltend machten, nach Ägypten und zwar in die nitrische Wüste geschickt. Dort verbrachte er zuerst zwei Jahre auf dem mons Nitriae, dann vierzehn Jahre in der „Kellia" genannten Mönchskolonie (vgl. über sie Rufin, hist. monach. 22), wobei er sich seinen Unterhalt durch Schönschreiben verdiente. Das Jahr seines Todes ist unbekannt. Als Rufin seine historia monachorum schrieb, scheint er noch am Leben gewesen zu sein (c. 28); doch ist auf das argumentum e silentio wenig zu geben. Das würde seinen Tod nach c. 402/4 fixieren (s. Preuschen, Palladius und Rufinus S. 204 f.). Nach Gennadius (de viris inl. 11) soll er alt geworden sein; der Kopte giebt 60 Jahre, der Armenier 54 als seine Lebensdauer an.

Seine Schriften betreffen alle das Mönchtum. Ein sicheres Urteil über sie ist noch nicht möglich, da die griechischen Schriften, die unter seinem Namen herausgegeben worden sind, bestenfalls Excerpte aus seinen Werken darstellen. Ein Verzeichnis von ihnen hat Gennadius geliefert (de viris inl. 11): 1. gegen die acht Lastergedanken in 8 Büchern (syrisch erhalten; das erste aus der verstümmelten Hs. Cod. Berol. syr. Sachau 302 von Baethgen übersetzt im Anhang zu Zöcklers Evagrius Ponticus S. 104 ff.; eine lateinische Übersetzung des Gennadius scheint verloren gegangen zu sein). Es ist im wesentlichen eine Zusammenstellung von Bibelsprüchen, die gegen bestimmte sündhafte Gedanken gleichsam als Amulette wirken sollen. 2. Für die ungebildeten Anachoreten (anachoretis simpliciter uiuentibus) eine Sammlung von 100 Sentenzen, für die gebildeten (eruditis et studiosis) eine solche von 50 Sentenzen, die Gennadius ins Lateinische übersetzte. 3. Eine Anleitung zum gemeinsamen Leben für die Mönche. 4. Eine, einer gottgeweihten Jungfrau gewidmete Schrift. Endlich 5. Sentenzen, die für Mönche bestimmt waren, und die Gennadius „valde obscuras" nennt. Auch sie sind von diesem ins Lateinische übersetzt worden. Man kann diese fünf Schriften ohne Not mit den von Sokrates, hist. eccl. IV, 23 genannten identifizieren: 1. *Ἀντιρρητικόν*, 2. *Μοναχὸς ἢ περὶ πρακτικῆς*, 3. *Γνωστικὸς [ἢ περὶ θεωρητικῆς]*, 4. *Στιχηρὸν α'*, 5. *Στιχηρὸν β'*. Zweifelhaft ist die Identifizierung der *Προβλήματα προγνωστικὰ* mit den „sententiolae" des Gennadius. Doch kann man des letzteren Angabe, es seien „wenige" gewesen mit der von Sokrates genannten Zahl 600 so ausgleichen, daß man entweder bei

Digitized by Google

Sokrates einen Überlieferungsfehler annimmt oder Gennadius nur eine verkürzte Bearbeitung kennen läßt. Die drei erstgenannten Schriften scheinen zu einem *Μοναχικόν* genannten Corpus von Evagrius selbst zusammengefaßt gewesen zu sein (Zöckler 106, 26; Soer. h. e. III, 7), das wohl auch der etwas konfusen Angabe bei [Palladius], hist. Laus. 86, 14 (S. 112, 3 m. Ausg.) zu Grunde liegt. Von anderen Schriften, die Gennadius vorauszusetzen scheint (e quibus ista sunt), haben wir nur durch die syrischen Übersetzungen Kunde (s. darüber Zöckler a. a. O. S. 41 f.) Von den unter dem Namen des Evagrius gedruckten Stücken ist mit Ausnahme des von Sokrates, h. e. IV, 23 aufbewahrten Bruchstückes aus dem *Γνωστικός* (z. T. abgedruckt MSG XL, 1285B) keines mit einer der genannten Schriften zu identifizieren. Unecht ist das unter seinem Namen stehende *σχόλιον εἰς τὸ Π Γ Π Γ*; d. h. eine allegorische Erklärung des Namens יהוה und neun anderer jüdischer Gottesnamen (Ausgabe von de Lagarde, Onomastica sacra² 229 sq.)

Über die Lehre des Evagrius läßt sich auf Grund des vorhandenen Materials noch nicht urteilen. Zusammenhänge mit den Kappadoziern sind nicht nur wegen der Stelle aus dem *Γνωστικός* (bei Socrates l. c.) sondern auch wegen des ganzen Bildungsganges wahrscheinlich. Mit aller Reserve läßt sich auch vielleicht ein Einfluß des Hierakas, mit dessen Lebenslauf der des Evagrius frappante Parallelen bietet, annehmen, wenn hier nicht die gemeinsame Quelle Origenes war, für den dieser wie jener schwärmte. Evagrius gehörte zu der nicht großen Zahl von praktischen Asketen, die wissenschaftlich gebildet das Mönchtum und die Askese philosophisch zu rechtfertigen verstanden. Das mag ihm in den Kreisen jener meist aus den Ungebildeten sich rekrutierenden Asketenkolonien der nitrischen Wüste solches Ansehen gegeben und seinen Worten solche Verbreitung verschafft haben, von der noch die verba seniorum Zeugnis ablegen. Allerdings ist ihm, wie vielen anderen Gleichgesinnten seine Vorliebe für Origenes verhängnisvoll geworden. Schon Hieronymus hatte von dem „Evagrius Hyperborita“ mit geringschätzigem Achselzucken gesprochen (ep. 133, 3 ad Ctesiph. [I, 1023 Vall.]). In den späteren origenistischen Streitigkeiten ist die Lehre des Evagrius von dem Verdammungsurteile betroffen worden. Von dem 7. Jahrh. an (Concil. Lateran. a. 649 can. 18 vgl. Hefele, Konziliengesch.² III, 226; 7. u. 8. ökumenisches Konzil vgl. Zöckler, Evagr. Pont. S. 89) begegnet sein Name mit dem des Origenes und Didymus zusammen unter den Erzketzern. **Erwin Preuschen.**

Evangeliarium. Die Zusammenfassung der Evangelienschriften in ihrer inneren Einheit unter der Bezeichnung *εὐαγγέλιον* reicht in die früheste Zeit der Kirche zurück (Iren. III, 1, 1; 5, 1; 11, 8; IV, 20, 6 u. sonst; Theoph. ad Autol. III, 14; Polykrat. b. Euseb. H. E. V, 24, 6; vgl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I, 161 ff.). Ihren äußerlichen Ausdruck fand sie in der Vereinigung der dieselben enthaltenden Volumina, deutlicher dann im Codex (Hieron. Vita Hilarionis 35. 36. 44: codex evangeliorum; Conc. Carth. IV c. 2; Peregrinatio Silviae ed. Gamurrini p. 92: codex evangelii). Diese Form entspricht durchaus der Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen und der heiligen Schriften überhaupt in den ersten Jahrhunderten (Zahn a. a. O. S. 60 ff.; Scrivener, Introduction to the Criticism of the N. T., 3 A. S. 342 ff.; Vict. Schultze, Rolle und Codex [in den Greifswalder Studien, Güterloh 1895, S. 149 ff.]). Das Aufkommen der Perikopen (s. d. A.) seit dem 4. Jahrh. führte entweder zur Anfügung eines Anhanges an das Evangelienbuch, in welchem die kanonischen Lesestücke verzeichnet waren (lectionarium im engeren Sinne, *εὐαγγελιστάριον*) und das seine praktische Vervollständigung in der Regel durch gewisse Markierungen im Texte selbst fand, oder zweckmäßiger zur Herstellung eines neuen Buches, dessen Inhalt ausschließlich die vorgeschriebenen evangelischen Lesestücke bildeten. Für dieses „Evangelium“ wurde im Abendlande die Bezeichnung evangeliarium scl. volumen (seltener evangeliarius scl. liber s. codex), im Osten *εὐαγγελιστάριον* (im weiteren Sinne) gebräuchlich. (Leo Allatius, De libris ecclesiasticis Graecorum, Paris 1644; Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, VI, 105 ff.). Mit dem aus der gleichen Entwickelung hervorgegangenen epistolare scl. volumen, *ἀπόστολος*, *πραξαπόστολος* bildete das Evangeliarium das lectionarium, lectionarius scl. liber (im weiteren Sinne), griech. *ἀναγνωστικόν* scl. *βιβλίον*, *βιβλίον ἀποστολικόν*.

Bereits im 4. Jahrh. stieg die religiöse und kirchliche Wertschätzung des Evangeliariums in dem Grade, daß man in demselben die Schrift überhaupt repräsentiert fand. In dieser Voraussetzung wurde in privatem und öffentlichem Leben auf dasselbe der Schwur geleistet (Chrysost. Ad pop. Ant. hom. VII, 5 MSG. XLIX p. 96; hom.

Digitized by Google

XV, 5 p. 160: *τὸ εὐαγγέλιον δ μετὰ χεῖρας λαμβάνον κελεύεις ὁμνύναι.* Pallad. Hist. Laus. 26 de Eulogio MSG XXXIV p. 1076; Joh. Cantacuz. Hist. I. 15; Nov. Justin. 16 [ed. Zachariae a Lingenthal Lips. I, 122 f.] die Formel), und im Ordinationsakt gewann es eine feste Stelle, indem es dem Ordinandus feierlich überliefert oder während der Segnung über seinem Haupte gehalten wurde (Const. apost. VIII, 4; Conc. Carth. IV, c. 2; heute noch in den beiden katholischen Kirchen). In kleiner Schrift ausgeführt, pflegten besonders Frauen und Knaben es als Amulett am Halse zu tragen (Chrysost. Hom. LXXII, 2 in Matth. MSG. LVIII p. 669; hom. XIX, 4 in pop. Ant. MSG XLIX p. 196: *ἀντὶ φυλακῆς μεγάλης.* Isid. Pelus. Ep. lib. II, 150, MSG LXXVIII p. 604: *εὐαγγέλια μικρά*). Kranken kam man damit zu Hilfe (August. Tract. in Joh. VII, 12 MSL XXXV p. 1443). Kirchliche Verordnungen sicherten ihm dieselbe Verehrung wie den heiligen Bildern (Kraus, Real-Encykl. d. christl. Altert. I, 457). Im Kultus, bei Prozessionen und anderen kirchlichen Akten, z. B. in kirchlichen Versammlungen, wurde dem Evangelienbuche in verschiedener Weise Ehrerbietung erwiesen (Martene, De antiquis ecclesiae rit. die Indices s. v. evangelium).

Aus dieser Stimmung wird die eifrige Mitwirkung der Kunst verständlich. Schon seit dem 4. Jahrh. werden mit kostbaren Steinen und Elfenbeinbildwerken geschmückte Einbände (Victor Schultze, Archäol. d. altchristl. Kunst, München 1895 S. 258 ff.; G. Stuhlfauth, Die altchristliche Elfenbeinplastik, Freiburg 1897), Purpurpergament, Gold- und Silberschrift und Miniaturen (das älteste Beispiel der Codex Rossanensis, 6. Jahrh.; Victor Schultze S. 186 ff.; F. X. Kraus, Geschichte der christl. Kunst I, Freiburg 1897, S. 447 ff.) bis zu verschwenderischem Luxus (Hieron. Praef. in Job. MSL XXVIII p. 1084; Chrysost. Hom. XXXII, 3 in Joh. MSG LIX p. 187) verwertet. Das karolingische Zeitalter setzte diese Übung fort (E. Frantz, Gesch. der christlichen Malerei I, Freiburg 1888 S. 259 ff.), und das eigentliche Mittelalter hielt daran fest. Die Elfenbeinplastik, das Email und andere Techniken wurden in wachsendem Maße in Anspruch genommen, und zugleich mit dem Geschichtsbilde entwickelt sich die Initialmalerei und das Randornament im ausgehenden Mittelalter und in der Renaissance zu höchster Vollendung (Otte, Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters, 5. Aufl. I, Leipzig 1883 S. 171 ff.; E. Frantz a. a. O. I. II.; F. X. Kraus a. a. O. I. II; Adalb. Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum, Freiburg 1896). Gestickte Tücher (camisiae evangeliorum) oder kunstvolle Kästchen (capsae) dienten als Schutz. So ist die Geschichte des Evangelientextes mit der religiösen und kirchlichen Sitte und mit der Geschichte der Kunst eng verknüpft. **Victor Schultze.**

Evangelical party s. Bd I S. 545, 10—27.

Evangelien, apokryphische s. Bd I S. 655 ff.

Evangelien, kanonische s. die Spezialartikel.

Evangelienharmonie. — Unter diesem von A. Osiander (s. unten) geschaffenen Titel versteht man eine aus den Worten der kanonischen Evangelien zusammengestellte und diese mehr oder weniger vollständig enthaltende Geschichte Jesu und unterscheidet die so betitelten Werke von den seit Griesbach (1774) so genannten Synopsen, welche den Text der drei ersten, teilweise auch aller vier Evv. in parallelen Kolumnen zur Anschauung bringen. Doch ist die Grenze zwischen den beiden Gattungen eine fließende, wie die folgende Geschichte der Evangelienharmonie zeigt.

Von den uns näher bekannten Erzeugnissen der alten Kirche verdient den Namen Evangelienharmonie nur Tatians berühmtes Diatessaron. Die gelegentliche Bemerkung des Hieronymus, daß Theophilus von Antiochien die Worte der vier Evv. in ein einziges Werk zusammengefaßt habe (ep. 121, 6 ad Algasiam), bezieht sich, wie ebendort zu lesen ist, auf einen diesem Theophilus zugeschriebenen Evangelienkommentar, in welchem nicht, wie später üblich war, das eine oder andere der vier Evv., sondern alle vier zusammen, vielleicht ohne scharfe Sonderung ihrer Texte erklärt waren (vir. ill. 25; praef. in Matth. Vallarsi VII, 7; vgl. Zahn, Forschungen II, 13 f. 19 ff.; III, 220 ff.). Auch die Bemerkung des Ambrosius zu Lc I, 1 (ed. Bened. I, 1265, vgl. die nicht befriedigende Erklärung bei Zahn, Forsch. I, 10 f.), welche wahrscheinlich ebenso wie ihre Umgebung aus Origenes frei übersetzt ist, daß manche Häretiker aus allen vier Evv. das, was zu ihren giftigen Lehrsätzen paßte, in eins zusammengestopft haben, beweist schwer-

Digitized by Google

lich die Existenz einer Mehrheit alter Harmonien, sondern ist ein Hinweis auf verschiedene ketzerische Evv., welche sich stofflich mit mehreren kanonischen Evv. berührten. Da die Häretiker dort als solche charakterisiert werden, welche den Gott des ATs von dem des NTs trennen, so scheint hauptsächlich auf Marcion Bezug genommen zu sein, welcher noch glaubwürdiger Überlieferung mit dem zu Grunde gelegten Text des Lucas auch einige johanneische Stücke verwoben und, wie die Fragmente beweisen, einen bereits vielfach aus Matthäus interpolierten Text des Lucas vor sich hatte (vgl. Zahn, Gesch. des Kanons I, 620 f. 654—683; II, 449—494). Eine unbestimmte Kunde von dem Diatessaron des damals längst auf die Ketzerliste geratenen Tatian könnte mitspielen. Nicht hierher gehört auch das Werk des Alexandriners Ammonius, welches wir nur aus dem Brief des Eusebius an Karpianus d. h. aus dessen Vorrede zu seiner für eine Vergleichung der Evv. eingerichteten Ausgabe der Evv. kennen. Nach diesem vielfach schon im Altertum mißverstandenen Brief (z. B. bei Tischendorf-Gregory, Proll. ed. VIII p. 145, in alter lat. Übersetzung bei Wordsworth, NT latine sec. Hieron. I, 6) hat Ammonius zur Seite des vollständig und ununterbrochen mitgeteilten Textes des Mt die parallelen Abschnitte der drei anderen Evv. gestellt. Je nachdem er diese entweder in extenso ausgeschrieben oder etwa mit Hilfe einer Kapiteleinteilung nur kurz angemerkt oder die sämtlichen Abweichungen der anderen von Mt beigeschrieben hat, was wir aus den wenigen Worten des Eusebius nicht erraten können, gestaltet sich das Bild, das wir uns von dem Werk des Ammonius zu machen haben, verschieden. Es war entweder eine Ausgabe des Mt mit einem in seiner Breite für kürzere oder längere Hinweise auf die Parallelstellen bemessenen Rande, oder es war, was wahrscheinlicher ist, eine nach dem Muster der Tetrapla und der Hexapla des Origenes angelegte, in parallelen Kolumnen geschriebene Ausgabe des Evangelientextes, in welcher nur der Text des Mt in seiner eigenen Ordnung von Anfang bis zu Ende mitgeteilt war, während die übrigen Evv. in Stücke zerschlagen waren, welche in den Seitenkolumnen Platz fanden, also nach der Reihenfolge der entsprechenden Abschnitte des Mt geordnet, und nur insoweit aufgenommen waren, als sie Parallelen zu Mt boten. Vgl. Burgon, The last twelve verses of S. Marc, 1871, p. 126—131. 295—312; Zahn, Forsch. I, 31—34, auch S. 1. 99. 101—104. 293; Gesch. d. Kanons I, 412; ThStB 1896 S. 3 f. Auf alle Fälle war dieses Buch keine Evangelienharmonie in dem angegebenen Sinn, sondern wäre eher als Synopsis zu bezeichnen. Es wollte nicht eine den Bedürfnissen des Gottesdienstes oder der erbaulichen Lektüre dienende ev. Geschichte sein, sondern ebenso wie die durch den Vorgang des Ammonius angeregte, aber völlig selbstständige Arbeit des Eusebius (*κανόνες* und *κεφάλαια*) ein gelehrtes Hilfsmittel für den Exegeten und besonders für den Harmonisten. Da Eusebius von Ammonius schreibt: *τὸ διὰ τεσσάρων ἡμῖν καταλέλοιπεν εὐαγγέλιον* (nach dem alten Lateiner unum nobis pro quattuor evangeliis dereliquit, nach Viktor von Kapua unum ex quattuor nobis abreliquit evangelium), so ist nicht zu bezweifeln, daß das Buch unter diesem Titel verbreitet und vom Verfasser selbst so betitelt worden war. War nun Ammonius, was aus Eus. h. e. VI, 19; Hier. v. ill. 55 wegen der dort obwaltenden Verwechslung mit Ammonius Sakkas nicht mit Sicherheit folgt, aber sonst wahrscheinlich ist, ein Zeitgenosse und wohl ein jüngerer Zeitgenosse des Origenes, so ist nicht wohl zu bezweifeln, daß er das viel ältere, ebenso betitelte Werk Tatians dem Namen nach gekannt und dorther den originellen Titel entlehnt hat. Auch Origenes scheint den Titel gekannt zu haben, wenn er in einer Verteidigung der Vielheit der kirchlichen Evv. gegen die Marcioniten sagt: *τὸ ἀληθῶς διὰ τεσσάρων ἓν ἐστιν εὐαγγέλιον* (tom. V in Jo., Philok. ed. Robinson p. 47).

Die älteste deutliche Nachricht über Tatians Diatessaron enthalten die Worte des Eusebius h. e. IV, 29, 6: *ὁ Τατιανὸς συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθεὶς „τὸ διὰ τεσσάρων“ τοῦτο προσωνόμασεν, ὃ καὶ παρά τισιν εἰσέτι νῦν φέρεται.* Durch das hierin liegende Bekenntnis seiner Unwissenheit über die Einrichtung dieses Werks sowie durch die Bemerkung, daß dasselbe noch bis zu seiner Zeit in gewissen Kreisen in Gebrauch sei, bezeugt Eusebius, daß er das Buch nicht studiert hat, und daß es in seiner Umgebung nicht vorhanden war. Dies bestätigt Epiphanius, indem er von der Abfassung des Diatessaron, welches einige Hebräerevv. genannt haben sollen, durch Tatian nur als von einer Tradition spricht (haer. 46, 1), und noch bestimmter Hieronymus, wenn er v. ill. 29 (a. 392 zu Bethlehem geschrieben), alle seine Angaben aus Eusebius schöpfend, unter Tatians Schriften das Diatessaron nicht erwähnt und ausdrücklich bemerkt, daß von seinen endlosen Bänden nur noch das eine Buch contra gentes existiere. In Palästina war während des 4. Jahrhunderts den gelehrtesten Bücher-

Digitized by Google

kennern das Diatessaron ein nur dem Titel nach bekanntes Buch. Dasselbe gilt aber von der gesamten griechischen Kirche aller Zeiten. Über ein dunkles Scholion, welches von einem „nach der Geschichte" geordneten Ev. sagt und dieses in unklare Verbindung mit den Namen Diodorus und Tatianus bringt s. Forsch. I, 26—30. Sollte Hegesippus um 180, wie schon Michaelis (Einleitung 4. Aufl. S. 868, vgl. meine Gesch. d. Kanons I, 411) vermutete, unter dem Namen τὸ Συριακόν sc. εὐαγγέλιον (Eus. h. e. IV, 22, 7) das Diatessaron citiert haben, so wäre dies das älteste Zeugnis für die Existenz des Buchs, zugleich aber auch dafür, daß es von Haus aus in syrischer Sprache abgefaßt war; denn daß der griechisch schreibende Hegesipp die syrische Übersetzung einer griechischen Evangelienharmonie citiert haben sollte, welche ihrem griechischen Original auf dem Fuß gefolgt sein müßte, ist unglaublich. In das syrische Sprachgebiet aber waren die Forscher von jeher durch alle genaueren, nicht auf Hörensagen gegründeten Nachrichten gewiesen, vor allem durch Theodoret, welcher um 450 als Bischof von Kyros (oder Kyrrhos) aus den orthodoxen Kirchen seiner Diöcese mehr als 200 Exemplare des Diatessaron entfernte und durch Exemplare der kanonischen Evv. ersetzte (haer. fab. I, 20, vgl. Forsch. I, 35—44), ferner durch die Angaben syrischer Schriftsteller des späteren Mittelalters über den ehemaligen Gebrauch des Buchs in ihrer eigenen Kirche. Zu besserer Einsicht hat uns eine Reihe von Entdeckungen und von Veröffentlichungen von vorher nur unvollständig oder gar nicht bekannten Schriften während der letzten Jahrzehnte verholfen. Der in armenischer Übersetzung erhaltene Kommentar Ephraims des Syrers über das Diatessaron, welcher in dessen armenisch erhaltenen Schriften (Venedig 1836, Bd II, 5—260) gedruckt war, wurde weiteren Kreisen erst durch die 1876 erschienene lat. Übersetzung zugänglich gemacht (Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo. In lat. translata a J. Bapt. Aucher, cuius versionem emendavit, annotationibus illustravit et ed. G. Moesinger, Venetiis 1876). Mösinger hat Auchers Übersetzung mit den beiden Hss. zu S. Lazzaro verglichen und verbessert. Neue Vergleichung der Hss. durch A. Robinson hat erhebliche Verbesserungen gebracht, welche J. Halmyn Hill in seiner Dissertation on the gospel Commentary of Ephraem the Syrian, Edinburgh 1896, verwerten konnte. Syrische Excerpte aus diesem Kommentar sammelte R. Harris (Fragments of the comment. of Ephrem S. on the Diatessaron, 1845). Dazu kommen Nachweisungen aus anderen syrischen Schriftstellern, welche die von Ephraim kommentierte Harmonie benutzt oder über ihren Gebrauch berichtet haben. Die Legende von der Christianisierung Edessas, welche ihrem wesentlichen Bestand nach älter als Eusebius ist, nannte neben dem AT als das hauptsächliche gottesdienstliche Vorlesebuch und als Hauptstück des NTs das „Diatessaron" (Doctrine of Addai, ed. Phillips 1876 S. 36 vgl. Forsch. I, 94). Dieselbe Stelle nimmt an einer anderen Stelle der Legende (S. 46), wo der ursprüngliche Kanon der Kirche von Edessa genau angegeben wird, „das Evangelium" ein, d. h. das Diatessaron ist nach diesem Bericht das einzige Evangelium dieser Kirche von Anfang an und noch zur Zeit des Berichts gewesen. Aphraates citiert in seinen a. 336—345 geschriebenen Abhandlungen das Diatessaron als „das Evangelium unseres Heilands" (hom. 1 ed. Wright p. 13, vgl. Forsch. I, 73), und es könnte nur zweifelhaft sein, ob er auf dieses Ev. beschränkt war, oder ob er, wie der etwa 30 Jahre jüngere Ephraim daneben auch noch die kanonischen Evv. kannte (so Bäthgen, Evangelienfragmente, 1886 S. 62 ff., dagegen m. Geschichte d. K. I, 397 ff.). In der syrischen Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius, welche bereits dem Ephraim bekannt war (ThZ 1893 S. 472) und spätestens um 350 entstanden ist (Wright, Syriac liter. p. 61), wird h. e. IV, 29, 6 übersetzt (ed. Wright and McLean, 1898 p. 243): „Dieser Tatian aber vereinigte und mischte und verfaßte ein Evangelium und nannte es Diatessaron, das heißt (das Ev.) der Gemischten (ܕܡܗܠܠܐ), welches bei vielen bis auf den heutigen Tag existiert." Der gesperrt gedruckte Zusatz beweist, daß schon um 350 in Edessa neben dem griechischen Worte (τὸ) διὰ τεσσάρων (εὐαγγέλιον) als Titel dieses Buchs auch schon der syrische Ausdruck „Ev. der Gemischten" üblich war, ganz so wie die Syrer neben den griechischen Fremdwörtern νόμος, εὐαγγέλιον, πράξεις τῶν ἀποστόλων auch syrische Äquivalente in Gebrauch hatten. Den Gegensatz zum „Ev. der Gemischten" bildete „das Ev. der Getrennten" (ܕܡܦܪܫܐ), wie die gesonderten vier Evv. im Unterschied von Diatessaron bei den Syrern hießen. So in der Überschrift des Mt im Syr. Cur. und in der Unterschrift des Syr. Sinait. Den früheren Schwankungen in Bezug auf den Sinn dieses Terminus ist nun ein Ende gemacht (Forsch. I, 104—110). Er entstand ebenso wie die gegensätzliche Benennung des Diatessarons in der Zeit, da neben diesem eine syrische Übersetzung der kanonischen Evv. in kirchlichen Gebrauch kam. Wenn ein Kanon des Rabbula von Edessa (a. 412—435) verordnet: „die Presbyter

Digitized by Google

und Diakonen sollen Sorge tragen, daß in allen Kirchen ein Ev. der Getrennten vorhanden sei und gelesen werde" (Ephr. et aliorum opera sel. ed. Overbeck p. 220), so bedeutet das kirchengesetzliche Verdrängung des Diatessarons durch die vollständigen Evv. Vergleicht man die ziemlich gleichzeitige Handlung Theodorets (o. S. 655, 12), so sieht man, daß in der ganzen syrisch redenden Kirche, zu welcher auch die Gemeinden in und um Kyros gehörten, das Diatessaron aus dem gottesdienstlichen Gebrauch verdrängt worden ist, und zwar ohne Unterschied zwischen den Bischöfen, welche der antiochenischen oder der alexandrinischen Christologie huldigten. Auf der ganzen Linie vom Matthäuskloster bei Moßul, dem Sitz des Aphraates, bis nach Kyros muß das Diatessaron lange Zeit das eigentliche Evangelienbuch der Kirche gewesen sein, während die gleichfalls vorhandene Übersetzung der getrennten Evv. mehr dem Studium der Theologen gedient haben wird. Noch um 370 überwog das ursprüngliche Verhältnis; denn damals hat Ephraim in exegetischen Vorträgen, welche wahrscheinlich vor angehenden Geistlichen gehalten worden sind, das Diatessaron als scriptura und evangelium behandelt und nur gelegentlich auf die kanonischen Evv. Bezug genommen. Auch in anderen Werken, wie in dem gleichfalls armenisch erhaltenen Kommentar zu den Briefen des Paulus, zeigt sich Ephraim vom Diatessaron beherrscht (ThLB 1893 S. 471). Das Gleiche scheint von dem Dichter Cyrillonas zu gelten (Gesch. d. Kan. II, 552). Mar Abba, ein Schüler Ephraims, hat eine „Auslegung des Ev." geschrieben, welche nach den bis jetzt veröffentlichten Fragmenten wahrscheinlich das Diatessaron zum Text hatte (Harris l. l. 93 f.; ThLB 1896 S. 17). Vom 5. Jahrhundert an kehrte sich das Verhältnis der beiden Formen des Ev.s bei den Syrern um. Das „Ev. der Getrennten" herrschte in der Kirche, von dem „Ev. der Gemischten" nahmen und gaben nur einige Gelehrte Notiz: Ischodad von Merw und Mose Barkepha im 9., Dionysius im 12., Gregorius Barhebräus im 13. Jahrhundert. Zu diesen gehört auch der Nestorianer Abulfaradsch Abdallah Ibn et-Tib (auch „Ibn et-Tabib" geschrieben, syr. „Bar-Tajeb") zu Nisibis († 1043), welcher nach einer syrischen Hs. des 9. Jahrhunderts das Diatessaron ins Arabische übertrug (Tatiani evangeliorum harmoniae arabice ed. Ciasca 1888, vgl. Zahn, Forsch. I, 294—298; Gesch. d. Kanons I, 394; II, 530—556; Sellin in Forsch. IV, 225—246; Halmyn Hill, The earlest life of Christ being. The Diatessaron of Tatian. Litteraly translated from the Arabic version, 1893). Während das syrische Diat. als Ganzes bis heute noch nicht wiedergefunden ist, lebt es in dieser arabischen Bearbeitung und außerdem in einer noch freieren lateinischen Umarbeitung fort (s. unten).

Die Geschichte des Diat. bei den Syrern scheint nach den angeführten Nachrichten und Urkunden ziemlich durchsichtig zu verlaufen. Es tritt uns, abgesehen von den beiden vorhin erwähnten Bearbeitungen in anderen Sprachen, überall als ein syrisches Buch entgegen, und es fehlt den Syrern jede Kunde davon, daß es ursprünglich griechisch geschrieben war und später erst ins Syrische übersetzt wurde. Die Syrer, welche nie vergessen haben, daß ihre sonstigen bl. Schriften Übersetzungen seien, haben ebenso wie der Grieche Theodoret, ohne weiteres behauptet, daß Tatian das in ihren Händen befindliche syrische Diat. verfaßt, also dasselbe syrisch niedergeschrieben habe. Der Mangel jeder Kunde von der Existenz eines griechischen Diat. auf dem Gebiet der griechischen Kirche und die Art, wie die diesem Gebiet angehörigen Schriftsteller davon reden oder darauf Bezug zu nehmen scheinen (Hegesippus ?, Origenes?, Ammonius, Eusebius, Epiphanius s. oben) bestätigt die Anschauung der Zeugen aus dem syrischen Kirchengebiet. Daß Tatian, der Verfasser einer griechischen Apologie, wenn er überhaupt der Verfasser des Diatessarons ist, dieses nur griechisch geschrieben haben könne, war ein auf Unbekanntschaft mit den sprachgeschichtlichen Verhältnissen beruhendes Vorurteil. Der „im Lande der Assyrer geborene" Tatian (orat. ad Graec. 42) hat ebenso wie sein Zeitgenosse Lucian von Samosata das Syrische zur Muttersprache gehabt und verleugnet in seiner „Rede an die Griechen" nicht, daß er nicht nur zu der barbarischen Philosophie des Christentums sich bekenne, sondern auch im eigentlichen Sinn, d. h. in sprachlicher Beziehung von Haus aus ein Barbar sei (Forschungen I, 268—292; II, 292—299). Nachdem er von langjährigen Wanderungen im Abendland in den Osten heimgekehrt war und in Mesopotamien sich niedergelassen hatte (Epiph. haer. 46, 1 vgl. Forschungen I, 281 ff.), hat er der im Entstehen begriffenen Kirche seines Volks in dessen Sprache „das Evangelium" gegeben, aber nicht in der Gestalt von 4 Büchern, sondern, wie er selbst sein Werk betitelt hat, „das Evangelium Jesu Christi des Sohnes Gottes durch vier" (Gesch. des Kanons II, 536). Daß der griechische Apologet Tatian das Diat. syrisch abgefaßt habe, wurde, als es zuerst behauptet wurde, als unglaubliches Paradoxon ange-

Digitized by Google

sehen und nur von sehr sachverständigen Beurteilern wie Lagarde (GgA 1882 S. 325 f.) als durch Schreiber dieses bewiesen anerkannt. Ein handgreiflicher Beweis hierfür liegt in der Art, wie Tatian den Widerspruch zwischen Mt 10, 10 (*μηδὲ ῥάβδον* al. *ῥάβδους*) und Lc 9, 3 (*μήτε ῥάβδον*) einerseits und Mc 6, 8 (*εἰ μὴ ῥάβδον μόνον*) andererseits geschlichtet hat, indem er schrieb: „eine Rute, nicht einen Stock" sollt ihr mitnehmen (Forsch. I, 142. 143 A. 4; Kirchl. Ztschr, 1894 S. 95). Für einen, der aus den griechischen Evv., welche ihm an den zu verschmelzenden Stellen überall nur dasselbe Wort *ῥάβδος* darboten, eine griechische Harmonie herzustellen hatte, wäre dies unmöglich gewesen. Der Syr. Syn. dagegen und die vielfach von der alten syrischen Version abhängige armenische Bibel haben Mc 6, 8 ein anderes Wort als Mt 10, 10; Lc 9, 3 (ThzB 1895, S. 18). Also ist das Diat. ein von Haus aus syrisches Buch gewesen. Die weitere Frage, ob das Diat. das älteste Ev. der syrischen Kirche war, welchem erst etwas später eine Übersetzung der getrennten Evv. gefolgt ist, oder umgekehrt, muß noch gründlicher, als bisher geschehen, erörtert werden. Die zuerst von Bäthgen, l. l. 59 ff. mit Gründen vorgetragene, von mir (Gesch. d. K. I, 404 ff.) gegen meine anfängliche Meinung angeeignete, dann aber auch nach dem Erscheinen des Syr. Sin. (ThzB 1895 Sp. 17—21) mit neuen Gründen verteidigte Ansicht, daß das Diat. das älteste Ev. der Syrer sei, und daß die bis jetzt in zwei Recensionen (Syr. Cur. und Syr. Sin.) vorliegende älteste Version der getrennten Ev. auf dem noch älteren Diat. beruhe, wird sich hoffentlich durchsetzen. Was Holzhey, Der neuentdeckte Syrus Sinaiticus. 1896 S. 42 ff. dagegen sagt, erscheint nicht sehr erheblich.

Eine Rekonstruktion des Diat. (cf. die Versuche Forsch. I, 112—219; II, 286—290; Gesch. d. K. II, 530—556) kann der Bearbeitungen, welche dasselbe in anderen Sprachen erfahren hat, nicht entraten. Von einer griechischen Bearbeitung fehlt jede sichere Kunde. Die von Eusebius, Epiphanius, Theodoret sonst abhängigen Griechen der Folgezeit halten es meist nicht für der Mühe wert, deren Nachrichten über das Diat. auch nur zu wiederholen (Forsch. I, 25 A. 1). Aus der Predigt eines gewissen Hesychius, wahrscheinlich des gelehrten Presbyters von Jerusalem († um 438), welche fälschlich auch dem Gregor Nyss. und dem Severus zugeschrieben wurde, ergiebt sich, daß dieser mit Fragen der Harmonistik beschäftigte Mann von einer vorhandenen griechischen Evangelienharmonie nichts wußte (Forsch. I, 30 f.). Erst im 16. Jahrhundert taucht eine unsichere Spur einer solchen auf. O. Nachtigall (Luscinius) behauptete, griechische Fragmente einer angeblich von Ammonius herrührenden Harmonie gefunden zu haben, auf Grund deren er eine kurze lateinische bearbeitete und (Augsburg 1523) herausgab, welche mit dem alten Diat. einige auffällige Berührungen zeigt (Forsch. I, 313—328). Was Nachtigall gefunden haben will, könnten Bruchstücke einer an das syrische Diat. sich anlehnenden Arbeit eines Griechen sein, ähnlich wie die in Konstantinopel verfaßten **Instituta regularia** des Junilius auf Vorträgen des Syrers Paul von Nisibis beruhen. — Das arabische Diat. ist nicht eine einfache Übersetzung des syrischen. Was den Wortlaut im einzelnen anlangt, so bietet der Araber einen überwiegend an die Peschittha sich anschließenden Evangelientext, aber auch nicht wenige originelle und einige mit Sicherheit auf das syrische Diat. zurückzuführende Elemente (vgl. Sellin, Forsch. IV, 225—246). Zu Bezug auf die harmonistische Komposition hat der Übersetzer oder vielmehr Bearbeiter sich starke Umänderungen erlaubt und, offenbar infolge davon, daß es zu mühsam war, die zahllosen kleinen Elemente, aus welchen das Mosaik des Originals zusammengesetzt war, wiederaufzufinden, an Stelle des sehr kunstvollen syrischen Diat. ein viel gröberes arabisches Werk gesetzt. Wenigstens ist, wie Gesch. d. K. II, 532—537 gegen Sellin zu zeigen versucht wurde, viel wahrscheinlicher, daß jener Bar-Tajeb diese formellen und materiellen Abweichungen von dem alten Diat. bei Gelegenheit seiner Umarbeitung ins Arabische eingeführt hat, als daß er eine syrische Umarbeitung des alten Diat. vorgefunden und diese treu übersetzt hat, und zwar ersteres wahrscheinlich unter Benutzung einer aus der Peschittha geflossenen arabischen Evangelienübersetzung, welche Gildemeister (De ev. in Arabieum de Simplici Syriaco **translatis** p. 35) in die Zeit von 750—850 setzt. Wir würden von dem Araber für die Rekonstruktion des Diat. wenig Gebrauch machen können, wenn wir nicht eine lat. Bearbeitung des Diat. besäßen, welche sich zu dem ursprünglichen syrischen Diat. ganz ähnlich verhält, wie die arabische. Da die arabische direkt aus der syrischen abgeleitet ist, und da die lateinische mindestens 500 Jahre älter als die arabische ist, so daß gegenseitige Unabhängigkeit der beiden Bearbeitungen feststeht, so folgt, daß alles nicht Selbstverständliche oder als Zufall Begreifliche, worin der Araber und der Lateiner übereinstimmen, auf die gemeinsame Quelle, das ursprüngliche Diat., zurückgeht. Die älteste vorhandene Ur-

Digitized by Google

kunde des lat. Diat. ist der Cod. Fuldensis des NTs (ed. E. Ranke 1868), welchen Bischof Victor von Capua a. 546 schreiben ließ (Forsch. I, 1—5. 298—313). Über die Herkunft des „unum ex quattuor evangelium", welches dieser statt der 4 Evv. an die Spitze des NTs stellte, wissen wir und wußte Victor nichts. Zufällig war es ihm in die Hände gefallen. Er schwankte, ob er darin das Eus. h. e. IV, 29 erwähnte Werk Tatians oder das in Eus. ep. ad Carpianum erwähnte Werk des Ammonius wiedererkennen solle, und gab dadurch Anlaß zu endlosen Verwechselungen bis in die neueren Zeiten.

Daran, daß diese Harmonie eine auf dem Boden der lat. Kirche entstandene Originalarbeit sein könne, dachte Victor offenbar gar nicht. Von einer solchen wußte der nicht ungelehrte Mann nichts; er erinnerte sich nur an die durch Eusebius ihm bekannten Arbeiten zweier griechischer Schriftsteller. Eine Übersetzung des einen oder anderen derselben glaubte er in Händen zu haben. Daß es aber keine genaue und selbstständige Übersetzung eines fremdsprachigen Originals sei, ergiebt sich sofort daraus, daß der Text im einzelnen durchweg derjenige der Vulgata ist. Liegt gleichwohl eine fremdsprachige Harmonie zu Grunde, so hat ein Lateiner der Zeit nach des Hieronymus Revision des lat. NTs die Elemente seiner Vorlage in der Vulgata aufgesucht und das Ganze aus dieser rekonstruiert. Das Verfahren des Lateiners in dieser Beziehung ist das gleiche gewesen, wie das des Bar-Tajeb, oder dasjenige A. H. Frankes, welcher 1699 eine aus Usshers Bibliothek stammende englische Harmonie unter Substitution von Luthers Übersetzung in ein deutsches Buch verwandelt hat (cf. Clerici harm. ev. ed. Lugd. 1700, ad Lectorem § 28. 29). Da es sich aber hier um ein Werk des Altertums handelt, welchem die Mittel des Citierens und Wiederauffindens der neueren Zeiten noch nicht zur Verfügung standen, so versteht sich von selbst, daß bei der Übertragung ins Lateinische ähnlich, wie es bei der Uebertragung des Diat. aus dem Syrischen ins Arabische geschah, auch ohne besondere Absicht des Bearbeiters viel Eigentümliches des Originals in Bezug auf den Text der einzelnen Sprüche, aber auch in Bezug auf das zartere Gewebe der harmonistischen Komposition verloren gehen mußte. Und zu den unfreiwilligen Veränderungen können absichtliche hinzugekommen sein. Gleich die erste genauere Untersuchung der Harmonie des Cod. Fuldensis, welche nach Mösingers Publikation angestellt wurde, hatte das doppelte Ergebnis, daß sie in ihrer ganzen Anlage auf Tatians Diat. beruht, daß aber im Cod. Fuldensis die ursprüngliche Form des lat. Diat. nicht unversehrt erhalten ist. Ersteres ist seither durch die Veröffentlichung des arabischen Diat. noch viel evidenter geworden (Gesch. d. K. II, 535 ff.), das Zweite durch die begonnene Untersuchung mehrerer mittelalterlichen Harmonien außer Zweifel gesetzt. Die vorgefaßte Meinung, daß die von Victor vorgefundene Harmonie aus einer griechischen Vorlage geflossen sei, hat gegen sich, daß, wie gezeigt, die alte griechische Kirche mindestens bis zur Zeit Victors weder Tatians Diat. noch irgend ein auch nur entfernt ähnliches Werk besessen hat; und sie ist völlig überflüssig, da es im 5. Jahrhundert syrische Christen genug in Italien, Gallien und anderen Teilen des Abendlandes gegeben hat, welche ihre Muttersprache und ihr heimatliches Ev. nicht fahren ließen und andererseits mit den lateinischen Christen, unter welchen sie lebten, in Verkehr standen (Forsch. I, 310—313, Gesch. d. K. I, 415—418). Die Hs. Viktors kam nach Fulda, war vielleicht in den Händen des Bonifatius (Ranke p. XIII—XVII) und ist die Quelle aller übrigen bis jetzt bekannt gewordenen Hss., welche diese Harmonie enthalten (Sievers, Tatian, Lat. u. altdeutsch, 2 Aufl. 1892 S. XI—XVIII, wo jedoch p. XVIII A. 2 sehr ungenau, weil nach einer Rezension von Lagarde, statt nach dem Buch, worauf sie sich bezieht, berichtet wird). Von dieser lat. Harmonie ist der deutsche Tatian eine um 820—830 entstandene Übersetzung, welche in cod. 56 der St. Galler Stiftsbibliothek zur Seite des lat. Textes geschrieben ist; und dieser deutsche Tatian liegt dem Heliand zu Grunde. Der lat. Tatian ist im Mittelalter viel benutzt worden. Von Zacharias Chrysopolita[nus], Kanonikus und Schulvorsteher zu Besançon (Chrysopolis) um 1130—1140 (vgl. O. Schmid, ThQS S. 533 ff.) besitzen wir einen weitläufigen Kommentar darüber, welcher 1473 zuerst gedruckt wurde (cf. Bibl. p. max. Lugd. 1677 ff., XIX, 732—975). Einen noch nicht gedruckten Kommentar schrieb Petrus Cantor zu Paris (Schmeller, Ammonii harm. ev. p. VI. VIII). Daneben aber haben verschiedene andere Harmonien während des späteren Mittelalters eine beträchtliche Verbreitung gefunden, deren Verhältnis zu der durch Victor ans Licht gezogenen noch einer umfassenden Untersuchung bedarf. Die Untersuchung einer ungedruckten Historia evangelica coniuncta in unum ex evangeliis quatuor evangelistarum secundum consequenciam hystorie. Incipit „unum ex quatuor" (Cod. Monac. lat. 10025 saecr. XIII cf. auch lat.

Digitized by Google

23977 saec. XIV ex.) und einer deutschen Harmonie (Monac. germ. 532 saec. XIV) hatte zum Ergebnis, daß beide sowohl unter einander als mit Victors Tatian innig verwandt sind, daß sie aber durch merkwürdige Übereinstimmungen mit dem syrischen, teilweise auch mit dem arabischen Diat., welche zugleich Abweichungen von Victors Text darstellen, ihre Unabhängigkeit von letzterem beweisen (NK3 1894 S. 85—120). Es hat also der lat. Tatian ursprünglich eine mit dem syrischen Diat. ähnlichere Gestalt gehabt, als die von Victor gefundene und kopierte Hs. erkennen läßt. Den lat. Urtatian, dessen Existenz somit feststeht, besitzen wir noch nicht. Daß er aber eine beträchtliche Verbreitung gefunden hat, beweisen die von einander unabhängigen Umarbeitungen, von welchen die durch Viktor gefundene schwerlich die älteste ist. Es gehört hierhin ferner eine niederländische Harmonie in Cambridge (Univ. bibl. Dd. XII, 35) und eine andere gedruckte (Het Leven van Jesus ed. G. H. Meijer, 1835), über welche beide A. Robinson (Academy 1894, 24. März) kurz berichtet hat. Auch Magister de Hussinetz (d. h. Joh. Hus) Historia gestorum Christi ed. Lundstroem, Upsala 1898, beruht auf älterer Grundlage.

Von diesen im kirchlichen Altertum wurzelnden Arbeiten des ausgehenden Mittelalters wozu auch noch die oben S. 657, 31 erwähnte Harmonie O. Nachtigalls von 1523 zu rechnen ist, unterscheidet sich als ein durchaus modernes und vom Bewußtsein der Selbstständigkeit durchdrungenes Werk Joh. Gersons Monotessaron seu unum ex quatuor evangeliis (Opp. ed. Antwerp. 1706, IV, 83—202). Neben dem altherkömmlichen Titel unum ex quatuor oder auch de quatuor schafft er den neuen monotessaron oder tetramonum (p. 90). An Augustins unvollendet gebliebene Versuche in dessen Buch de consensu evv. will er als der erste nach den Alten mit dem seinigen sich anschließen. Für die Studenten, welche er als Leser im Auge hat, giebt er ganz kurze Anmerkungen unter dem Text der 150, in der That vielmehr 151 rubricae, in welche Text und Geschichte geteilt sind. In einer derselben erklärt er es für gleich sehr probabel, daß die Bergpredigten des Mt und des Lc geschichtlich auseinander oder zusammenfallen, entscheidet sich aber in der Konstruktion des Textes für letzteres. Unbeschadet des Glaubens an die Inspiration findet er die concordissima (si ita dici possit) dissonantia der Evv. für den Glauben eher nützlich als schädlich. Von ängstlicher Harmonistik zeigt sich Gerson frei. Auch apokryphe Zuthaten, wie die Verlegung der Bergpredigt auf den Thabor (p. 117) vermeidet er nicht. Das Buch des berühmten Kanzlers ist viel gebraucht worden. — Eine durchaus selbstständige, mit großer Sorgfalt und nicht unerheblicher Gelehrsamkeit, vor allem aber mit staunenswerter Konsequenz nach den aufgestellten Prinzipien durchgeführte Arbeit lieferte Andreas Osiander zu Nürnberg. Was er bezweckte, drückt schon der Titel des Werks einigermaßen aus: Harmoniae evangelicae libri IV Graece et Latine, in quibus evangelica historia ex quator evangelistis ita in unum est contexta, ut nullius verbum ullum omissum, nihil alienum immixtum, nullius ordo turbatus, nihil non suo loco positum: omnia vero litteris et notis ita distincta sint, ut quid cuiusque evangelistae proprium, quid cum aliis et eum quibus commune sit, primo statim aspectu deprehendere queas. Item annotationum liber unus, Elenchus harmoniae. Auctore A. Osiandro. Basileae a. 1537. Bezeichnend ist auch die griechische Überschrift der Harmonie selbst: εὐαγγελίον κατὰ τέσσαρας ἢ ἁρμονίας εὐαγγελικῆς ... βίβλοι τέσσαρες. In der Widmungszuschrift an den ihm 1532 nabegetreten Th. Cranmer (s. oben Bd IV, 321, 29) nennt Osiander als seine drei Vorgänger den Eusebius in Rücksicht auf dessen Canones, Augustin (de consensu evv.) und Gerson, außerdem zwei aus dem Kloster Heilsbronn ihm zugegangene (handschriftliche) evangelia διὰ τεσσάρων, ein anonymes und das Werk des Zacharias Chrysopolitanus, welches letztere doch nur ein Kommentar über den lateinischen Tatian ist. Während Osiander an dieser Stelle den Alexandriner Ammonius anscheinend nur nach dem Bericht des Eusebius beiläufig erwähnt, nennt er ihn in der Vorrede zu den Annotationen neben Augustin, Zacharias und Gerson als Vorgänger, deren einschlagende Arbeiten ausführlich zu widerlegen, seine ursprüngliche Absicht gewesen sei. Er scheint also entweder die 1523 unter dem falschen Namen des Ammonius von O. Nachtigall (Luscinius) herausgegebene Harmonie oder den im gleichen Jahr unter demselben falschen Namen erschienenen lateinischen Tatian in Händen gehabt zu haben. Was er an allen diesen Arbeiten vor allem vermißte, war die Ehrfurcht vor der Heiligkeit und unbedingten Glaubwürdigkeit der Evv., welche diese Harmonisten hätte abhalten sollen, Thatsachen und Worte, welche nach dem Wortlaut der Evv. zwar ähnlich, aber doch verschieden seien, zu identifizieren und die Reihenfolge, in welcher die Evv. erzählen, willkürlich zu ändern. Ohne

Digitized by Google

sich durch die Autorität der berühmten Theologen, welche eine geringschätzigere Meinung von den biblischen Schriftstellern geäußert haben, imponieren zu lassen, bekennt sich Osiander zu einer sehr strengen Inspirationslehre und freut sich, dieselbe durch diese seine Arbeit bestätigt zu finden. Wenn Christus selbst Mt 5, 18 jedes Jota des mosaischen Gesetzes als unvergänglich bezeichnet hat, so ist erst recht anzunehmen, daß „die vier Evv. nicht nur so große Sorgfalt, sondern auch so viel Wirkung des hl. Geistes zu ihrer schriftstellerischen Thätigkeit mitgebracht haben, daß sie kein Wort, ja keinen Buchstaben ohne sicherste geschichtliche Wahrheit und ohne Billigung des hl. Geistes in ihre Bücher aufgenommen haben. Vor keiner Konsequenz dieser Ansicht schreckt Osiander zurück. Er unterscheidet als verschiedene Ereignisse nicht nur die Tempelreinigung nach Jo 2, 14 von derjenigen der Synoptiker, sondern auch diejenige in Mt 21, 12 u. Lc 19, 45 von derjenigen in Mc 11, 15; denn letztere hat nicht am Tage des Einzugs, sondern an dem darauf folgenden stattgefunden (lib. I, 21; III, 37. 40). Er unterscheidet nicht nur die Bergpredigt des Mt von der Feldpredigt des Lc (I, 29—35; II, 4), zwei Heilungen des Aussätzigen (I, 36. 40), zwei Hauptleute von Kapernaum (I, 36; II, 6), die zwei Wanderer Mc 16, 12 von den zwei Wanderern Lc 24, 13 (IV, 36. 37), sondern läßt bei dem Besuch Jerichos nicht weniger als vier Blinde Heilung finden (III, 32), nämlich einen beim Einzug in die Stadt nach Lc, sodann den Bartimai nach Mc beim Auszug aus der Stadt und in unmittelbarem Anschluß hieran die zwei Blinden nach Mt. Den Grundsatz, kein Wort eines Ev. fortzulassen, konnte er nicht vollständig durchführen. Da hinter Lc 2, 39 sofort Mt 2, 1—23 angeschlossen werden sollte, mußten die Worte des Lc „nach Galiläa in ihre Stadt Nazareth" wegfallen und konnten auch hinter Mt 2, 1—23 nicht mehr untergebracht werden (I, 9. 12). Auch die Regel, daß der Text eines jeden Ev. in seiner eigenen Ordnung zu belassen sei, hat, abgesehen von kleineren Umstellungen, welche sich der eine oder der andere Evangelist gefallen lassen muß (z. B. Lc 4, 9—12, was nach Mt vor Lc 4, 5—8 gestellt wird), an Mt 12, 1—21 seine klassische Ausnahme, welche Osiander wiederholt mit Unbehagen zugesteht, und nicht eben befriedigend erklärt (annot. zu I, 47 vgl. zu I, 17). Im übrigen glaubt er den Einklang der vier Evangelisten und auch der miteinbezogenen Stücke aus der Apostelgeschichte und 1 Ko 15 klar herausgestellt und dadurch das Recht zu dem von ihm zuerst gebrauchten und durch den Vergleich mit einer ein- bis vierstimmigen Musik erläuterten Titel Harmonia evangelica erworben zu haben (praef. fol. α, 4). — Der Name wurde auch von solchen beibehalten, welche bei aller Verehrung der hl. Schrift die Ausgleichung der Differenzen der Evv. nicht bis zu der Unnatur treiben wollten, für welche Osiander typisch geworden ist. So Calvin, welcher auf einen Sonderkommentar über das 4. Ev. (1553) seine Commentarii in harmoniam ex Matthaeo, Marco et Luca compositam (1555) folgen ließ, in welcher der gesamte Stoff in 222 Sektionen geteilt und, wo parallele Berichte vorhanden waren, diese, hinter einander gedruckt, ihrer Auslegung vorangestellt sind. Unbedenklich werden die Genealogien des Mt und Lc als gleichermaßen auf Josef hinauslaufend zusammengestellt, die Bergreden des Mt und Lc in einander verarbeitet, und selbst Lc 5, 1—11 mit Mt 4, 18—22; Mc 1, 16—20 identifiziert, und mit harten Worten wird Osiander darum getadelt, daß er aus dem einen Blinden (nach Mt vielmehr zwei) bei Jericho vier gemacht habe. Die conjectura jedoch, durch welche Calvin die Ausgleichung zu stande bringt, daß die Bitte des einen oder der zwei Blinden beim Einzug, die Heilung beim Auszug, nachdem inzwischen Jesus bei Zakchäus zu Gast gewesen, erfolgt sei, dürfte das Urteil Calvins über Osianders treuherzigen Aberglauben (nihil est magis frivolum) reichlich verdienen. Mit viel milderem Urteil über Osiander stellte sich M. Chemnitz in seiner großen, von Pol. Leyser nach seinem Tode herausgegebenen und fortgesetzten, von J. Gerhard vollendeten Harmonia quatuor evangelistarum (1593—1611; verbesserte und von der Wittenberger Theologenfakultät angepriesene Ausgabe in 2 Foliobänden, Frankfurt u. Hamburg 1652) auf den freieren und besonneren Standpunkt der älteren Kirche. Es ist bezeichnend für die allgemeine Denkweise in den Kreisen der lutherischen Orthodoxie, daß der jüngere A. Osiander, der Enkel des ersten protestantischen Harmonisten zum 4. Teil der Chemnitzschen Harmonie (1608) ein Epigramm lieferte, in welchem er seinen Stiefbruder Polykarp („den fruchtbaren") Leyser und sein Werk verherrlicht. Es ist in der That eine achtunggebietende Leistung. Dem griechischen, von einer lateinischen Übersetzung begleiteten Text der Sektionen, in welche der gesamte Wortlaut der Evv. zerlegt ist, folgt ein sehr gelehrter Kommentar. Wo Paralleltexte vorhanden sind, werden sie hinter einander abgedruckt, hierauf aber, so gut es eben geht, ein aus den Paralleltexten zusammengesetzter harmonischer Text griechisch und lateinisch dargeboten. Die Pietät gegen den kano-

Digitized by Google

nischen Wortlaut brachte es mit sich, daß in diesem fortlaufenden Texte viele Handlungen und gesprochene Worte doppelt und dreifach enthalten sind. Die Unmöglichkeit des Unternehmens auf Grund der Annahme völliger Irrtumslosigkeit der Evv. bewies auch dieser groß angelegte und mit viel verständiger Überlegung ausgeführte Versuch. Übrigens entfernte sich das, was man als Evangelienharmonie zu betiteln fortfuhr, immer weiter von dem, was man bei der ersten Anwendung des Titels bezweckt hatte, und vollends von dem alten Diatessaron, dessen wechselvolle Gestalten wir so zu benennen pflegen. Nicht mehr eine aus den Worten der Evv. zusammengesetzte Geschichte Jesu, sondern eine gelehrte Untersuchung der verschiedenen evangelischen Berichte zur Begründung einer wissenschaftlich zuverlässigen Geschichte Jesu war der Hauptzweck der Evangelienharmonie geworden. Der Hebraist Lightfoot trug sich mit der Absicht, den Text der vier Evv., in 4 parallelen Kolumnen gedruckt, stückweise seinen exegetischen, harmonistischen und chronologischen Erörterungen darüber voranzustellen. Wegen der Unbequemlichkeit, welche dem Drucker daraus erwachsen wäre, gab er in seiner **Harmonia et ordo quatuor evangelistarum**, dem ersten Teil seines Werks **Harmonia, ordo et chronicon NTi** (1654; Op. omn. Rotterdam 1686, II, 1—153) nur den gelehrten Kommentar ohne Text. Was er unterlassen, führte der Arminianer J. Clericus aus in seiner **Harm. evangelica cui subjuncta est historia Jesu Christi ex quatuor evv. concinnata, Amstelod.** 1699. In vier für je eines der Evv. durchweg frei gehaltenen Kolumnen wird der gesamte Text griechisch und lateinisch vorgeführt, und unter den Textkolumnen nicht ein hieraus hergestellter harmonischer Text, sondern in freier Umschreibung der ev. Berichte eine ev. Geschichte dargeboten. Eine vereinfachte Ausgabe des kostbaren Werks, in welcher der griechische Text weggelassen und die ev. Geschichte hinten angefügt, außerdem aber ein ziemlich eingehender Bericht über die bis dahin erschienenen Harmonien von dem anonymen Bearbeiter vorausgeschickt ist, erschien zu Lyon (nicht Leyden) 1700. Das Werk des Clericus bezeichnet den Uebergang von den Harmonien zu den Synopsen (s. d. A.) und von einer in Bibelworte gefaßten evangelischen Geschichte zu einem auf vergleichender Kritik der Evv. sich aufbauenden „Leben Jesu". Sieht man ab von den für die Zwecke des Schulunterrichts eingerichteten „biblischen Geschichten" und von den für die gottesdienstliche Vorlesung bestimmten „Geschichten der Passion", so hatte schon vor Clericus die Geschichte der Evangelienharmonie ihr Ende erreicht. **Th. Zahn.**

Evangelisation, von dem neutestamentlichen *εὐαγγελίζειν* (häufig im medium): die göttliche Heilsbotschaft verkündigen und dadurch zum seligmachenden Glauben erwecken: Mt 11, 5; AG 16, 10. 17, 18; Rö 10, 15. 15, 20; 1 Ko 1, 17; Ga 1, 16. 23; 1 Pt 1, 12. 4, 6 u. v. a. St.

Davon *εὐαγγελιστής*: der Verkündiger der Heilsbotschaft, nach AG 21, 8; Eph 4, 11; 2 Ti 4, 5, verglichen mit den vorher angeführten Stellen: eine der charismatischen Funktionen im Dienst der Gesamtgemeinde Christi ohne bestimmten Amtscharakter, nicht nur zu der allgemein maßgebenden apostolisch-prophetischen Mission gehörig, sondern auch von anderen Zeugen Christi geübt, unbeschadet des den Urzeugen gebührenden Vorranges (AG 8, 14 ff.) sowie neben dem anscheinend mehr örtlichen Dienst der Hirten oder Lehrer (in dieser Allgemeinheit in der Didach. und bei **Euseb. h. e. III**, 38 und V, 13).

Evangelisation im ursprünglichen Sinne ist daher die christliche Missionspredigt auf Grund des allgemeinen Zeugentums der Gläubigen und in Kraft besonderer Gnadengabe.

Im engeren, innerkirchlichen Sinne wird seit Waldes und J. Wiclif als Evangelisieren die positive Gegenwirkung in Wort und That (besonders Laien-Wanderpredigt) gegen die im Mittelalter durch Rückfall ins Gesetzeswesen eingerissene Entfremdung vom apostolischen Lebensgrunde bezeichnet — ihr geschichtlicher Höhepunkt: die Reformation, welche das allgemeine Zeugentum der Gläubigen festhaltend den besonderen ordentlichen Beruf zum Lehramte von Gemeindewegen proklamierte (Luther WW EA Bd 21, S. 31; 22, S. 184 ff. und 230; 31, S. 221 ff.; 55, S. 160 ff.; Conf. Aug. Art. 14; Apolog. Conf. Aug. Art. 13 und 14). Daher ist Evangelisation neuerdings einerseits zum Gesamtnamen für die Bestrebungen geworden, in Gebieten der christlichen Kirche, welche überwiegend dem Segen der Reformation sich verschlossen haben, dem reinen Wort von der freien Gnade kräftigeren Eingang zu verschaffen und den vorhandenen aber äußerlich zerstreuten und innerlich zurückgebliebenen Bekennern desselben nicht nur zur Sammlung sondern auch zu lebendigerer und extensiverer Wirksamkeit zu verhelfen. Andererseits versteht man neuerdings unter Evangelisation eine besondere, nicht kirchenamtliche Art der Wort-

Digitized by Google

verkündigung innerhalb der evangelischen Landeskirchen selbst, welche, soweit sie dem Geiste der deutschen Reformation entstammt, der inneren Mission wesensverwandt ist.

I. Die neuere Evangelisation im ersteren Sinne hat ihren Wirkungskreis in römisch- oder griechisch-katholischen Ländern und in vereinzelten, von Muhammedanern und Heiden unterdrückten Kirchen, wie denen des einst christlichen Morgenlandes.

A. In römisch-katholischen Ländern:

In Italien steht die Waldenserkirche im Mittelpunkte des Evangelisationswerkes mit 17 Pfarrgemeinden in den Heimatsthälern, 44 Gemeinden der Evangelisation, 57 Missionsstationen, mehreren Schulen, u. a. einer eigenen theol. Akademie, einem Gemeinnützigen Verein zur Förderung des geistlichen und leiblichen Wohles der in der Zerstreuung lebenden Waldenser, und einer Waisen- und Rettungsanstalt in Rom; ihre Synode hat auch 3 Gemeinden der chiesa libera in Mailand, Bari und Mottola aufgenommen.

Die „Evangelische Kirche Italiens" (früher chiesa libera) besteht seit 1870 und zählt 20 Kirchengemeinden und 119 Evangelisationsorte.

Deutsch-evangelische Gemeinden sind in Venedig, Mailand, Florenz, Neapel, Genua, Bologna, Rom (seit 1820), St. Remo, Bergamo, Livorno, Messina-Palermo. Die deutsch-evangelischen Pfarrer halten seit 1880 eine ständige Jahresversammlung, seit 1895 in Rom, und sind meist dem preußischen Evangelischen Oberkirchenrat unterstellt. Die Gemeinde in Rom hat einen Männer- und einen Frauenverein, ein Heim für den christlichen Verein junger Männer. Auch die Gemeinde in Florenz hat einen Frauenverein. In Neapel besteht eine deutsche Schule seit 1868, ferner eine Versorgungsanstalt für ältere Frauen (Emmaheim); deutsche Krankenhäuser sind in Neapel, Rom, Florenz und St. Remo, ein deutsches Seemannsheim in Genua. An der deutschen Gemeindeschule in Neapel arbeiten 13 Lehrkräfte. Für deutsche weibliche Dienstboten und Lehrerinnen bestehen Heimstätten in Florenz und Neapel. Der „Verein für Einrichtung deutsch-evangelischer Gottesdienste in Kurorten" wirkt in Bordighera, Ospedaletti, Nervi, Rapallo, Capri, Gardone, Bellagio, Santa Margherita, sowie in den Tyroler Orten Arco, und Gries-Bozen.

Die Wesleyanischen Methodisten seit 1872 haben 36 Gemeinden, auch eine Militärgemeinde in Rom; die Bischöflichen Methodisten (Amerikaner) 28 Gemeinden; die Altkatholiken 5 Gemeinden. Die Englische Bibelgesellschaft unterhält in Italien 30 Bibelboten. Die „Evangelische Bücher- und Traktatgesellschaft in Italien" hat eine eigene evangelisch-italienische Litteratur (von Verfassern verschiedener Kirchengemeinschaften) zu schaffen begonnen. Übertritte aus dem römisch-katholischen Klerus mehren sich.

In Spanien und Portugal bestehen deutsch-evangelische Gemeinden in Lissabon, Barcelona, Malaga und Amora, eine anglikanische in Madrid mit eigener Kirche. Das deutsche Evangelisationswerk in Madrid von Pastor Fliedner geleitet, ist bis zum Bau eines Gymnasiums und bis zur Berufung von Diakonissen (in Deutschland ausgebildeten Spanierinnen) fortgeschritten. Die Bibelverbreitung nimmt erheblich zu.

In Frankreich vgl. in Bezug auf die Thätigkeit der französischen reformierten und lutherischen Kirche d. A. Frankreich, kirchl. Statistik. Eine deutsche evangelische Kirche wurde 1895 in Paris eingeweiht. Außerdem bestehen deutsche evangelische Gemeinden in Lyon, Nancy, Marseille, Cannes, Nizza, Mentone und Bordeaux. Deutsche evangelische Fremdenlegionäre werden in Algerien pastoriert. Übertritte aus dem römisch-katholischen Klerus mehren sich.

Über Belgien vgl. d. A. Belgien Bd II S. 546,35—547,39.

Über Österreich-Ungarn s. die A. Österreich und Ungarn.

B. In griechisch-katholischen und muhammedanischen Ländern.

In Rußland wird das Evangelisationswerk am gewaltsamsten unterdrückt, vgl. Krause, Ein Stück Kirchen- und Lebensgeschichte aus den deutsch-russischen Ostseeprovinzen, Gütersloh 1893, und Dalton, Der Stundismus in Rußland, Gütersloh 1896. Mehr Duldung finden die Evangelischen in Petersburg, von deren Gemeinden die deutsch-reformierte seit Jahrzehnten die entwickeltste Gemeindepflege und Liebesthätigkeit hat. In den lutherischen Kolonistengemeinden in Süd-Rußland bis zum Kaukasus ist die Pastorierung durch die weiten Entfernungen außerordentlich erschwert.

Auf der Balkan-Halbinsel bedürfen die bestehenden evangelischen Gemeinden fortgesetzt der Unterstützung, die den deutschen vorzugsweise durch den Evangel. Oberkirchenrat in Berlin und durch die deutsche Evangelische Diasporakonferenz vermittelt wird. Die in Belgrad 1860 durch den Zentral-Ausschuß für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche wieder begründete Gemeinde ist für die in Serbien lebenden deutschen Evan-

Digitized by Google

gelischen die einzige. In Bulgarien bestehen evang. Gemeinden in Sofia und Rustschuck. In jüngster Zeit evangelisieren dort auch die Baptisten.

In Rumänien giebt es 9 deutsch-evangel. Gemeinden, die der preußischen Landeskirche angeschlossen sind, 3 in der Moldau: Jassy, Galatz und Braila, 4 in der Walachei: Bukarest, Pitesti, Crajova und Turnu-Severin, 2 in der Dobrudscha: Atmadscha und Constanza.

In der Türkei ist zu der deutschen Botschafts-Gemeinde in Konstantinopel die von Deutschen und Schweizern 1895 begründete Gemeinde in Salonichi hinzugekommen.

In Griechenland ist es 1896 endlich zur Anerkennung der griechisch-evangelischen Kirche gekommen.

In Kleinasien war durch jahrzehntelange Evangelisation, hauptsächlich von Amerikanern, die alte armenische Kirche zu neuem Leben erweckt; aber der durch die geistige Regsamkeit gereizte und durch die Nachrichten von einer armenischen Revolutionspartei aus der Hauptstadt in den Bergen vollends entflammte muhammedanische Fanatismus hat in entsetzlichen Bluthädern das Werk nahezu vernichtet (vgl. Dr. Lepsius, Armenien und Europa, Berlin 1896). — Jedoch zeitigt auch das von vielen gegebene Beispiel selbstloser Bekenntnistreue und die pflichtbewußte Bruderliebe der evangelischen Christenheit zu neuer Hoffnung berechtigende Frucht: Der „Deutsche Hilfsbund für Armenien", die Aufnahme armenischer Waisenkinder in die Kaiserswerther Waisenhäuser zu Smyrna und Beirut. Von besonderer Bedeutung ist auch gegenüber dem in der Türkei vordringenden Jesuitismus das seit 23 Jahren unter der Baseler Missionsleitung bestehende evang. Waisenhaus zu Brussa.

In Palästina befinden sich deutsch-evangel. Gemeinden in Jerusalem (woselbst die neue Erlöserkirche an der Stelle der alten deutschen Johanniterkirche im Oktober dieses Jahres in Gegenwart des deutschen Kaisers eingeweiht werden soll), Bethlehem, Jaffa, Haifa und Beirut. Anstalten christlicher Barmherzigkeit sind: Das „Syrische Waisenhaus", (Direktor J. L. Schneller, † 1896), das Mädchen-Erziehungshaus „Talitha Kumi", das Johanniterhospital, das Aussätzigen-Asyl „Jesushilfe", das Kinderhospital „Marienstift" in und bei Jerusalem, wo Kaiserswerther Schwestern und die Brüdergemeinde mit den genannten evangelischen Gemeinden, mit dem Beiruter Waisenhaus und mit der evangelisch-arabischen Schule in Bethlehem in reichem Segen für die Bewohner des heiligen Landes zur Aufrichtung einer evangel. Volkskirche zusammenwirken unter Beihilfe des „Jerusalems-Vereins". In Verbindung mit der „Erlöserkirche" soll ein evangelisches Hospiz errichtet werden.

In Ägypten bestehen außer englischen zwei deutsche evangel. Gemeinden in Alexandrien und Kairo, von denen die erstere und ältere eine reiche Liebesthätigkeit entfaltet.

C. In Amerika hat Brasilien das ausgedehnteste Diasporagebiet (u. a. besonders gepflegt von der „Evang. Gesellschaft für protestantische Deutsche in Amerika" und von der presbyterianischen Kirche). In den übrigen von der römisch-katholischen Kirche beherrschten Ländern sind erst wenige Anknüpfungspunkte: in Chile 7 evang. Gemeinden, in Argentinien 3, in Uruguay 1 und in Venezuela 1.

D. In Ostasien ist abgesehen von den Missionsstationen eine Sammlung von Evangelischen zu Kirchengemeinden erst an einzelnen Stellen im Werden, so in Tokio und Yokohama in Japan, in Hongkong (Findelhaus des Berliner Frauenvereins für China) und in Shanghai (Deutsche evang. Schule und Seemannsheim).

E. In Südafrika haben sich im Jahre 1895 acht Gemeinden zu einer „Deutsch-evangelisch-lutherischen Synode" zusammengeschlossen.

F. Über Australien s. Bd II S. 299 ff. (Litteratur: Die Jahrbücher der deutschen evangelischen Diasporakonferenz.)

II. Seitdem innerhalb der evangelischen Landeskirche selbst der Abfall zum Unglauben und die sittliche Entartung weiter um sich gegriffen haben und der seelsorgerische Eifer zur Überwindung kirchlicher Notstände unter den lebendigeren Gliedern neu erwacht ist, bethätigt sich dieser in mancherlei von der amtlichen Verkündigung und kirchlichen Organisation unabhängigen Bestrebungen evangelisatorischen Charakters. — Auf dem Boden des deutschen Pietismus sind die Veranstaltungen der evangelisch-christlichen Liebesthätigkeit zur Rettung verwahrloster und zur Bewahrung der Verwahrlosung ausgesetzter Kinder und zur Verbreitung des Wortes Gottes und christlicher Volksschriften (A. H. Francke), sowie das Laienpredigertum von Männern wie von Zinzendorf, Tersteegen, von Bogatzky, Michael Hahn erwachsen und haben in unserem Jahrhundert weitere Ausdehnung und nach Ablegung pietistischer Einseitigkeit infolge Erneuerung aus dem Lebensquell der Reformation, freiwillig der

Digitized by Google

Kirche und deren Organen dienend, für das gesamte christliche Volksleben wachsende Bedeutung erlangt durch die Begründer der heutigen inneren Mission der deutschen evangelischen Kirche, namentlich J. H. Wichern. — Dem englischen Methodismus ist von jeher eine besondere Art von Evangelisation eigen: die unmittelbar auf Erweckung zielende öffentliche Predigt des Wortes Gottes ohne Rücksicht auf das kirchliche Amt und die selbstständige Organisation der dadurch gläubig Gewordenen zum Dienst am Wort in Sonntagsschulen, Stadtmission, Reisepredigt u. dgl. Anregungen von dorther haben auf die Anfänge der deutschen inneren Mission miteingewirkt, aber ohne diesseitige Aneignung des spezifisch Methodistischen. — Nach den in Wicherns Denkschrift vom J. 1849 „Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche" (3. Aufl. S. 6 ff.) entwickelten Grundgedanken soll die innere Mission (s. d. A.) auch da, wo sie zunächst in diakonischer Barmherzigkeitübung besteht, evangelisatorisch wirken. Sie entspricht dem auch thatsächlich in ihrer seitherigen reichen Entfaltung, soweit sie im ursprünglichen Geiste gepflegt wird. Das darf nicht verkannt werden gegenüber den neueren, durch ausländische Vorbilder angeregten Bestrebungen, unmittelbar, ohne die Werke des in der Liebe thätigen Glaubens und mehr oder weniger neben dem kirchlichen Dienst am Wort, ja vielfach selbst über die gegebenen Ordnungen und deren Segen sich hinwegsetzend die Evangelisation κατ' ἐξοχήν und zwar vorzugsweise in der Gestalt der Laienpredigt zu betreiben.

Wichern hatte bereits (Denkschrift S. 73 ff.) die Notwendigkeit besonderer freier Wortverkündigung auch außer den gedachten Veranstaltungen der inneren Mission nachdrücklich betont, auch auf dafür begabte und vorgebildete Nichttheologen (insbesondere Brüder) namentlich als berufsmäßige Zeugen des Evangeliums je in ihrem Stande (Kongresse in Kiel 1867, Stuttgart 1869, Berlin, Oktober 1871) hingewiesen, und zwar mit der Bestimmung, daß durch solchen Dienst stets dem kirchlichen Gemeindeamt in die Hände gearbeitet werde, und ist selbst, sowie der Central-Ausschuß für innere Mission mit und nach ihm jahrzehntelang für die Berufung geeigneter Theologen zu Reisepredigern und Stadt- bezw. Vereins-Missionsgeistlichen sowie für die Ausrüstung und Entsendung von Brüdern zu deren Gehilfen in der Kolportage, in der Seelsorge an periodisch heimatfremden Arbeitergruppen und in der Stadt und Vereins-Mission thätig gewesen. Aber aus mancherlei Gründen (z. B. die Bedenken kirchlicher Amtsträger, die vermehrten Anforderungen des diakonischen Betriebes, seine persönliche Überlastung in Kirchen- und Staatsämtern), ist dieser wesentliche Zweig der inneren Mission als solcher nicht zu derjenigen selbstständigen Entwickelung gekommen, deren Bedürfnis heute von vielen empfunden wird.

Andere Kreise haben sich der Evangelisation im engeren Sinne ausschließlicher gewidmet, so auf dem Boden des süddeutschen Gemeinschaftslebens die Stundenhalter in Württemberg bereits seit dem vorigen Jahrhundert (Schmidt, Die innere Mission in Württemberg S. 52 ff.), die Stuttgarter „Evangelische Gesellschaft" (für Kolportage) seit 1830, die Anstalt für „Pilgermission" Chrischona bei Basel seit 1840, die „Evangel. Gesellschaft für Elsaß-Lothringen" seit 1842, der „Verein für innere Mission augsburgischen Bekenntnisses" in Baden seit 1849, so unter den Erweckten der rheinisch-westfälischen Provinzialkirchen die „Evangelische Gesellschaft für Deutschland" zu Elberfeld seit 1848 (Erdmann, Arbeiten und Erfahrungen einer 25jährigen Thätigkeit der inneren Mission" Elberfeld 1873/74), der „Reformierte Verein für Reisepredigt in Siegerland" seit 1852 (Severing, Die christlichen Versammlungen des Siegerlandes 1881), so in Schleswig-Holstein der von dem Laienprediger Schuhmacher Sommer in Husum begründete Gemeinschaftsverein.

Außerhalb Deutschlands sind besonders folgende Evangelisations-Bestrebungen bemerkenswert: am Anfange dieses Jahrhunderts die Wirksamkeit des Lutherischen Bauers Hans Nielsen Hauge in Norwegen (s. d. A.) 1833 die Begründung der „Evangelisations-Gesellschaft für Frankreich", welche über 30 Jahre lang „Evangelisten" als Prediger, Lehrer und Kolporteure entsandte. In Holland übt seit Anfang der fünfziger Jahre der „Niederländisch-protestantische Verein" Evangelisation im Anschluß an die niederländisch-reformierte Kirche („Katechisiermeister"). Seit 1872 wirkt in Frankreich die „Evangelische Volksmission" von Mac All († 1893), der nach einem Besuch in Paris seine Wirksamkeit als geschätzter Prediger einer englischen Freikirche aufgab und mit volkstümlich-religiösen Versammlungen in Paris vorzugsweise in Arbeitervierteln den Grund zu einer vielgesegneten und weitverzweigten Evangelisation Frankreichs durch Evangelisten, Bibelfrauen, Schulleiter und -Leiterinnen an 57 Orten legte. In den Jahren 1873 bis 1875 predigte in Großbritannien und Irland der amerikanische Evangelist Moody (Kaufmann und Sonntagsschulleiter) und sein Gehilfe Sankey (Jünglingsvereinsvorsteher, durch geistlichen Gesang wirkend), mehrfach auch von Geistlichen gerufen, in überraschend wirksamen

Digitized by Google

Erweckungsversammlungen (später wiederholt). Ungefähr gleichzeitig mit der Kunde von ihrem Erfolge kam ein anderer Erweckungsprediger über den Ozean nach Deutschland, Pearsall Smith, der aber mehr an die schon Gläubigen sich wandte, sie zur völligen Übergabe an den Herrn und damit zur „Sündlosigkeit" zu führen, wurde jedoch, nachdem viele ihm zugefallen, in seinem persönlichen Leben mit seiner Lehre zu Schanden. — Die ausländische methodistisch-perfektionistische Art der Verkündigung hatte indessen bereits soweit in Deutschland Boden gefaßt, daß auch nachfolgende englisch-amerikanische Evangelisten wie Dr. Ziemann, Bädeker und von Schlümbach zu Ende der siebziger und Anfang der achtziger Jahre weithin Eingang fanden und den vorhergegangenen Anregungen zu eignen Evangelisations-Bestrebungen in Deutschland Nachdruck verliehen. Solche ins Leben zu rufen, bemühten sich vornehmlich Freunde der „Evangelischen Allianz". Auf einer Versammlung derselben in Kopenhagen 1884 sprach Professor D. Christlieb-Bonn über „Die religiöse Gleichgiltigkeit und die besten Mittel zu ihrer Bekämpfung" und erklärte in seinem Vortrage: „Wir bedürfen der allgemeineren, innerkirchlichen und systematischen Wiederaufrichtung des Evangelisten-Instituts zur Ergänzung, nicht zur Ersetzung des vorhandenen geistlichen Amtes in freier aber geordneter Angliederung an dieses, und zu „Evangelisten" besonders mit der Gabe erwecklicher Rede ausgestattete Geistliche und Laien". Aus Eph 4, 11 ein zur kirchlichen Verfassung notwendiges Evangelistenamt folgernd (vgl. dagegen den Eingang dieses Artikels) führte er als Musterbeispiele folgende Organisationen an: Evangelistenverein von Pastor Beck in Dänemark, von Pastor Johnson und Eckhoff in Christiania, die Schwedische Fusterland-Gesellschaft, die in der englisch-bischöflichen Kirche teilweise eingeführte Ordination von Laien als Evangelisten mit beschränktem Predigtrecht. Die Laienevangelisten seien mit einer Ausbildung zu versehen, welche zwischen der des Theologen und der des Stadtmissionars die Mitte halte. Der Evangelist solle vor allem dahin gehen, wo mindestens ein Teil der Geistlichen ihn rufe und einführe, und in seiner Verkündigung auf die Hauptpunkte des Evangeliums sich beschränken auch die Erweckten an die Kirche zu weiterer Seelenpflege überweisen (Kirchl. Monatsschrift der Posit. Union, IV. Jahrg., Magdeburg 1884/5). Mit Christlieb vereinigten sich in denselben Jahre die Vertreter der Gemeinschaftskreise von Schleswig-Holstein (J. v. Ortzen), des Berliner Christlichen Jungmännervereins und der Michaelsgemeinschaft daselbst (Grafen Bernstorff und Pückler), der durch Moodys Beispiel angeregte, ehemals für den Missionsdienst ordinierte und zuerst in Süddeutschland als Evangelist thätige Prediger Schrenk aus Bern und viele andere und bildeten einen „Deutschen Evangelisationsverein", der eine sogenannte Evangelistenschule, das „Johanneum" begründete (aus dem seit nun 14 Jahren vorzugsweise Stadtmissionare hervorgehn). Seit 1888 vereinigen sich die an diesen Bestrebungen Beteiligten alljährlich in der Pfingstwoche zu Gnadau. Christlieb empfahl den Verein und die Anstalt auf der Wupperthaler Festwoche 1888 in seinem Vortrage über „Die Bildung evangelistisch begabter Männer zum Gehilfendienst am Wort und dessen Angliederung an den Organismus der Kirche" (Kirchl. Monatsschrift der Posit. Union VIII. Jahrg., Magdeburg 1888/9).

Die wachsende Bewegung für Evangelisation (die auch anderweitigen mehr neben- bezw. außerkirchlichen Gemeinschaftskreisen zur Stärkung dient, z. B. den „Reichsbrüdern" in den preußischen Ostprovinzen, dem Elberfelder Brüderverein und dem Neukirchener Missionsverein in den preußischen Westprovinzen) veranlaßte den Zentral-Ausschuß für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche, auf seinem 25. Kongreß in Kassel 1888 mit den aus ganz Deutschland anwesenden Freunden und Mitarbeitern der innern Mission über „die Laienthätigkeit im Reiche Gottes, ihre Notwendigkeit und ihre Schranken" zu beraten und infolge der dortigen Verhandlungen (siehe diese Kassel 1888) auf einer engeren Konferenz mit Vertretern der ihm verbundenen Vereine 1889 in Berlin sich über die gemeinschaftliche Stellungnahme zur Frage der Evangelisation in einer Reihe von Sätzen zu verständigen, von denen, weil sie in den nächsten Jahren zahlreichen kirchlichen Versammlungen, Synoden und Konferenzen zur Grundlage gedient haben, die bemerkenswertesten hier angeführt werden:

Satz 4: „Zur Bekämpfung dieses Notstandes (daß weite Volkskreise von der Thätigkeit des Pfarramts und der sonstigen Organe der Kirchengemeinde nicht erreicht werden) bedarf es einer außerordentlichen Verkündigung des göttlichen Worts. Diese nicht an das örtliche Pfarramt, sowie an Ort und Form des ordentlichen Gemeinde-Gottesdienstes gebundene, je nach der Verschiedenheit der Verhältnisse in freier Weise zu gestaltende öffentliche Verkündigung wird als Evangelisation bezeichnet.

Satz 8: Wo bei außerordentlichen Notständen der Einrichtung einer kirchlichen Evangelisation unüberwindliche Hindernisse entgegenstehen, muß die Frage, ob ein Eingreifen

Digitized by Google

derselben in irgend einer Form berechtigt ist, dem christlichen Gewissen überlassen bleiben. Doch ist wenigstens zu fordern, daß nicht eine andere als eine kirchlich anerkannte Stelle der inneren Mission dieselbe einrichte und leite.

Satz 10: Als geeignete Persönlichkeiten zur Entfaltung einer evangelistischen Thätigkeit werden vor allem besonders dafür begabte Geistliche und Kandidaten der Theologie ins Auge zu fassen sein. Doch sind bewährte Laien nicht abzuweisen; vielmehr ist es als eine Aufgabe des geistlichen Amtes anzusehen, im Wege der Seelsorge die für die Evangelisten-Thätigkeit erforderliche Gabe auch bei Nichtgeistlichen zu erkennen, zu wecken und durch besondere Anregung und Pflege zu entwickeln.

Satz 11: Ob es gelingen wird, durch besondere Anstalten Evangelisten auszubilden, welche den an sie zu stellenden Anforderungen entsprechen, wird die Erfahrung lehren müssen. Jedenfalls müssen solche Anstalten kirchlich anerkannt und beaufsichtigt sein.

Satz 13: Bei den hohen Anforderungen und den großen Versuchungen der evangelistischen Thätigkeit ist zu wünschen, daß diese in der Regel nicht in der Form eines ständigen Amtes, sondern als Ausrichtung vorübergehender Aufträge geübt werde. Geistliche, welche zur Ausübung dieser Thätigkeit berufen werden, müssen durch regelmäßige Rückkehr in ihr ordentliches Pfarramt immer wieder neue Kraft und Erfahrung sammeln. Der Nichtgeistliche, der nicht etwa neben seinem bürgerlichem Berufe nur gelegentlich eine evangelistische Thätigkeit übt, wird den nötigen festen Boden eines ordentlichen Berufes am besten im Dienst der christlichen Liebesthätigkeit in einer Kirchengemeinde oder an einem Werke der inneren Mission finden."

Inzwischen hat die Evangelisation in Deutschland praktisch sich immer weiter verbreitet, vorzugsweise die Predigtthätigkeit Schrenks, wenn auch die Teilnehmer der meist in Kirchen- und christlichen Vereinsräumen gehaltenen Versammlungen größtenteils nicht den der Kirche entfremdeten Kreisen angehören; und weil außerdem auch die gegen die Kirche rücksichtslose Art der sog. „wilden Evangelisation" immer weiter um sich greift, haben ernste, der Sache nicht abgeneigte Männer der Kirche einen beherzigenswerten Mahnruf zur evangelischen Gesundung der Bewegung erhoben, z. B. Pastor Müller-Rheydt auf der Niederrheinischen Predigerkonferenz 1894 „Wie stellen wir uns zu den methodistischen Strömungen, zu der freien Evangelisationsarbeit und anderen Evangelisationsbestrebungen in unseren Gemeinden?", und ist von verschiedenen Seiten aus eine anderweitige Befriedigung des Bedürfnisses angestrebt, z. B. durch die Berliner Stadtmission; ferner besonders Dr. Joh. Müller durch Vorträge an gebildete, der Kirche entfremdete Wahrheitssucher („Die Evangelisation unter den Entkirchlichten", Leipzig 1895); der Sächsische Landesverein für innere Mission durch volkstümliche religiöse Vorträge von Geistlichen im Winter 1894/5; der Schleswig-Holsteinische Verein für innere Mission durch Unterstellung der Evangelisation unter die beiden Generalsuperintendenten. Auch die deutschen evangelischen Kirchenbehörden haben sich nach allem dem veranlaßt gesehen, unter ihren Vertretern auf der 22. deutschen evangelischen Kirchenkonferenz in Eisenach 1896 eine Verständigung über diejenigen Grundsätze herbeizuführen, nach denen das Verhältnis der freien Evangelisationsthätigkeit zur organisierten Kirche bezw. zum geordneten Pfarramt zu regeln ist (Referate von Prälat D. von Burk und Präsident v. Zahn. Protokoll der Konferenz, Stuttgart 1896). — Entsprechend den dort entwickelten Gesichtspunkten hat der preußische Evangelische Oberkirchenrat für die 4. ordentliche Generalsynode 1897 eine Denkschrift aufgestellt, deren Richtlinien die überwiegende Mehrheit der Generalsynode sich zu eigen gemacht hat, insbesondere erklärend: „Generalsynode ist überzeugt, daß der gläubigen, amtlich geordneten Gemeindepredigt immer die Aufgabe und Verheißung gegeben ist, das Evangelium lebenskräftig darzubieten. Sie erkennt aber in apostolischer Schätzung der Mannigfaltigkeit der Gaben und in ernster Würdigung der vorhandenen Bedürfnisse, wie schon längst in der Thätigkeit der inneren Mission der evangelischen Kirche, so auch in der sogenannten Evangelisation, d. h. in der außerordentlichen erwecklichen Verkündigung der gesunden Lehre des Evangeliums durch Geistliche oder kirchlich beauftragte Nichtgeistliche eine nicht abzuweisende Hilfe zur Wiedergewinnung entfremdeter Glieder der Kirche, zur Erweckung und Belebung der Gemeinde, zur Pflege christlichen Gemeinschaftslebens. — Generalsynode erkennt es als eine wichtige Aufgabe an, die freie und infolge davon oft neben der Kirche oder doch nicht für die Kirche thätige Evangelisation zum Anschluß an die organisierte Kirche zu veranlassen und dadurch eine gesunde Entwickelung zu sichern. Generalsynode erkennt die vom Evangelischen Oberkirchenrat aufgestellten Richtlinien für provinzielle Regelung der Evangelisation, unbeschadet der Bestrebungen der inneren Mission der Landeskirche als zweckmäßig an und ersucht denselben, in dem beabsichtigten Erlaß an die Konsistorien und Provinzialsynodal-Vorstände

Digitized by Google

— in Aussicht zu nehmen, daß die Provinzialinstanzen den zur Evangelisation auszusendenden Helfern aus dem Laienstande zu diesem Behuf einen widerruflichen kirchlichen Auftrag erteilen und hierbei zum Ausdruck bringen, daß alle auf Gewinnung der Seelen gerichtete Arbeit mit innerer Notwendigkeit die Förderung und Festigung der kirchlichen Gemeinschaft einschließen müsse, wenn sie von bleibendem Segen sein solle. — Generalsynode legt die Ausführung der Gedanken der Denkschrift in die Hände des Evangelischen Oberkirchenrats" („Verhandlungen der 4. ordentlichen Generalsynode". Berlin 1898). — Daraufhin hat der Ev. Oberkirchenrat April 1898 die Konsistorien veranlaßt, im Verein mit den Provinzialsynodal-Vorständen dafür einzutreten, daß für jeden Generalsuperintendenturbezirk durch den zuständigen Generalsuperintendenten ein aus demselben, aus Mitgliedern des Konsistoriums und des Provinzialsynodal-Vorstandes, auch erfahrenen Geistlichen und sonstigen Vertrauensmännern zu bildender Ausschuß zur Betreibung der Evangelisationsangelegenheit bestellt werde. Zur Ausführung ist eine vertrauensvollere Stellung der bisher in der Evangelisation führenden Persönlichkeiten (P. Dammann in „Licht und Leben" und Vortrag auf der Freien kirchlich-sozialen Konferenz 1898, P. Dr. Lepsius in „Reich Christi" 1898 u. a. bedenklich gegenüber der geplanten kirchlichen Angliederung) und eine größere Zahl gottbegnadeter Zeugen von erweckender Kraft und treuem Festhalten am Geiste der deutschen Reformation zu wünschen (zur Litteratur siehe Schneider, Evangelisation und Gemeinschaftspflege. Gütersloh 1897). **P. Rahlenbeck.**

Evangelische Allianz s. Bd I S. 376, 38.

Evangelische Gemeinschaft (The evangelical association; Albrechtsleute). — F. Kapp, Die Deutschen im Staate New-York während des 18. Jahrhunderts, New-York 1886. — Die Glaubenslehre und Kirchenordnung der Ev. Gem., Stuttgart 1897 (Auszug: Die Glaubenslehre und Kirchenregeln der Ev. Gem. Stuttg.); J. J. Escher, Katechismus der Ev. Gem., Stuttgart 1897; J. J. Escher, Kleiner Katechismus der Ev. Gem., Stuttgart 1897; Verlagskatalog des „Christlichen Verlagshauses" in Stuttgart (Schloßstraße 78); Evangelischer Botschafter, Jahrgang 1—35, jetzt Stuttgart, 1864—98; Verhandlungen der 21. Generalkonferenz der Ev. Gem., gehalten zu Elgin, Illinois, vom 3.—18. Oktober 1895. Cleveland 1895. — W. W. Orwig, history of the Evangelical Association, Vol. I (einziger), Cleveland 1858; Joh. Jüngst, Amerikanischer Methodismus in Deutschland und Robert Pearsall Smith, Gotha 1875, 2. Aufl. 1877; Th. Geß, Der Methodismus und die evang. Kirche Württembergs, Ludwigsburg 1876; G. Plitt, Die Albrechtsleute oder die evang. Gemeinschaft, Erlangen 1877; R. Yeakel (Jäckel), Albright and his co-laborers, Cleveland 1883 (deutsch: Jak. Albrecht u. seine Mitarbeiter, Stuttgart); S. P. Spreng (Herausgeber des Evangelical Messenger), Life of bishop Seybert, Cleveland 1888; R. Yeakel (Jäckel), History of the Evangelical Association vol. I Cleveland 1892, Bd II im Erscheinen (deutsch: Gesch. der Ev. Gem. Stuttgart); H. K. Caroll, The religious forces of the United States (American church history series vol. I) New-York 1893; S. P. Spreng, History of the Evang. Assoc. (Amer. church hist. ser. vol. XII, 383—439) New-York 1894.

1. Auch die evangelische Gemeinschaft, die in der Gegenwart unsere kirchlichen Verhältnisse verwirren hilft, „zeigt in der Ferne (zeitlich wie örtlich genommen) sich reiner". Ihre Ursprungsgeschichte — über die wir freilich nur Quellen aus der Gemeinschaft selbst haben — kann jeden unbefangen urteilenden evangelischen Christen sympathisch berühren. Nur darf man, wenn man zu einem unbefangenen, richtigen Urteil gelangen will, nicht vergessen, daß die amerikanischen Verhältnisse andere sind, als die deutschen, und noch weniger, daß in Amerika selbst die Verhältnisse vor hundert Jahren, als die Evangelische Gemeinschaft sich zu bilden begann, noch wesentlich andere waren, als in der Gegenwart. Im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts war in Pennsylvanien, dem Heimatlande der Ev. Gem., die Zahl der deutschen Einwanderer sehr groß geworden. Aber die kirchlichen Verhältnisse dieser Deutschen waren überaus traurige. Die meisten hatten wenig religiöses Interesse mitgebracht, und drüben fehlte es fast an allen Organen, es zu wecken. Durch die Bemühungen zweier trefflichen, befreundeten Männer, des Lutheraners Heinrich Melchior Mühlenberg (geb. 1711 in Einbeck in Hannover; in Amerika 1742— † 1787), und des Reformierten Michael Schlatter (geb. in St. Gallen 1716; in Amerika 1746 — † 1790), war es freilich zur Organisation einer deutschen lutherischen und einer deutschen reformierten Kirche in Pennsylvanien gekommen. Aber viele Tausende waren von dieser kirchlichen Sammel-Arbeit noch nicht erreicht. Seit den siebziger Jahren griff der Methodismus ein, und seit Mitte der achtziger Jahre wurde auch von Pennsylvanien mehr als nur die äußerste Ostgrenze in seine Arbeit hineingezogen. Aber die Methodisten wirkten zumeist unter der englisch redenden Bevölkerung. Bedenkt man nun noch, daß die Kulturverhält-

Digitized by Google

nisse in Pennsylvanien noch recht primitive waren — New-York hatte 1757 nur 12000 Einwohner, Philadelphia 13000; die ersten Zeitungen in den kulturreiferen Küstenkolonien datierten seit den fünfziger und sechziger Jahren; Schulen für die zerstreuten Kolonisten gab es nicht —; zieht man weiter in Betracht, daß selbst in diese Gebiete einer erst werdenden Kultur die Einflüsse der deutschen Aufklärung, religiös ernüchternd, hineinwirkten: so kann es nicht auffallen, daß Jakob Albrecht, der am 1. Mai 1759 unweit Pottstown im östlichen Pennsylvanien geborene Sohn eines 1732 aus Württemberg eingewanderten Lutheraners, obwohl er von einem lutherischen Pastor getauft und konfimiert war, nach seinen eigenen Aussagen aufwuchs, ohne religiös angeregt zu werden. Die „Bekehrung" Albrechts ist das grundlegende Ereignis der Geschichte der Ev. Gem. A. lebte, nachdem er 1779 sich verheiratet und als Farmer und Ziegelbrenner sich im County Lancaster (Südost-Pennsylvanien) niedergelassen hatte, in bürgerlicher Rechtschaffenheit, aber ohne kirchlich-christliches Interesse. Der Tod mehrerer Kinder rüttelte 1790 aus diesem Dahinleben ihn auf; der reformierte Prediger, der ihm in dieser Zeit amtlich nahe trat, Anton Hautz, machte tiefen Eindruck auf ihn; beginnende Reflexion führte ihn immer weiter — bis in die Stimmung von Rö 7. Einem Laienprediger ohne kirchliche Autorität, Adam Riegel, und gelegentlichem Besuch methodistischer Versammlungen dankte ers, daß er — noch in diesem seinem 32. Jahre — zur Klarheit kam: mit einem Male kam eine Freude und Wonne über ihn, „die keine Feder beschreiben kann"; er ward gewiß, daß er nun ein Kind Gottes sei. Bald nachher schloß er den [bischöflichen] Methodisten sich an, die ganz in seiner Nachbarschaft eine „Klasse" (vgl. d. A. Methodismus) gebildet hatten, vertiefte sich in die Lehre und Kirchenordnung der Gemeinschaft, der er sich angeschlossen hatte, und trieb eifrig Englisch, um an ihrem kirchlichen Leben aktiv teilnehmen zu können. Je mehr sich nun seine christliche Erkenntnis vertiefte, desto mehr begann ihm das kirchliche Verwahrlostsein vieler seiner Stammesgenossen auf die Seele zu fallen. Sollte er selbst hier predigend Hand anlegen? Er drängte solche Gedanken zurück, bis eine Krankheit, die ihm wie eine Strafe für Nichtachtung des göttlichen Rufes erschien, sie zum Siege brachte: seit 1796 begann er unter den Deutschen des östlichen Pennsylvaniens, Virginiens und Marylands als Reiseprediger zu wirken. Der Mangel theologischer Bildung erleichterte ihm, populär zu bleiben. Doch hatte er zunächst keine Kirchenbaupläne. Daß er die Methodistenkirche „verlassen" habe, wird in seiner Gemeinschaft in glaublicher Weise „als irrig, zum mindesten schief" bezeichnet. Die Methodisten wollten deutsche Arbeit unter den Deutschen Pennsylvaniens nicht aufnehmen. Um so weniger werden sie A.s Predigen übel vermerkt haben; und A. seinerseits wußte mit den methodistischen Prinzipien sich fortdauernd in Harmonie: er wirkte zunächst, ohne den Methodisten Gläubige abzuspannen, ja überhaupt ohne kirchlich organisieren zu wollen, als ein Laienprediger ohne kirchliche Autorität. Nur wenn man die amerikanischen Zustände jener Zeit aus dem Auge läßt, hat das etwas Auffälliges. Erst seit 1800 ward das anders. In drei Counties Pennsylvaniens saßen wenigstens einige seiner zerstreuten Bekehrten näher beisammen; hier wurden nach methodistischem Vorbild „Klassen" mit „Klassenführern" gebildet. Zwei der letztern, John Walter und Abraham Lieser († schon 1805), traten dann bald (in der Zeit bis 1802) als Gehilfen A. zur Seite. Doch mehr als 40 Glieder umfaßte noch 1802 A.s Schar nicht. Hätten die deutschen Lutheraner Raum für Laienprediger gehabt, oder hätte die bischöfliche Methodistenkirche Neigung gehabt, A. für die deutsche Arbeit als Prediger anzustellen, so wäre aus A.s Wirken schwerlich eine neue Denomination hervorgewachsen. So ging man selbständig vor: im November 1803 traten mit A. Walter, Lieser und 14 Laienmitglieder zu einem Konzil zusammen, Albrecht wurde hier förmlich, d. h. unter Ausstellung einer entsprechenden Urkunde, als ein rechter evangelischer Prediger anerkannt und danach durch Handauflegung ordiniert. Dies Konzil darf als das die Ev. Gem. konstituierende Ereignis bezeichnet werden, obwohl die Gemeinschaft noch in der nächsten Zeit weder ein formuliertes Bekenntnis, noch eine Verfassung, noch auch einen Namen hatte; — Albrecht leitete die Gemeinschaft in durchaus freier Form und im Verein mit seinen Gehilfen, unter denen neben Walter nach Liesers Tod Georg Miller, „Reiseprediger" seit 1805, der hervorragendste war. 1807 kam es zu einer ersten regulären Konferenz. Feste Formen für die Verleihung der Predigtlicenz wurden hier verabredet — der erste, der eine solche förmliche Licenz erhielt, war der um die spätere der Geschichte Ev. Gem. verdiente Joh. Dreisbach (1789—1871) —; Albrecht u. a. wurden mit der Ausarbeitung eines schriftlichen Bekenntnisses beauftragt, Albrecht dann zum Bischof, G. Miller zum „Ältesten" der „neu gebildeten methodistischen Konferenz" (so nannte sich die Gemeinschaft nun, wenn auch nur für kurze Zeit) gewählt. Ein Halbjahr später (18. Mai 1808) starb Albrecht auf einer

Digitized by Google

Reise im Hause eines Glaubensgenossen in Mühlbach (Pennsylv.). Die Gemeinschaft, wenn auch in vielem noch unfertig, war doch schon lebensfähig genug, ihn zu überleben. Eine zweite reguläre Konferenz im April 1809 acceptierte die an Albrechts Stelle von G. Miller ausgearbeitete „Glaubenslehre und Kirchenordnung“ und nahm für die Gemeinschaft den Namen an, der von andern ihr gegeben war: „die sogenannten Albrechtsleute“ (the so called Albrights). Die erste „Generalkonferenz“, 1816, approbierte die Verbesserungen und Veränderungen, die Johann Dreisbach und Heinrich Niebel mit der „Glaubenslehre und Kirchenordnung“ vorgenommen hatten, und änderte den Namen der Gemeinschaft in den seitdem beibehaltenen der „Evangelischen Gemeinschaft“ (Evangelical Association). Die „Glaubenslehre und Kirchenordnung“ ist von dieser Zeit ab nur unwesentlich und nur in formaler Hinsicht noch geändert worden. Dennoch kann man die Werdezeit der Ev. Gem. bis zur Generalkonferenz von 1839 datieren. Denn erst auf dieser Generalkonferenz wurde wieder ein Bischof gewählt, Joh. Seybert (geb. in Mannheim, Pennsylv. 7. Juli 1791, wiedergeboren oder, wie er sagte, „tief ins ewige Leben hinein bekehrt“ am 21. Juni 1810, † 4. Januar 1860), der erste der Kirchenordnung gemäß erwählte. Zugleich legte diese Generalkonferenz die Glaubenslehre fest: auch die Generalkonferenz kann die Artikel derselben nicht ändern, abgesehen von Art. XIX, der „von der Obrigkeit der Vereinigten Staaten von Nord-Amerika“ handelt.

2. Daher ist hier der Ort, zunächst von der Glaubenslehre und der Kirchenordnung der Ev. Gemeinschaft zu sprechen. Die 21 Glaubensartikel ihrer Glaubenslehre lehnen sich eng an an die aus den 39 Artikeln der Anglikanischen Kirche hervorgewachsenen 24 Artikel der bischöflichen Methodistenkirche (vgl. den A. Methodisten); ihre allgemein evangelische, speziell (vgl. Art. XVI über „das Gedächtnismahl“ und die hier behauptete geistliche Nießung) „reformierte“ Art bedarf daher näherer Darlegung nicht. Artikel VIII der 39 (über die 3 sog. ökumenischen Symbole) fehlt, wie bei den Methodisten; doch wird das sog. Apostolikum in Frageform bei der Erwachsenen-Taufe gebraucht (Glaubensl. S. 86; im Formular für die Kindertaufe S. 80—83 fehlt es) und im Anhang des Katechismus als Memoriersstoff mitgeteilt. Auch das in der „Glaubenslehre“ folgende [freilich den „Glaubensartikeln“ nicht zugezählte] Kapitel über „die Lehre von der christlichen Vollkommenheit“ bietet nichts der Ev. Gem. Spezifisches, sondern etwas ihr mit dem Methodismus Gemeinsames. Ja, die betreffenden Gedanken haben in den „frommen“ Kreisen Amerikas und Englands mehrfach interdenominationale Bedeutung erlangt: R. Pearsall Smith aus Philadelphia, der 1875, als er eine Vortragsreise durch eine Reihe deutscher Großstädte unternahm, selbst sensationsbedürftigen landeskirchlichen Frommen durch seine Vollkommenheitspredigten den Kopf verdrehte [und sich, wie die Folge zeigte, das Gewissen berauschte], war weder Mitglied der Methodistenkirche noch der Ev. Gem.; er war als Quäker erzogen, trat später der Presbyterianerkirche bei und gehörte 1875 gar keiner Kirchengemeinschaft an. Es fehlen in der Lehre der Ev. Gem. von der christlichen Vollkommenheit auch die Kautelen nicht, durch welche Wesley diese Lehre vor Mißverständnissen zu schützen suchte; höchst anfechtbar bezw. unklar aber bleibt es dennoch, wenn es dem Beschluß einer spätern Generalkonferenz (1859) gemäß hier heißt: „Wir sind einmütig entschlossen, diese Lehre zu behaupten und fortzuführen, indem wir unter der christlichen Vollkommenheit nichts anderes als die völlige Erlösung von aller Sünde im eigentlichen Sinn des Wortes verstehen, welche durch die Erfüllung des Herzens mit der in dasselbe ausgegossenen Liebe Gottes bewirkt wird“ (Glaubenslehre S. 13 f.). — Auch die Verfassung der Ev. Gem. ist derjenigen der [bischöflichen] Methodisten sehr ähnlich. Fünf Verwaltungskörper sind zu unterscheiden: das Gebiet der vierjährigen Generalkonferenz (die Gesamtheit der „Kirche“, der ganzen Ev. Gem.), die Gebiete der jährlichen Konferenzen (die „Konferenzen“), die Gebiete der vierteljährlichen Konferenzen (die „Distrikte“), die Stationen oder Missionen der einzelnen Distrikte und endlich die Klassen in den einzelnen Gemeinden. — Jede Klasse besteht aus einer Anzahl Glieder, die sich wöchentlich zweimal unter Leitung des aus ihrer Mitte auf zwei Jahr erwählten „Klaßführers“ (class-leader) zur Betstunde versammeln sollen. Die Klasse bildet die letzte Einheit gegenseitiger Sittenkontrolle. Dem Klaßführer steht der gleichfalls auf 2 Jahre gewählte „Ermahner“ (exhorter) zu Seite. Für die Jugend besteht in jeder Gemeinde eine Sonntagsschule unter einem jährlich gewählten Sonntagsschul-Superintendenten. Überdies giebt es, wenn auch nicht in jeder Gemeinde, Trustee-Behörden für die Bibliothek, die Publikationen und sonstige gemeinsame Unternehmungen der Gemeinde, des Distrikts oder der Konferenz. Für die Finanzverwaltung hat jeder Distrikt mindestens einen (nie mehr als zehn) „Verwalter“ (stewards). Alle diese Gemeindebeamten sind Laien. Das Laienelement reicht auch weit hinein in

Digitized by Google

den Kreis der Prediger. Freilich muß jeder Prediger einen „Erlaubnisschein" (license) von einer vierteljährlichen oder jährlichen Konferenz oder von der Generalkonferenz haben; wer durch einen solchen Schein als Prediger aufgenommen ist, wird zunächst „Probeprediger" (probationer), entweder mit festem Sitz (seßhafter Prediger, local preacher) oder — was bei den Begabteren die Regel ist — Reiseprediger (itinerant preacher) innerhalb eines bestimmten Distrikts; aber Lokalprediger und Reiseprediger sind und bleiben zunächst Laien. In den Klerus werden die Prediger erst nach Beendigung der Probezeit aufgenommen: durch die jährliche Konferenz oder die Generalkonferenz kann zum „Diener" (deacon) geweiht werden ein Lokalprediger, wenn er 6 Jahre; ein Reiseprediger, wenn er zwei Jahre sich bewährt hat; ein Probeprediger, der einen theologischen Kursus durchgemacht, wenn er danach ein Jahr als Reiseprediger Treue bewiesen hat; ein Probeprediger, der an einer der Lehranstalten lehrt, nach dreijähriger; Heidenmissionare nach zweijähriger Probezeit. Ein „Diener" kann nach zweijähriger Thätigkeit als Reiseprediger oder nach dreijähriger Thätigkeit an einer Lehranstalt durch die jährliche Konferenz oder die Generalkonferenz als Ältester (elder) ordiniert werden. „Diener und Älteste" sind die einzigen Ordines. Die „Bischöfe" bilden keinen ordo, werden nicht ordiniert; sie sind Beamte, die aus der Zahl der Ältesten durch die Generalkonferenz auf je vier Jahre gewählt werden, aber wiederwählbar sind. — An der Spitze der Distrikte stehen „Vorstehende Älteste" (presiding elders); sie dürfen aber, gleichwie die Prediger, nicht länger als vier Jahre in demselben Wirkungskreise bleiben (Glaubensl. S. 38); spätestens nach vier Jahren werden sie versetzt. Die vierteljährliche Konferenz vereinigt unter dem Vorsitz des „Vorstehenden Ältesten" des Distrikts alle Reiseprediger und Lokalprediger, alle Klaßführer, Ermahner, Verwalter und Sonntagsschulsuperintendenten des Distrikts sowie ein Mitglied jeder Trusteebehörde desselben; sie besteht also vornehmlich aus Laien. Ihre Befugnisse sind wesentlich disziplinare; doch hat sie der jährlichen Konferenz Kandidaten für das Predigtamt zur „Licensierung" zu empfehlen. — Die jährliche Konferenz besteht aus den Predigern des Distrikts und den Verwaltern des Druck- und Bücherwesens der Konferenz; ihr normaler Präsident ist ein Bischof — in Deutschland kommt zu diesem Zweck ein Bischof aus Amerika —; ihre wichtigste Aufgabe ist die Ordination der Prediger und die Anweisung der Wirkungskreise der Prediger für das nächste Jahr. — Die höchste Instanz ist die vierjährige Generalkonferenz. Die Bestimmungen über ihre Zusammensetzung (Glaubenslehre S. 41) leiden sehr an Undeutlichkeit; überdies ist die Zusammensetzung seit der letzten Generalkonferenz noch komplizierter geworden. Man hat nämlich auf der letzten Generalkonferenz (vgl. die Verhandlungen S. 79) den Antrag auf Laienvertretung in der Generalkonferenz angenommen: jede jährliche Konferenz von 4500—8999 Mitgliedern soll einen Laiendeputierten, jede jährliche Konferenz von 9000 und mehr Mitgliedern soll zwei Laiendeputierte entsenden können; sie werden von den vierteljährlichen Konferenzen aus der Zahl derer gewählt, welche die jährliche Konferenz aus der Zahl der von den vierteljährlichen Konferenzen ihr Vorgeschlagenen ausgewählt hat. Die Bischöfe, der „Seniorbuchverwalter", die Herausgeber der offiziellen Blätter der Gemeinschaft (des Christlichen Botschafters, des Evangelical Messenger, der Magazine und der Sonntagsschullitteratur) und der korrespondierende Sekretär der Missionsgesellschaft sind von amtswegen Mitglieder der Generalkonferenz; an gewählten, durch die jährlichen Konferenzen gewählten, Deputierten nehmen teil je einer für je vierzehn (oder eventuell 7 + x) Mitglieder der jährlichen Konferenz. Die Generalkonferenz wählt die Bischöfe und alle Beamten der Gesamtheit der Gemeinschaft (11; Verhandlungen von Elgin S. 41 f.) und nimmt deren Rechenschaftsberichte entgegen, sie ordnet die Grenzen der jährlichen Konferenzen, sie ist überhaupt die höchste Instanz für alle Verwaltungs- und Disziplinarfragen. Der Bischöfe gab es zur Zeit der letzten Generalversammlung (Verhandlungen S. 41) vier. — Übrigens ist zur allgemeinen Charakteristik nur noch zu bemerken, daß der Handel mit berauschenden Getränken und der Gebrauch derselben in der Ev. Gem. strikte verboten ist (Glaubensl. S. 23 f.); Tabak-Kauchen, -Kauen und -Schnupfen wird nach Generalkonferenzbeschlüssen von 1867, 1891 und 1895 (Verhandlungen von Elgin 82 f. und Anhang S. 105 f.) dringend widerraten, bei Predigern nicht geduldet. Theologische Bildung verschmähte man anfangs ganz. Gegenwärtig (1893; Spreng S. 432) hat man 7 Seminare, deren bedeutendstes in Naperville, einer Vorstadt Chicagos, ist. Auch Deutschland hat ein Seminar (in Reutlingen), Japan eins in Tokio.

3. Die Geschichte der Ev. Gem. seit 1839 ist vornehmlich eine Geschichte der allmählichen weiteren Ausbreitung und inneren Erstarkung. Die Details dieser Ausbreitung, die Begründung der Zeitschriften, der Missionsgesellschaften und anderer Vereinigungen,

Digitized by Google

die Geschichte der Kirchenbauten — die neue Kirche in Elgin, wo die Generalkonferenz 1895 tagte, ist ebenso ansehnlich wie die Kirche zu St. Paul (Minnesota), in der 1899 die Generalkonferenz sich versammeln soll (vgl. die Abbildungen in den Verhandlungen von Elgin) — und anderes derart kann hier nicht verfolgt werden. Das Missionswerk kennt, wie es bei allen ähnlichen amerikanischen Kirchen der Fall ist, den apostolischen Grundsatz nicht, da nicht zu arbeiten, wo andere schon gesäet haben (Rö 15, 20); man „holt sich auf fremdem Gebiet seinen Ruhm, wo die Sache schon gemacht ist" (2 Ko 10, 16). Bekehrung von Heiden wird selbst in Japan, wo man seit 1875 wirkt, selten sein. Die „Mission" in Deutschland ist 1854 begonnen. — Eine etwas eingehendere Besprechung verdient das Schisma, das seit 1860 sich vorbereitet hat und seit 1891 perfekt geworden ist. Es wurzelt in der Opposition gegen die Lehre von der „völligen Heiligung". Einer der Prediger in Pennsylvanien, Salomon Neitz, war schon Ende der fünfziger Jahre mit Widerspruch gegen diese Lehre hervorgetreten; und er stand nicht allein. Die Generalkonferenz von 1859 wies seine Ansichten zurück. Doch blieb Neitz in der Gemeinschaft, ja seine Anhänger hofften, ihn auf der Generalkonferenz von 1863 bei der Bischofswahl durchzubringen. Allein an Stelle von Neitz ward J. J. Escher gewählt. Die Opposition aber hörte nicht auf, und seit der 1867 zum Herausgeber des Christlichen Botschafters gewählte R. Dubs, der ihr zuneigte, 1875 Bischof geworden war, gewann sie immer mehr Boden. Akut wurde der Konflikt, als die Generalkonferenz 1887 den damaligen Redakteur des **Evangelical Messenger**, H. B. Hartzler, absetzte — der Abgesetzte gründete nun ein Oppositionsjournal —, und vollends, als 1890 Dubs for immoral conduct (Spreng S. 434) entsetzt wurde. Die Gegenpartei wollte den Bischöfen ihrer Gegenpartei, Escher und Th. Bowman, dasselbe Schicksal bereiten, drang aber nicht durch: von den 25 jährlichen Konferenzen standen 18 ganz und fünf geteilt gegen Dubs. Als nun die „Publikationsbehörde" die Generalkonferenz für 1891 nach Indianopolis (Ind.) ausschrieb, erklärte die Minorität dies für illegal: eine schismatische Generalkonferenz zu Philadelphia besiegelte die Trennung. Im Rechtsstreit um die Institute der Gesamtheit hat die Majorität zumeist Recht behalten; die Gliederzahl des Stammes aber ist durch das Schisma gemindert. Man zählte 1890 allein in Amerika 133,313 Glieder der Ev. Gem. (Caroll S. 141), in Summa rechnete man 1891 mit ca. 150 000. Von diesen glaubte man damals 125000 für die Majorität in Anspruch nehmen zu dürfen (Spreng S. 436). Doch zählt die Statistik der Generalkonferenz von 1895 nur 110095 Mitglieder, unter ihnen 982 Reiseprediger und 400 seßhafte Prediger (Verhandl. S. 50). Eine Konferenz, Süd-Indiana, ist 1895 ganz verschwunden; stark geschädigt sind namentlich die Konferenzen des Heimatsstaates der Ev. Gem., Pennsylvaniens: die Konferenz Ost-Pennsylvanien zählte 1890 an Gliedern 17899, 1895 nur 7500; Central-Pennsylvanien zählte vor acht Jahren (1890) 15616, jetzt 1000.

4. Diese Mitgliederzahl verteilt sich auf 21 Konferenzen in den Vereinigten Staaten, von deren Gliedern ein Drittel englischen Kultus hat, zwei Drittel deutschen (Spreng S. 410), und auf drei Auslandskonferenzen: Canada mit 6721 Mitgliedern, Deutschland mit 6751 (so 1895; jetzt nach der Statistik der jährlichen Konferenz in Berlin vom 9. Juni 1898, Evangel. Botschafter d. d. 25. Juni 1898: 8057), Schweiz mit 5047 (1897 nach Ev. Botschafter d. d. 1897 Nr. 22: 5190), Canada (1893 organisiert) mit 727 Mitgliedern. — Mit der geringen Gliederzahl der „Kirche" (so sagen auch die Generalkonferenzverhandlungen) kontrastiert die Menge der Zeitschriften (Der Christliche Botschafter, The **Evangelical Messenger**, der Evangelische Botschafter, The living Epistle, das Evangelische Magazin, englische und deutsche Sonntagsschullitteratur), die Zahl der Kirchen (1895: 1988 für eine „Kirche", die weniger Glieder hat, als z. B. Halle a. S. Einwohner!) und die Menge der Anstalten und Beamten in auffälliger Weise: *ζῆλον θεοῦ ἔχουσι*, das gilt hier ebensogut wie der Nachsatz (Rö 10, 2). Die Konferenz Deutschland zerfällt (vgl. Ev. Botschafter d. d. 25. Juni 1898) in 5 Distrikte mit durchschnittlich 10 Stationen bezw. Missionen: I Stuttgart (1. Stuttgart, 2. Cannstatt, 3. Eßlingen, 4. Göppingen, 5. Ulm, 6. Feuerbach, 7. Güglingen, 8. Karlsruhe, 9. Durlach, 10. Pforzheim, 11. Bretten-Eppingen, II Reutlingen (1. Reutlingen, 2. Pfullingen, 3. Tübingen, 4. Metzingen, 5. Nürtingen, 6. Dornhan, 7. Tuttlingen, 8. St. Georgen-Schwenningen, 9. Kirchheim, 10. Heidenheim, 11. Künzelsau-Hall, 12. Böblingen), III Elberfeld (1. Elberfeld, 2. Barmen, 3. Solingen-Remscheid, 4. Düsseldorf-Köln, 5. Essen, 6. Mühlheim, 7. Gelsenkirchen, 8. Rheydt, 9. Hamburg), IV Kassel (1. Kassel, 2. Leipzig, 3. Friedrichroda, 4. Eisenach, 5. Groß Almerode, 6. Dortmund, 7. Bochum, 8. Minden, 9. Detmold, 10. Hannover, 11. Braunschweig, 12. Magdeburg, 13. Oberhessen), V. Berlin

Digitized by Google

(1—3 Berlin I—III, 4. Dresden I, 5. Dresden II-Meißen, 6. Zittau, 7. Schneidemühl, 8. Posen, 9. Nakel, 10. Bromberg, 11. Vandsburg, 12. Insterburg, 13. Königsberg). Organisierte Gemeinden zählt man in Deutschland 200, Predigtorte 418, Reiseprediger 62, seßhafte Prediger 16, Kirchen und Kapellen 49 im Wert von Summa 1 043 400 Mark (Ev. Botschafter 2. Juli 1898). Das Organ der Ev. Gem. für Deutschland und die Schweiz ist der Evangelische Botschafter (Stuttgart, Christl. Verlagshaus). Das Prediger-Seminar in Reutlingen ist dabei, anstatt eines einjährigen Kursus einen dreijährigen einzurichten. Theologische Bildung wird auch dann in die Ev. Gem. schwerlich einziehen; der Universitätstheologie in Deutschland steht der Ev. Botschafter so ablehnend gegenüber, als es skrupelloser Gemeinde-Orthodoxie möglich ist (vgl. z. B. Ev. Botschafter 1897 S. 148 und 277); A. Zahns Philippiken fanden in der Ev. Gem. ein applaudierendes Publikum. **Loofs.**

Evangelische Räte s. Bd IV S. 274, 8.

Evangelischer Bund s. Bd III S. 549, 35.

Evangelisch-kirchliche Konferenz s. Konferenz, evang.-kirchl.

Evangelium s. Gesetz und Evangelium.

Evangelium aeternum s. Joachim von Floris.

Evilmerodach s. Ninive und Babylon.

Evolutionismus ist als Weltanschauung die Lehre, wonach die ganze Welt und alles in ihr nicht als feststehend Gegebenes, im engeren Sinne Seiendes, sondern als stets in Bewegung und Umwandelung Begriffenes vorgestellt wird. Es kann diese Lehre auch mit Recht Entwickelungstheorie genannt werden, wenngleich dieser Terminus und namentlich Entwickelungsgeschichte leicht in einem engeren Sinne gefaßt wird. Von Emanationstheorie (s. oben S. 329, 29) unterscheidet sich die Evolutionstheorie der gewöhnlichen Auffassung nach dadurch, daß bei ersterer das Urprinzip trotz alles Ausströmens und aller Entwickelung aus ihm doch stets der Quantität und Qualität nach unverändert dasselbe bleibt, während nach letzterer in ihrer konsequenten Durchführung nichts von der Entwickelung oder Umwandelung ausgeschlossen ist, auch das Prinzip selbst nicht, wenn man ein solches annimmt. Oft wird auch als ferneres Unterscheidungsmerkmal aufgeführt, daß nach dem Emanatismus eine Entwickelung vom höchsten Prinzip aus durch die verschiedenen Stufen zum Niedrigeren, Unvollkommneren stattfindet, nach dem Evolutionismus dagegen die Bewegung zum Höheren, Vollkommneren, Besseren fortschreitet, wobei freilich die Schwierigkeit sogleich auftaucht, woher man den Maßstab oder die Wertmessung für das Vollkommne zu nehmen habe, da dieser in den Entwickelungsprodukten selbst doch nicht zu liegen scheint. Eine Rückkehr in dem ganzen Vorgange der Bewegung zum Urprinzip kann sowohl der Emanatismus als der weitergefaßte Evolutionismus annehmen, wie wir eine solche z. B. bei dem im ganzen der Emanationslehre huldigenden Johannes Eriugena und andererseits bei evolutionistischen Philosophen des Altertums deutlich finden. Gegen die Schöpfungstheorie, nach der die ganze Welt einschließlich der Materie ihre Entstehung einem bewußten und freien Willensakt Gottes verdankt, sowie auch gegen einen Dualismus der, im ganzen platonisch, eine bleibende Ideenwelt gegenüber dem wandelbaren und zu formenden Stoffe annimmt und aus der Einwirkung der ersteren auf den letzteren die Erscheinungswelt herleitet, schließen sich beide, die Emanations- wie die Evolutionstheorie ab, wiewohl von gewissen Anhängern namentlich der Evolutionslehre Vermittelungen angestrebt worden sind. — In speziellerem biologischen Sinne wird unter Evolutionismus und namentlich unter Entwickelungstheorie öfter verstanden die Lehre von der Entstehung der organischen Wesen aus unorganischen und ihre weitere Abstammung aus einander. — In den evolutionistischen Weltanschauungen sind der Hauptsache nach zwei Richtungen zu unterscheiden, die eine ist die teleologische oder weiter gefaßt die organische, welche die Bewegung und Umwandelung aus inneren Ursachen, je nach Zwecken, die in dem Werdenden liegen, hervorgeben läßt, wie wir dies in der alten Philosophie schon mehrfach, aber auch in der neueren, besonders bei den deutschen Idealisten finden; die andere kann die mechanische genannt werden, da sie den Prozeß der Entwickelung

Digitized by Google

äußeren Ursachen zuschreibt. Sie ist besonders in der neueren Entwickelungstheorie vertreten. Beide, die auch mit einander vereinigt gefunden werden, können mit einer materialistischen Weltanschauung verbunden sein, ohne daß etwa die mechanische diese stets in sich schlöße, da der Begriff der eigentlichen Materie dabei überhaupt gar nicht erörtert zu sein braucht.

Die Ausdrücke Evolution und Entwickelung, die nicht gut von einander zu trennen sind, treten erst spät auf, und wo sie zuerst erscheinen, sind sie keineswegs auf das Ganze der Welt angewandt, sondern in viel speziellerem Sinne gebraucht. Dagegen findet sich die Lehre, die später mit ihnen bezeichnet wurde, schon in den Anfängen der griechischen Philosophie; auch in den orientalischen Philosophemen wird man Spuren davon entdecken können. In der klassischen Latinität werden das Verbum **evolvere** und das Substantivum **evolutio** zwar gebraucht, aber nicht in dem angegebenen philosophischen oder biologischen Sinne; dieses von Cicero z. B. für das Aufschlagen von Büchern, jenes von demselben im verschiedensten Sinne, z. B. **notionem animi complicatam evolvere**, oder im logischen Sinne von der Definition **quasi involutum evolvit id, de quo quaeritur** (s. zu der Terminologie, R. Eucken, Die Grundbegriffe der Gegenwart, 2. Aufl., 1893, S. 103 ff.). Bei Nikolaus von Cues zuerst scheint **evolutio** als Terminus vorzukommen, und zwar ist es bei ihm gleich **explicatio**, das ebenso wie **complicatio** sich häufiger bei Nikolaus findet, während **evolutio** selten vorkommt. So heißt es bei diesem Philosophen: **linea est puncti evolutio**, und dann wird diese erklärt als **explicatio**, woraus hervorgeht, daß der Terminus noch neu war. Später, z. B. bei Leibniz, treffen wir **evolutio** ebenso wie **involutio** nicht selten, sie sind bei ihm gleich den Ausdrücken **développement** und **enveloppement**. Im 17. und 18. Jahrhundert verstand man unter Evolutionstheorie so viel wie Involutions- oder Präformationstheorie, Einschachtelungstheorie spottweise genannt (**emboîtement**), wonach nicht nur die Entwickelung des Embryos in einem Wachsen von Teilen bestehe, die im Ei schon präformiert seien, sondern auch das erste Individuum oder erste Paar einer Tier- oder Pflanzen-Art alle von ihm abstammenden Individuen schon im Keime in sich enthalten habe. Es wurde diese Anschauung, die auch durch Haller vertreten war, durch K. F. Wolff in seiner **Theoria generationis** erschüttert, der in seiner Epigenesistheorie, nachdem Harvey vorher schon Ähnliches gelehrt hatte, die Ansicht aufstellte, daß die organischen Wesen wirklich Produkte und nicht Edukte der Zeugenden seien, und daß die Embryonen durch Neubildungen entstehen. Das Verbum „entwickeln" und das Substantivum „Entwickelung" kamen überhaupt erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts auf, während früher, z. B. bei Jakob Böhme sich „auswickeln" und „Auswickelung" finden. Zuerst wurde „entwickeln" und „Entwickelung" von Begriffen namentlich gebraucht, doch wurden sie auch bald auf Natur- und Welt-Geschehen angewandt. Evolution und Evolutionismus als philosophische Termini scheinen zuerst in England aufgetreten zu sein, sind jetzt aber in Deutschland, Frankreich und sonst in philosophischem Sinn ganz üblich geworden und bilden mit ihrem Inhalte vielfach einen Kernpunkt, wenn nicht den Mittelpunkt der Weltanschauung.

Bei der überzeugungsvollen und starken Betonung der Evolution oder Entwickelung in der neueren Philosophie kann es den Eindruck machen, als ob dieser Begriff überhaupt erst in neuerer Zeit entdeckt oder wenigstens mit ihm für das Verständnis der Welt erst in der Gegenwart gearbeitet worden sei; das ist aber keineswegs der Fall. Freilich ist es zu weit gegangen, zu behaupten (M. Müller, Natürliche Religion, S. 250), Evolution sei im Grunde nur ein anderer Name für Kausalität in unserer ganzen Erfahrung und von Kants Standpunkt aus ein allen vernünftigen Wesen anhaftender Zwang. Es ist dies zu viel gesagt, da man den Begriff der Kausalität oft anwenden wird, wo von Evolution nicht die Rede sein darf. Aber so viel kann behauptet werden, daß jedes vernünftige Wesen den Begriff der Entwickelung oder Evolution in weiterem Sinne gebrauchen wird, und daß er auch in der Philosophie sich fast überall zeigt, sogar da, wo die Stabilität eine besondere Rolle spielt, wenn auch nicht überall von Evolutionismus als Weltanschauung gesprochen werden kann. Im folgenden soll auf hauptsächliches Hervortreten des Evolutionsbegriffes hingewiesen, aber doch gezeigt werden, wie er auch in Systemen, die nicht als evolutionistische gefaßt werden können, eine Rolle spielt.

Wenn man auch absehen will von den orientalischen Spekulationen, so ist der Begriff der Entwickelung doch schon mit dem Beginn der griechischen Philosophie in den Mittelpunkt der Spekulation getreten und hat sich erhalten, bald mehr, bald weniger herangezogen, in verschiedensten Modifikationen und mehrfach vermischt mit dem der Emanation bis zum Ausgange des antiken Denkens. Einen Ausdruck, der sich mit „Entwickelung"

Digitized by Google

vollständig deckte, hatten die Griechen allerdings nicht. Denn *γίγνεσθαι*, *γένεσις* werden leicht zu weit gefaßt, *φύεσθαι*, *φύσις* leicht wieder zu eng. Gegen *γένεσις* und *φύσις* wehren sich schon die Mechaniker Empedokles und Anaxagoras, indem sie für ihre Ansicht von Entwickelung *μῖξις* und *διάλλαξις μιγέντων* oder *συμμίσγεσθαι* und *διακρίνεσθαι* gebraucht wissen wollten, ähnliche Bezeichnungen wie die von Spencer angewandten Integration und Disintegration. Aber wenn Thales sagt, alles sei aus Wasser geworden, wenn Anaximenes von allem als Prinzip die Luft angiebt und den Prozeß des Werdens schon als Verdünnung und Verdickung ansieht, so mußten diese Denker doch die Entstehung der Einzelwesen oder der Erscheinungswelt auf dem Wege der Entwickelung sich vorstellen, ohne daß freilich die Entwickelungsstufen bis ins Einzelne angegeben worden wären. Geradezu als ein Vorläufer der neueren biologischen Entwickelungstheorie ist oft schon Anaximandros und zwar mit Recht angesehen worden, der aus dem Feuchten unter dem Einflusse der Wärme die lebenden Wesen in stufenweiser Entwickelung hervorgehen läßt und der Ansicht ist, die Menschen seien aus Tieren anderer Art entstanden, da sie, als Menschen unmittelbar geboren einer langen Pflege bedürfend, sich nicht hätten erhalten können. Auch bei Empedokles wie später bei den in seinen Spuren gehenden Epikur und Lucrez zeigen sich, wenngleich rohe, Anfänge der Descendenztheorie oder des Darwinismus im weiteren Sinne, und zwar spielt hier das mechanische Prinzip wie bei Darwin eine Rolle: es wird Zweckmäßiges durch eine Art von der Natur selbst ausgeübter Zuchtwahl hervorgebracht, ohne daß die Natur nach Zwecken bildete.

Zeigt sich hier, vielleicht schon bei Anaximandros, sicher bei den drei Letzterwähnten der mechanische Standpunkt, so schon das Teleologische, freilich ohne vorausschauende Vernunft, bei Heraklit, der die Entwickelung in durchaus vernünftiger Weise nach dem Logos vor sich gehen läßt und auch schon einzelne Stufen der Entwickelung, der feurigen Luft zu Wasser und weiterhin zu Erde angiebt. Wenn auch das Urprinzip sich differenziert, und hierdurch die zusammengesetzten Einzeldinge entstehen, so ist doch kein stetiger andauernder Fortschritt zu Besserem, Höherem anzunehmen, da ja alles wieder in das Urprinzip, die feurige Luft, aufgeht. Der Krieg ist der Vater aller Dinge, und Homer wird getadelt, daß er die Eris vertilgt sehen möchte; damit ist aber nicht gesagt, daß die Entfaltung zur Vielheit das Bessere sei. Die Welt der Erscheinung ist bei Heraklit die zerteilte Gottheit, das *διαφερόμενον αὐτὸ ἑαυτῷ*, das aber im Auseinandergehen wieder zusammenzugehen strebt — *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω* zu gleicher Zeit —, und so scheint das Urwesen das Gute zu sein im Gegensatze zur gespaltenen Vielheit.

An Heraklit lehnten sich die Stoiker in den Grundlehren der Physik wesentlich an, ohne freilich ihre Aufstellungen widerspruchslos zu gestalten: das Urprinzip ist dasselbe wie bei Heraklit, nämlich feurige Luft, nur wird es bei ihnen viel bestimmter Gott genannt; es hat Leben in sich und entwickelt sich zur Welt, so zwar, daß es sich zunächst in zwei Arten von Elementen differenziert, in feinere, d. h. gestaltende, bildende, und in gröbere, nämlich zu gestaltende. Überall ist aber das Bildende, welches denn auch künstlerisches Feuer oder Gottheit genannt wird, zu finden, so daß überall Bildung und Entwickelung vor sich geht, bis sich alles wieder durch die *ἐκπύρωσις* in das Urprinzip auflöst, worauf die Entwickelung von neuem in ganz derselben Weise beginnt. Den ganzen kosmologischen Prozeß denken sie sich analog der Entwickelung des Samens, was namentlich in ihrer Lehre von dem *λόγος σπερματικός* bestimmten Ausdruck findet, einer Lehre, die später eine Rolle fortgespielt hat in der Annahme von rationes seminales, vernünftigen Keimen, welche die Entwickelung keimartig in sich haben sollten. In einer Beziehung unterschieden sich die Stoiker betreffs der Entwickelungslehre wesentlich von Heraklit: bei ihnen geht alles im Werden nach der Gottheit einwohnenden Zwecken vor sich, da die Gottheit vorausschauende, sorgende Intelligenz ist, während bei Heraklit eine Vorsehung nicht angenommen wird; freilich hat diese Teleologie der Stoa auch ihr Ende im Werden an und in der Weltverbrennung, da mit dieser der Zweck im Werden ja aufhört.

Bei Empedokles finden wir es bestimmt ausgesprochen, daß der *σφαῖρος* die volle Vereinigung der Gegensätze als das Vortrefflichere gegenübersteht den durch den Haß bewirkten Einzelwesen, die sich dann schließlich durch die Liebe wieder zum Urwesen vereinigen, um dann den Wechsel der Weltperioden von neuem und ins Endlose spielen zu lassen. Die Entwickelung ist auch bei dem Atomistiker Demokrit zu konstatieren, nach dem auf rein mechanischem Wege, ohne alle Zwecksetzung, aus Atomen bestehende Körper und schließlich ganze Welten seit Ewigkeit und auf ewig hin entstehen und vergehen. Ähnlich wie Frühere läßt Demokrit die organischen Wesen aus dem Unorganischen entstehen und zwar aus feuchter Erde oder aus Erdschlamm.

Digitized by Google

Entwickelung und überhaupt Werden leugneten die Eleaten, die στασιῶται τοῦ ὅλου, in ihrer Lehre von der Wahrheit, indem sie Widersprüche des Denkens im Begriffe der Bewegung, ohne die eine Entwickelung oder ein Werden nicht denkbar ist, nachweisen zu können glaubten. Aber um die Erscheinungswelt zu erklären, die freilich nur ein Schein ist, konnten sie doch von der Entwickelung nicht absehen. Ihre Lehre, die sich dem durchgeführten Evolutionismus der alten Zeit diametral entgegensetzte, war von Einfluß auf die Annahme der sich ewig gleich bleibenden, im eigentlichen Sinne seienden Ideen oder Formen bei Platon und bei Aristoteles, welcher letztere doch in der Lehre von den Formen von seinem Meister stark beeinflußt war. So sehr Heraklit mit seiner Ansicht vom Fluß aller Dinge bei Platon wiederzufinden ist, wenn es sich um die Wahrnehmungswelt handelt, so bestimmt wird der fortwährende Wechsel für die Welt der Ideen, die als transcendent angesehen wird, geleugnet. Hier Stabilität, dort Variabilität des Werdens im einzelnen, nur Bleibendes sofern die ewigen Formen in den Einzelgegenständen sich ausprägen. So unvollkommen das auch meist geschieht, so wird doch die widerstrebende, spröde, aber die Formen aufnehmende, Masse dazu gebracht, daß sich alles möglichst zum Besten wende. Der Demiurg wollte, daß alles ihm möglichst ähnlich werde, und so ist denn schließlich die Welt nicht nur ein beseeltes Ganzes, sondern das Schönste, Vollendetste, einzig Dastehende (μονογενὴς ὤν, Ti 34b). Von einer Entwickelung ist hier also auch die Rede, aber das wahrhaft seiende Prinzip verwandelt sich nicht: die Formen bleiben ewig, was sie sind, wenn auch die Einzeldinge Teil an ihnen haben.

Im Grunde finden wir bei Aristoteles dasselbe; denn die Formen (εἴδη bei Aristoteles wie bei Platon, bei letzterem auch ἰδέαι) sind bei ihm die wirklichen Wesenheiten, das im Stoff Wirkende aber Gleichbleibende, zugleich bewegende Ursache und sich auswirkender Zweck der Dinge. Zwar stehen sie nicht der Erscheinungswelt der Einzelgegenstände transcendent gegenüber wie Platons Ideen, sind vielmehr in diesen, aber sie sind doch selbst nicht wie der Stoff einem Wechsel oder Werden unterworfen. Der Begriff der Entwickelung zeigt sich bei Aristoteles deutlicher als bei Platon; zunächst im Physischen, wo der Zweck überall herrscht, d. h. in dieser sublunarischen Welt, tritt er bestimmter hervor: der Übergang vom Leblosen zum Lebendigen geschieht allmählich, so daß die Grenze zwischen beiden nicht leicht erkenntlich ist. Auf das Reich des Leblosen folgen die Pflanzen, die mit dem Unorganischen verglichen belebt, mit dem Organischen dagegen leblos erscheinen. Auch der Übergang von den Pflanzen zu den Tieren ist ein sehr allmählicher, ja bei manchen Sectieren, so bei den Schaaltieren, kann man ungewiß sein, ob sie Pflanzen oder Tiere sind, da manche losgelöst von dem Boden nicht leben können. Die niedrigsten Organismen, viele Schaaltiere, manche Fisch- und Insektenarten entstehen durch Urzeugung aus Schlamm oder aus tierischen Aussonderungen, weiterhin zeigt sich ein steiger Fortschritt von einfachen unentwickelten Formen zu höheren, vollkommneren, wie das aus der Körperbildung, der Ernährung, der Fortpflanzung u. s. w. deutlich hervorgeht. Jede höhere Stufe vereinigt in sich die Merkmale der niederen und verbindet mit diesen die ihr selbst eigentümliche Kraft, wenn auch Aristoteles eine alle Tierklassen umfassende stetig fortschreitende Stufenordnung herzustellen noch nicht im stande war. Als höchstes Glied, auf welches die ganze Entwickelung losziele, erscheint der Mensch, so daß alle übrigen Tiergattungen gleichsam unvollkommene Versuche sind, den Menschen hervorzubringen. Alle übrigen Wesen, als die minder vollkommenen, sind von der Natur selbst zu seinem Gebrauche bestimmt. Die Affen sind eine Zwischenform zwischen dem Menschen und anderen lebendiggebärenden Wesen. Herrscht so Entwickelung zum Höheren in der Natur, so ist auch in der Metaphysik des Aristoteles dieser Begriff von höchster Bedeutung, insofern der ganze Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit (von der δύναμις zur ἐντελέχεια), der bei ihm eine so große Rolle spielt, nichts ist als der Übergang vom weniger Vollkommenen zum Höheren, indem alles sich dem schlechthin Vollkommenen, der absoluten Aktualität, d. h. der Gottheit zu verähnlichen strebt. Der ganze Weltprozeß ist so bei Aristoteles wie bei Platon eine Art Vergottung (später θέωσις genannt); nur daß dieser Prozeß bei dem ersteren durch die erwähnten, von ihm viel benutzten Begriffe schärfer gefaßt ist als bei letzterem. Noch weniger als die in dem Stoffe wirksamen Formen geht die reine durchaus stofflose, von diesem nicht berührte Form, d. h. die Gottheit in die Entwickelung ein, da sie nichts mehr werden kann, sondern alles schon ist. Es ist deshalb von Aristoteles, so viel Evolutionistisches auch bei ihm gefunden wird, eine durchgeführte evolutionistische Weltanschauung wie etwa bei Heraklit nicht anerkannt, ebensowenig von den Neuplatonikern, die ihr höchstes Prinzip unberührt und durchaus unverändert lassen, trotzdem daß alles aus ihm emaniert.

Digitized by Google

So wenig wie bei Platon und Aristoteles war bei der patristischen und scholastischen Theologie und Philosophie, schon wegen des Dualismus, der in Anlehnung an jene beiden vielfach durchklingt und wegen der meist angenommenen christlichen Schöpfungstheorie der Evolutionismus in ausgebildeter Gestalt die Weltanschauung, ohne daß Entwickelung überhaupt, z. B. bei Augustin, geleugnet worden wäre, der die Zeit, in welcher Menschen existieren, als die Entwickelung der irdischen Staaten und des Gottesstaates ansieht (Civ. D. XV, 1: Hoc enim universum tempus sive saeculum, in quo cedunt morientes succeduntque nascentes, istarum duarum civitatum, de quibus disputamus, excursus est.) Hiermit ist eine Philosophie der Geschichte, eine Theorie der geschichtlichen Entwickelung gegeben.

Bei Johannes Eriugena und manchen ihm nachfolgenden scheint eine Evolution gelehrt zu sein, wenn der Hervorgang der endlichen Wesen aus der Gottheit analysis oder resolutio genannt wird, der die Rückkehr zu Gott (reversio oder deificatio) als der alles wieder ausgleichende Prozeß entgegensteht; aber Gott bleibt hier, trotzdem daß er alles in allem ist, daß er als Anfang, Mitte und Ende bezeichnet wird, unvermischt für sich, transcendent, obwohl er auch in der Welt immanent sein soll (De div. nat. III, 26: dum in omnibus fit, super omnibus esse non desinit). Ähnliches wie bei Eriugena findet sich bei Nikolaus von Cues, der auch Pythagoreisches mit hereinzieht: die Welt zeigt expliziert, was die Gottheit kompliziert enthält, sie ist ein beseeltes, geordnetes Ganze, in dem Gott überall gegenwärtig ist, die veränderte in Vielheit geteilte Einheit. Die Körperwelt ist die Entfaltung des Punktes, wie die Zahl die ratio explicata ist. Da Gott alles in sich faßt, hat er auch die Gegensätze in sich: er ist die complicatio omnium contradictoriorum. Wenn auch so der Entwickelungsgedanke in pantheistischer Weise eine Rolle bei Nikolaus spielt, so ist er doch nicht rein und konsequent durchgeführt. Bestimmter finden wir ihn schon angewandt bei Giordano Bruno, dessen Weltanschauung freilich auch an manchen Unklarheiten leidet. Nach ihm ist Gott die dem Universum immanente erste Ursache; einen Unterschied zwischen Materie und Form giebt es nicht, die Materie, die in sich die Formen und Zwecke faßt, ist die Quelle alles Werdens, aller Aktualität. Der den unendlichen Raum erfüllende unendliche Äther birgt in sich die Keime aller Einzeldinge und läßt nach bestimmten Gesetzen aber zugleich in teleologischer Weise die Einzeldinge aus sich hervorgehen. So entstehen die Welten nicht durch einen Akt der Willkür, sondern aus der inneren Notwendigkeit der göttlichen Natur, und so gewissermaßen doch aus Freiheit. Sie sind die natura naturata gegenüber der wirkenden Natur Gottes als der natura naturans, die allen Dingen so gegenwärtig ist wie das Sein dem Seienden, die Schönheit allen schönen Gegenständen. Wie bei der Stoa, mit der Giordanos Lehre viel Ähnliches hat, tritt hier der Begriff der Entwickelung metaphysisch und physisch deutlich hervor, indem das Mechanische durch das Organische nicht ganz unterdrückt wird, ebensowenig wie bei Leibniz, der die teleologische und physikalisch mechanische Weltanschauung miteinander zu vereinigen sucht, nachdem Descartes in seinen Principia philosophiae, als einer der ersten unter den Neueren, mit Ausschließung aller Zwecke, die Natur, sowohl die leblose als die lebendige als einen bloßen Mechanismus zu erklären versucht, also die Entwickelung auch der organischen Wesen ganz und gar durch mechanische Gesetze gelehrt hatte. Daß in dem Doppelwesen des Menschen mit dem Körper auch der Geist auf wunderbare Weise verbunden ist, kommt hier nicht in Betracht, aber wohl ist zu bemerken, daß es bei Descartes über der Physik noch eine Metaphysik gab, in der die Vorstellung Gottes eine große Rolle spielte, also der mechanische Entwickelungsgedanke nicht alles in sich aufnahm. Bei Leibniz sind die Prinzipien der Mechanik und Physik von der Leitung einer obersten Intelligenz abhängig, und ohne diese Intelligenz wären sie für uns nicht erklärbar. Nur durch Voraussetzung einer solchen erkennen wir, daß Geordnetes auf Geordnetes in durchaus kontinuierlicher Weise folgt. So verstehn wir das Gesetz der Kontinuität, das bei Leibniz von der größten Wichtigkeit ist und im Grunde dasselbe bedeutet, wie das Gesetz der geordneten Entwickelung. Die Klassen aller Wesen folgen in kontinuierlicher Art auf einander, und zwischen Hauptklassen, z. B. zwischen Pflanzen und Tieren, muß es eine kontinuierliche Folge von Mittelwesen geben. Nirgends findet ein Sprung in der Natur statt, gerade so wenig wie in der Entwickelung des Vorstellungslebens in der Seelenmonade; es giebt vielmehr eine connexion graduelle des espèces. Freilich ist hiermit der Evolutionismus nicht absolut durchgeführt, da die göttliche Monade oder die Gottheit nicht in der Welt aufgeht, vielmehr über der Welt transcendent steht.

Im vorigen Jahrhundert war der Begriff der Entwickelung von großer Wichtigkeit, wenn auch die Metaphysik sich seiner nicht in konsequenter Weise zu bedienen pflegte. So

Digitized by Google

sucht z. B. der Franzose Robinet eine stufenmäßige Entwickelung aller Wesen aus einer einheitlichen schöpferischen Ursache der Natur, die er nicht als persönliche bestimmt, aufzufassen; so nimmt in Anknüpfung an ihn und an Maupertuis der geistreiche Diderot Atome mit latenten Empfindungen an, die sich zu wirklichen Empfindungen in den animalischen Organismen entwickeln, woraus in weiterem Fortschritt das Denken erwächst.

Sehen wir auf Deutschland, so tritt vor allem Herder hervor, der schon öfter als Vorläufer Darwins und mit noch besserem Rechte als der Schellings bezeichnet worden ist und jedenfalls in der Geschichte des Evolutionismus unter den Bahnbrechern für die neuere Zeit genannt werden muß. Er stellt in dem einheitlich zusammenhängenden Naturorganismus die fortschreitende Entwickelung vom Unorganischen zum Organischen dar, die vom Stein zur Pflanze und von dieser durch das Tier hindurch zum Menschen, der nichts sei als der jüngere Bruder der Tiere. Freilich empfing der Mensch, und das unterscheidet ihn wesentlich vom Tiere, in der Organisation zur Sprache „dem Atem der Gottheit, die Samen zur Vernunft und ewigen Vervollkommnung, einen Nachhall jener schaffenden Stimme zur Beherrschung der Erde, kurz die göttliche Ideenkunst, die Mutter aller Künste“ (Ideen z. Ph. u. s. w. Bd 4, S. 142, ed. Suphan). Wie die Natur nach festen Gesetzen und natürlichen Bedingungen sich entwickelt, so auch die Geschichte, die nur Fortsetzung des Naturprozesses ist. Im Menschen als dem Endziel der natürlichen Bildungen, sehen wir zugleich das Anfangsglied der geistigen Entwickelung, und wie die Natur eine Einheit ausmacht, so auch die Menschheit, die ihre verschiedenen Stufen von der Kindheit bis zum Greisenalter durchläuft. Von beiden Seiten, von Natur und Geschichte, wird auf Erziehung des Menschen zur Humanität hingearbeitet, das Ziel aber nur selten erreicht, so daß ein Hinweis auf ein zukünftiges Leben damit gegeben ist. Wie Lessing schon in seiner Erziehung des Menschengeschlechts eine Entwickelung zum Höheren, Vollkommneren annahm, so erst recht Herder, den man in seiner Bedeutung für die Auffassung und Behandlung der geschichtlichen Entwickelung erst neuerdings recht verstehen und würdigen lernt. Den Gedanken der Entwickelung verfolgte auch Goethe in seinen zoologisch anatomischen und botanischen Untersuchungen, mit seiner Erklärung von der Metamorphose der Pflanzen, wie in dem Streben, Einheitlichkeit in den verschiedenen Organismen zu entdecken.

Wie Herder wird auch Kant oft als einer bezeichnet, der die Entwickelungstheorie in der Art der Descendenzlehre der Späteren schon vorausgenommen habe. Und allerdings ist ihm die Analogie der Formen, die er in den verschiedenen Klassen von Organismen sieht, ein Grund zu vermuten, daß sie von einer gemeinsamen Urmutter abstammen und so wirklich unter einander verwandt seien. Ein „gewagtes Abenteuer der Vernunft“ ist ihm die Hypothese, daß spezifisch verschiedene Wesen aus einander entstanden seien, etwa aus Wassertieren Sumpftiere, aus diesen nach mehreren Zeugungen Landtiere. Freilich meint er, sei auch bei dieser Vermutung die Zweckform in den Produkten des Pflanzen- und Tierreichs so zu fassen, daß der allen gemeinsamen Mutter eine für alle ihre Abkömmlinge zweckmäßige Organisation gegeben worden sei. Auch faßt Kant den Gedanken, daß etwa in einer späteren Epoche „ein Orang-Utang oder ein Chimpanse die Organe, die zum Gehen, zum Befassen der Gegenstände, und zum Sprechen dienen, sich zum Gliederbau eines Menschen ausbildete, deren (dessen?) Innerstes ein Organ für den Gebrauch des Verstandes enthielte und durch gesellschaftliche Kultur sich allmählich entwickelte“ (Anthropol., 1 Aufl., S. 326, Anm.). Hier sind allerdings wichtige Gedanken Darwins vorausgenommen. Doch kann in Kants kritischem System die Entwickelung keine dominierende Rolle spielen.

Bei den deutschen idealistischen Nachfolgern Kants trat der Evolutionsgedanke mit voller Macht hervor, so vor allem zunächst nach Fichte bei Schelling, der in Herderscher Weise die Natur als Vorstufe des Geistes, das physische Geschehen als sich in der Geschichte fortsetzend betrachtete. Die Naturphilosophie hat zu zeigen, wie die Natur zu dem Intelligenten als dem Endziele kommt. Die bewußtlosen Erzeugnisse der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflektieren; die tote Natur ist überhaupt eine unreife Intelligenz, so daß in ihren Phänomenen der intelligente Charakter nur bewußtlos durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst Objekt zu werden, kommt erst in der höchsten und letzten Reflexion zu stande, das ist im Menschen oder in dem, was wir Vernunft nennen, durch welche die Natur zuerst vollständig in sich selbst zurückkehrt. Alle Stufen der Natur, auf denen sich die einander folgenden Potenzen zeigen, sind durch ein gemeinsames Leben verknüpft und bilden in ihrer Entwickelung eine geschlossene Einheit. In der Geschichte als einem Ganzen müssen wir eine allmählich fortschreitende Offenbarung des Absoluten

Digitized by Google

erkennen. Nicht eine einzelne Stelle in der Geschichte können wir bezeichnen, wo eine Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar wäre, sondern die ganze Geschichte ist ein Beweis vom Dasein Gottes. Jede einzelne Intelligenz ist als ein notwendiger Teil Gottes oder der moralischen Weltordnung zu betrachten, die dann existieren wird, wenn sie die einzelnen Intelligenzen errichten. Vermöge einer prästabilierten Harmonie des Objektiven und Freien oder Bestimmenden nähert sich die Geschichte diesem Ziele. Drei Perioden der Offenbarung des Absoluten oder der Geschichte statuiert Schelling: die des Schicksals, die der Natur, die der Vorsehung. Wir stehen in der zweiten. Wann die dritte beginnt, wissen wir nicht, aber wenn sie da ist, wird auch Gott sein.

Bei den Anhängern Schellings wurde der Begriff der Entwickelung zum Teil noch mehr als bei dem Meister verwendet, so namentlich bei Oken, der die Naturwissenschaft faßt als die Wissenschaft von der ewigen Verwandelung Gottes in die Welt, von dem Zerfallen des Absoluten in Vieles, von der fortwährenden weiteren Wirkung des Absoluten in dieser Vielheit. Hat die Naturphilosophie so die Entstehung der Welt darzustellen, so muß sie die Formen auffuchen, in denen Gott denkt. Alles sogenannte wirkliche Werden ist nicht ein Entstehen von etwas Neuem, das vorher nicht dagewesen wäre, sondern nur eine Extension der Idee, also ein Heraustreten der Idee aus sich selbst; der materiell gesetzte Gott ist die Natur, und seine unmittelbare Position ist der Äther. Es wird dann die Entwickelung bei Oken durch die Pflanzen- und Tierwelt fortgesetzt bis zu dem Menschen, dessen Verstand Weltverstand ist. Der Mensch stellt in der Kunst, der Wissenschaft, dem Staate, den Willen der Natur vollkommen her. Oken sah freilich als Ziel aller tierischen Entwickelung die Menschwerdung an, so daß die unteren Stufen nur als Hemmungsbildungen nach ihm zu betrachten sind, eine Theorie, die erst durch Ernst v. Baer und durch Cuvier widerlegt werden mußte. Der erstere dieser beiden ist für die Entwickelungsgeschichte, indem er in gewisse Opposition zu Darwin trat, von großer Bedeutung. Sehr viel Anklang fand Okens Lehre von der Entstehung der organischen Wesen aus dem Urschleime, d. h. aus infusionaler Masse, so daß die Erzeugung nichts wäre als eine Zusammenfügung von Infusorien oder Bläschen, die in der Luft zu Pflanzen, im Wasser zu Tieren, deren höchste Spitze der Mensch ist, bestimmt wurden. Alles Vergehen in dem Universum ist Analysis, alles Entstehen Synthesis, was man Involution und Evolution nennen könnte.

Auch bei Krause und Schleiermacher finden wir den Gedanken der Entwickelung, aber als Vertreter des Evolutionismus in eminentem Sinne ist Hegel mit seinem absoluten Idealismus zu nennen. Die Philosophie ist nach Hegel die Wissenschaft des Absoluten, d. h. der sich entwickelnden oder sich selbst entfaltenden absoluten Vernunft. Die Vernunft entwickelt sich zunächst im abstrakten Element des Gedankens, sodann entäußert sie sich in der Natur, und zu dritt kehrt sie aus ihrem Andersein zu sich selbst zurück im Geiste. Auf diese drei Stufen der Selbstentwickelung beziehen sich die Logik, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes, und weiterhin schreitet in diesen drei Teilen die Bewegung fort nach Triaden, wie die Stufen des natürlichen Daseins z. B. betrachtet werden in den drei Abschnitten der Mechanik, Physik, Organik, und die des Geistes in den drei Abschnitten vom subjektiven, objektiven und absoluten Geist. Der absolute Geist umfaßt dann wieder die Kunst, die Religion, die Philosophie. Wie sich die logische Entwickelung deckt mit dem geschichtlichen Prozeß, sehen wir in der Kunst, wo begrifflich wie geschichtlich auf einander folgen die symbolisch-orientalische, die klassisch-griechische, die romantisch-christliche Kunst. Die Religion, welche die Wahrheit in der Form der Vorstellung ist, zeigt die drei Stufen der orientalischen Naturreligionen, welche Gott als Naturfubstanz fassen, der Religionen, in welchen Gott als Subjekt angeschaut wird, d. h. der jüdischen, griechischen, römischen Religion, und der absoluten Religion, d. h. der christlichen, welche Gott in seiner Entäußerung zur Endlichkeit und in seiner Einheit mit der Endlichkeit erkennt. Die höchste Stufe in der Ideenentwidlung ist die Philosophie, d. h. die sich wissende Wahrheit oder die sich selbst begreifende Vernunft. Der Gang der Philosophie ist wesentlich derselbe im System wie in der Geschichte. Es findet ein Fortschritt vom Abstrakten zu immer reicherer und konkreterer Erkenntnis der Wahrheit statt, von den einfachsten, ersten Kategorien Hegels zu den im Prozeß des Denkens sich entwickelnden. So entspricht die Philosophie der Eleaten, Heraklits, der Atomistiker den ersten Kategorien, nämlich dem Sein, dem Werden, dem Fürsichsein, die des Aristoteles dem Begriff, die Descartes' dem Bewußtsein, die Hegels der Vernunft in der Form des reinen Denkens oder des absoluten Wissens; das ist das höchste in der Entwickelung des Gedankens sowie in der geschichtlichen Entwickelung: über diese Form geht nichts hinaus, die Entwickelung hat mit ihr

Digitized by Google

das Ende erreicht — freilich ein Absurdum! Wie Heraklit das ewige Werden gelehrt, so Hegel, der alle Sätze des Ephesiers in seine Logik, wie er selbst sagt, aufnimmt, den ewigen Prozeß, nur der große Unterschied zwischen dem alten Griechen und dem modernen Philosophen: dort der Fluß der Materie, des sich in alles verwandelnden Feuers, die Natur das Einzige und über ihr nichts, hier die abstrakte Idee oder Vernunft das wahrhaft Seiende oder Werdende, die Natur nur eine Phase der Entwickelung, die nötig ist, aber überwunden wird. Ferner: dort die Rückkehr aller Dinge in das Urprinzip und neue Weltentwickelung, hier der ewige Prozeß des Gedankens, keine Antwort auf die Frage nach dem Ende der geschichtlichen Entwickelung.

War die Lehre vom ewigen Werden von Heraklit mehr wohl durch Intuition als auf Grund der Erfahrung aufgestellt, war der ganze evolutionistische Prozeß von Hegel prinzipiell ohne alle Erfahrung nur durch das Denken erfaßt, so stützte sich die Entwickelungslehre Darwins, die in die Naturphilosophie wie überhaupt in die Behandlung philosophischer Probleme so bedeutungsvoll eingriff, auf eine Fülle von Erfahrungsthatsachen. Charles Darwin ist nicht der erste, der die Entstehung der Arten aus einander als Lehre aufstellte. Es sind schon Vorgänger von ihm hier erwähnt, aber außer diesen, abgesehen von andern, die hier übergangen werden müssen, mögen noch genannt sein: Charles Darwins Vater, Erasmus Darwin, der die organische Variabilität hervorgehoben hatte und namentlich Lamarck, der die Unveränderlichkeit der Arten und Formen leugnete und auf Grund von Beobachtung die allmähliche Entwickelung des Tierreichs bestimmt beweisen zu können glaubte. Das Neue bei Charles Darwin ist nicht das Dogma der Descendenztheorie, sondern vielmehr seine Begründung durch die Selektionstheorie, d. h. durch die Theorie von der natürlichen Auslese im Kampfe ums Dasein, vermöge dessen das weniger Zweckmäßige untergeht, das Passende sich aber weiter vererbt. So wird ein möglichst zweckmäßiges Resultat hervorgebracht in einem rein mechanischen Vorgang ohne jegliche Mitwirkung eines Zweckprinzips, ohne daß den Organismen eine Neigung angeboren wäre, zum Höheren in der Entwickelung fortzuschreiten. Angenommen muß bei dieser Theorie werden, daß bei den erzeugten Organismen Abweichungen von den Erzeugern vorkommen, und daß diese Abweichungen, sofern sie Vorzüge sind, sich forterben und allmählich Gattungseigenschaften werden. Hierin liegt aber eine große Schwierigkeit, da die Entstehung dieser ersten Abweichungen gar nicht zu erklären ist. Darwin will durch die Selektionstheorie auch die Entwickelung der geistigen Eigenschaften verständlich machen, wiewohl bei dem höchsten Teil der menschlichen Natur auch andere Faktoren in Betracht kämen. Der Unterschied des Menschen, dessen Abstammung von einer Affenart Darwin, gezwungen durch die Analogie, annahm, besteht in seinen intellektuellen und moralischen Eigenschaften, ist aber nur ein gradueller. Die moralischen Empfindungen entwickeln sich aus dem ursprünglichen sozialen Triebe, der dem Menschen immer innewohnt, auf dem Wege der natürlichen Zuchtwahl. Dieser soziale Trieb als Prinzip des Handelns ist weit entfernt von dem nach Glück, er ist vielmehr ein Streben nach allgemeiner Wohlfahrt.

Es ist unmöglich, hier alle die in den verschiedensten Ländern zu nennen, die auf biologischem Gebiete zunächst, dann aber auch auf psychologischem, ethischem, soziologischem und religiösem mehr oder weniger in den Spuren Darwins gegangen und seine Lehre nach allen diesen Seiten weiter ausgeführt, modifiziert und fruchtbar gemacht haben, indem der Positivismus mit dem Evolutionismus vielfach in Verbindung trat. In Deutschland ist hier besonders hervorzuheben Ernst Haeckel mit seinem biogenetischen Grundgesetz, wonach die Entwickelung des Einzelwesens eine abgekürzte Geschichte des Stammes ist, und seiner wenig begründeten Ansicht vom Weltäther als der schaffenden Gottheit. In Frankreich hat Alfr. Fouillet einen Evolutionismus der Ideenkräfte (idées forces) ausgebildet, eine Verbindung des platonischen Idealismus mit dem englischen, nicht spezifisch Darwinschen, Evolutionismus, und Jean Marie Guyau unter Evolution nur das Leben verstanden, welches durch das Grundgesetz geleitet werde, daß das intensivste Leben auch das extensivste sei. Seine Moral ist ohne Verpflichtung und ohne Billigung, sie entwickelt nur die Thatsachen des sozialen Daseins des Menschen. Die Religion ist nach ihm eine noch größere Ausdehnung eines noch tieferen Lebens, nämlich das Gefühl der Einheit des Menschen mit dem ganzen Kosmos: ein universaler Sociomorphismus. Die sorgfältigste und weiteste Ausbildung erfuhr der Evolutionismus in England, und längere Zeit verstand man unter evolutionistischem System vor allen andern das von Spencer, der schon vor dem Erscheinen von Darwins „Origin of Species“ mit seinem evolutionistischen Prinzip hervorgetreten war, also Darwin gegenüber durchaus selbstständig ist. Er hat sein Prinzip auf sämtlichen Gebieten der Philosophie durchgeführt, und er ist deshalb auch hier ausführlicher zu be-

Digitized by Google

rücksichtigen (vgl. dazu Ueberweg-Heinze, Grundr. d. Gesch. d. Philos., III. T. Bd 2. Ferner die Darstellung von Spencers System von Otto Gaupp, in Frommanns Klassikern der Philosophie, Bd 5).

Herbert Spencer hat in seinem groß und weit angelegten System of Synthetic Philosophy (10 Voll., 1862—1893. Die einzelnen Theile davon: First principles, Principles of Biology, Principles of Psychology etc. Autorisierte deutsche Ausgabe v. B. Vetter, Stuttg. 1875 ff.) die Entwickelung selbst als das oberste Gesetz der gesamten, nicht nur der organischen Natur zu erweisen unternommen, so daß die Entwickelung nicht etwa als Resultat von Gesetzen zu betrachten sei. Als Grundlage alles Existierenden, die freilich selbst unerkennbar sein soll, aber sich in stofflichen und in geistigen Formen offenbare, bezeichnet er die Kraft, das Absolute, von dem wir ein unbestimmtes Bewußtsein haben. Im einzelnen sind die Prozesse in der Erscheinungswelt Evolution, d. h. Ausbreitung der Bewegung, mit der Integration des Stoffs, Vereinigung zu einem Ganzen, verbunden ist, und Dissolution, d. h. Auflösung oder Ansammlung (absorption) der Bewegung, womit Disintegration des Stoffs, Aufhebung des Zusammenhangs, gegeben ist. Beide Prozesse, die es also nur mit der Andersverteilung von Bewegung und Stoff zu thun haben, treten zugleich auf; in ihnen läuft die Geschichte jeder wahrzunehmenden Existenz ab. Durch die Evolution geht der Zustand der Zerstreuung in den einer Konsolidierung über, wie sich z. B. die Erde konsolidiert durch Erkaltung, indem ihre Rinde stärker wird. Bei ihrer Entwickelung verleiben sich die Organismen Stoffe ein: die Pflanze wächst, indem sie Elemente in sich aufnimmt, die vorher als Gase zerstreut waren, das Tier wächst, indem es die bisher in Pflanzen und Tieren zerstreuten Elemente sich assimiliert. Auch bei den socialen Organismen sind solche Integrationen zu bemerken, wenn sich z. B. wandernde Familien zu Stämmen vereinigen, wenn Unterthanen sich unter einen Fürsten, Fürsten sich unter einen König stellen, wenn verschiedene Staaten sich vereinigen u. a. Ebenso ist in der sich entwickelnden Sprache, der Kunst, der Wissenschaft, namentlich der Philosophie die Integration sichtbar. Indem sich aber das Einzelne zu einem Ganzen vereinigt, tritt eine starke Differenzierung andererseits ein. So unterscheidet sich das Äußere der Erde vom Inneren, der Gegensatz zwischen den Klimaten, der Unterschied in Hebung und Senkung der Erdoberfläche und in anderem tritt hervor. Der Organismus, der sich aus einem einfachen Keim entwickelt, besteht aus den verschiedensten Teilen; ebenso geht die Art in Unterarten über. Die natürliche Zuchtwahl wird nicht für nötig erachtet, um abweichende Arten hervorzubringen: es genügen dazu die allmählich eintretenden Veränderungen der Lebensbedingungen. Auf socialem Gebiete findet eine Teilung statt zwischen wichtigeren und unwichtigeren Bestandteilen, zwischen Herrschenden und Beherrschten; ebenso tritt Verschiedenes hervor in den Sprachen, die ihre Redeteile immer mehr vervielfältigen, wie in den Künsten und Wissenschaften. Das Ziel der Entwickelung ist, einen Zustand des Gleichgewichts in dem sich entwickelnden Ganzen herzustellen. Ist dieser aber erreicht, so geht infolge fortwährenden Einwirkens der äußeren Kräfte die Entwickelung in Auflösung über. So wird es auch mit dem gesamten Werden sein: In unermeßbar langen Perioden, z. B. in der jetzigen, walten die anziehenden Kräfte vor und konzentrieren, hierauf werden aber wiederum in unermeßlichen Perioden die abstoßenden Kräfte überwiegen und allgemeine Zerstreuung bedingen. So werden Epochen der Entwickelung und der Auflösung abwechselnd auf einander folgen. Es erinnern diese Annahmen lebhaft an Heraklit, an dessen *ὁδὸς ἄνω* und *κάτω*, sowie an das Zurückfließen der Einzeldinge in das Urprinzip.

In seinen „Prinzipien der Biologie" erklärt Spencer die organischen Erscheinungen, wie in den „Prinzipien der Psychologie" die geistigen auf Grundlage der Evolutionstheorie. In seiner sogenannten objektiven Psychologie legt er die verschiedenen Stufen des Geistes dar, wie diese sich zugleich mit dem körperlichen Organismus entwickeln. Die Grundbegriffe wie Raum, Zeit, Bewegung, sind auf elementare Elemente des Bewußtseins zurückzuführen; sie sind von dem Genus auf dem Wege der Erfahrung erworben, durch Vererbung aber auf die nachkommenden Geschlechter übertragen, so daß sie für die Individuen empirisch geworden sind. Ebenso sind auf dem ethischen Gebiete angeborene Vorstellungen durch Vererbung vorhanden. Es ist so in beachtenswerter Weise auf Grund der Evolutionstheorie eine Verbindung von Intuitionismus und Empirismus zu stande gebracht. In den Prinzipien der Sociologie stellt Spencer die Gesetze der „überorganischen Evolution" dar und giebt die Entwickelungsstufen menschlicher Sitten und namentlich religiöser Ideen, sowie zeremonieller wie politischer Organisationen an. Viel zu einseitig läßt Spencer alle Religion aus der Verehrung der Ahnen oder der Abgeschiedenen entstehen. Der Glaube

Digitized by Google

an ein mit dem Tode nicht vergängliches „zweites Selbst" soll durch Erscheinungen wie Schatten, Echo u. dgl. erweckt werden. Die Vorstellung der Götter soll aus der Einbildung eines gespenstischen Fortlebens der Toten entstehen. In seinen Prinzipien der Moral bahnt Spencer eine Vermittelung zwischen Empirismus und Intuitionismus in der eben schon angegebenen Weise auf Grund der Entwickelungstheorie an. Das Bewußtsein der Pflicht bildet sich aus zahllosen angesammelten Erfahrungen. Das zwingende Element bei moralischen Handlungen, das ursprünglich aus Furcht vor Strafen religiöser, staatlicher und socialer Art entsteht, verschwindet mit der Entwickelung der Sittlichkeit. Ein Gegensatz zwischen Egoismus und Altruismus kann nicht auf die Dauer bestehen, vielmehr entwickelt sich der letztere durchaus gleichzeitig mit ersterem. — Auf ethischem Gebiet haben die Lehre Spencers namentlich Leslie Stephen und S. Alexander in fruchtbringender Weise modifiziert, durchaus an dem Entwickelungsgedanken festhaltend. Während sich die Evolutionslehre bei Hurley und Tyndall mit dem Agnosticismus verband, also sich von aller Metaphysik losmachte, wie das eigentlich schon Spencer thut trotz seiner Anerkennung des Absoluten als notwendiger Basis für die Religion und für das Denken, wurde von anderer Seite eine enge Verbindung des Evolutionismus mit der Metaphysik angestrebt, und auch die Vorstellung von Gott spielte in dieser Metaphysik eine Rolle. So gelangten Clifford und Romanes bei ihrer Entwickelungstheorie zu einem ausgebildeten Monismus, und J. M. F. Schiller zu einem Pluralismus. Nach diesem letzten steht eine in ihrer Macht beschränkte persönliche Gottheit neben einer Vielheit von geistigen Seienden, die vor der Weltbildung als absolut isolierte Einzelwesen in chaotischer Weise existierten. Der Weltprozeß beginnt durch den Beschluß des göttlichen Geistes, aus den vielen Seienden eine Harmonie des Kosmos hervorzubringen.

In Deutschland ist Spencer auf die Ausgestaltung neuer Philosopheme nicht von so bedeutendem Einfluß gewesen wie in England. Aber der Entwickelungsgedanke hatte seit dem vorigen Jahrhundert im deutschen Philosophieren seine Kraft vielfach gezeigt, und auch in den letzten Jahrzehnten tritt er mächtig hervor. Soweit nicht erkenntnistheoretische Probleme ausschließlich behandelt werden, soweit nicht das Subjekt sich auf sich selbst zurückzieht, ist er überall zu finden, mögen die Denker dem Mechanismus ausschließlich huldigen, wie es die Anhänger Darwins thun, oder der Teleologie Raum geben. Es sei hier nur hingewiesen auf Lotzes teleologischen Idealismus, nach dem sich in der Welt des Seienden Werte verwirklichen sollen, auf Ed. v. Hartmanns absoluten Monismus, bei dem das Ziel der zweckmäßigen Entwickelung der Welt die Zurückwendung des Willens ins Nichtwollen ist, auf Wundts Willensmetaphysik, nach welcher die Welt Entwickelung und zwar des Geistes ist, ein ewiges Werden und Geschehen, aber nicht ohne Ziel, sondern ein stetiger Zusammenhang zweckvoller Gestaltungen, wobei die Natur Vorstufe des Geistes sein soll — und endlich auf Nietzsches Individualismus, der doch darauf hinausläuft, in der Entwickelung den Übermenschen hervorzubringen.

Überall Evolutionismus in weiterem Sinne, nicht in dem Spencers! Der Entwickelungsgedanke war und ist notwendig zum Verständnis der Erscheinungswelt, da sie selbst Entwickelung ist; ohne reale Evolution kein Werden, das es für Spinoza eigentlich nicht gab, da er nur logische oder mathematische Entwickelung kannte. Aber freilich reicht die Evolutionslehre nicht aus, um die Welt zu begreifen. Dazu bedarf man eines Festen, Bleibenden, nicht Werdenden, das gedacht werden muß, aber nicht widerspruchslos begrifflich gefaßt, nicht sicher, nicht allseitig bestimmt werden kann. **M. Heinze.**

Evaresţus (Aristus) wird als der Vorgänger Alexanders in den römischen Bischofslisten angeführt. Wenn wirklich ein Träger dieses Namens zu den ältesten römischen Presbytern gehörte, so wissen wir doch von ihm nichts. Vgl. Harnack, Gesch. der altchr. Litteratur II, 1 S. 144 ff. **Hauck.**

Ewald, Hewald, die Brüder. — Beda, H. e. V, 10 S. 241 f. ed. Holder; Alcuin, de sanct. Eborac. eccl. v. 1043, S. 113; Rettberg, KG Deutschlands II, 1848 S. 397; Hauck, KG Deutschlands II, 1890 S. 335; NA II S. 293.

Ewald, Hewald, Herwald, ist der Name zweier angelsächsischer Mönche, welche gegen Ende des siebenten Jahrhunderts einen Missionsversuch unter den Sachsen machten. Man unterschied sie nach der Farbe ihrer Haare als den weißen und schwarzen Ewald. Nach dem Berichte Bedas, unserer einzigen Quelle, der aber schon stark mit legendarischen Bestandteilen durchsetzt ist, wurden sie, ehe ihnen irgendwelche Thätigkeit gelang, von den Heiden ermordet. Ihr Todestag war der 3. Oktober. Arndt hat aus einem angelsächsi-

Digitized by Google

schen Kalender des ausgehenden 7. Jahrhunderts zu IV Non. Oct. die Notiz mitgeteilt: **nat. sanctorum mart. heuualdi et heuvaldi** (NA. II S. 293). Ihre Reliquien besaß man schon zu Bedas Zeit in Köln. Im 10. Jahrhundert bestand bei der Kirche der Ewalde ein Stift (s. vita Brun. 49 S. 51); i. J. 1074 transferierte EB Anno II. die Reliquien nach St. Kunibert (vita Annon. 1, 37 MG SS XI S. 482, vgl. Lacomblet UB I S. 142 Nr. 218). **Hauck.**

Ewald, Heinrich, gest. 1875. — Vgl. Göttinger Gelehrte Nachrichten 1875. S. 340 bis 344; A. Dillmann in der Wochenschrift „Im neuen Reich", 5. Jahrgang 1875, 1. Bd, S. 778 bis 786; derselbe in der AdB, Bd VI, S. 438 bis 442.

Georg Heinrich August Ewald, einer der hervorragendsten Gelehrten auf dem Gebiete der orientalischen Sprachkunde, hat durch sehr viele Schriften und als angesehener Universitätslehrer einen tief greifenden Einfluß auf die Neugestaltung der biblischen Wissenschaft ausgeübt, durch seine Teilnahme an kirchlichen und staatlichen Fragen in den weitesten Kreisen sich bekannt gemacht und die Gunst und Ungunst der öffentlichen Meinung in besonders hohem Grade erfahren. Er war in Göttingen am 16. November 1803 geboren. Sein Vater betrieb das Tuchmachergewerbe, welches von altersher in Göttingen heimisch war; während der Kriegsjahre im Anfang dieses Jahrhunderts erlitt er, früher ein wohlhabender Mann, Verluste und hatte geringen Verdienst; aber sein Hausstand wurde doch in geordneter Weise fortgeführt und für eine den bürgerlichen Verhältnissen der Familie angemessene Erziehung der Kinder konnte gesorgt werden.

Den ersten Unterricht hat Ewald in einer Mädchenschule erhalten. Seine Geschwister erzählen, daß er schon als kleiner Knabe im Familienkreise gern vorgelesen und Gedichte hergesagt habe. Die Mutter, deren Bruder Prediger, später Superintendent war, wünschte, ihr Sohn möge studieren; der Vater, welcher einen älteren Sohn zur Erlernung des Tuchmachergeschäfts angehalten hatte, widersprach dem Wunsche der Mutter nicht. Am 28. März 1815 wurde Ewald Schüler des Göttinger Gymnasiums. Als er in Prima war, wurde er seines Wissens wegen von seinen älteren und größeren Mitschülern angestaunt. Mit tüchtigen Kenntnissen ausgerüstet, konnte er schon Ostern 1820 die Universität beziehen, wo er mit der klassischen Philologie, vorzugsweise aber mit orientalischen Sprachen, welche er schon auf dem Gymnasium aus eigenem Antrieb mit Eifer getrieben hatte, sich beschäftigte, auch theologische Vorlesungen hörte. Seinen Lehrern J. G. Eichhorn und Th. Chr. Tychsen hat er immer ein freundliches Andenken bewahrt; er stellte aber in Abrede, daß sie einen bedeutenden Einfluß auf seine Entwickelung und auf die Art seiner wissenschaftlichen Thätigkeit ausgeübt hätten. Am 16. Januar 1823 wurde er, 19 Jahre alt, Doktor der Philosophie. Kurz vor seiner Promotion hatte er die Stelle eines Lehrers am Gymnasium zu Wolfenbüttel angenommen, in welcher er vom Dezember 1822 an bis Ostern 1824 thätig gewesen ist. Damals hat er die orientalischen Handschriften der Wolfenbütteler Bibliothek fleißig benützt und ganze Abschnitte arabischer Werke in deutlicher und zierlicher Schrift abgeschrieben.

Mit Not und Entbehrungen hat Ewald in seiner Jugend nicht zu kämpfen gehabt. Vom 12. Jahre an hat er Unterricht gegeben, als Primaner und als Student auch in den Häusern angesehener Professoren. Durch einen verhältnismäßig reichlichen Verdienst wurde in ihm schon sehr früh das Bewußtsein der Selbstständigkeit hervorgerufen. Weder auf dem Gymnasium noch auf der Universität hat er Freundschaften geschlossen, welche von längerer Dauer gewesen wären oder fürs Leben vorgehalten hätten. Auch den Familien der Professoren, deren Kinder er unterrichtete, ist er nicht näher getreten. In seinem elterlichen Hause, wo er vereinzelt dastand, wie eine bewunderte und unnahbare Größe, hat er ein inniges und anregendes Familienleben nicht kennen gelernt. In seinem wissenschaftlichen Streben verfolgte er seinen eigenen Weg; es war nicht seine Art, an die Arbeiten anderer anzuknüpfen und sie weiterzuführen, oder an der Gemeinschaft der Arbeit mit anderen sich zu freuen. Eine feste Gesundheit, welche nur einmal in den Jahren, wo er das Gymnasium besuchte, durch eine schwere Typhuskrankheit, deren Spuren nach seinem Tode noch in seinem Körper aufgefunden sind, unterbrochen wurde, gestattete ihm, seine seltene Arbeitskraft auszunutzen und seiner Arbeitslust sich ganz hinzugeben. Das Bedürfnis sich zu zerstreuen und an Gesellschaften teilzunehmen hatte er nicht. Im Verkehr mit anderen blieb er scheu und unbeholfen; er verstand es nicht, auf abweichende Ansichten einzugehen und mit ihren Vertretern sich auseinanderzusetzen. In hohem Grade selbstständig in seiner Wissenschaft, blieb er unselbstständig in allen Dingen des wirklichen

Digitized by Google

Lebens, unsicher und mißtrauisch gegen sein eigenes Urteil selbst in der Auffassung von Verhältnissen, die ihn persönlich angingen.

Um Ostern 1824 kehrte Ewald nach Göttingen zurück und wurde Repetent in der theologischen Fakultät. Am 25. Mai 1827 wurde er außerordentlicher, am 20. Juli 1831 ordentlicher Professor, im Jahre 1833 Mitglied der Societät der Wissenschaften in Göttingen, 1835 nach Tychsens Tode Nominalprofessor der orientalischen Sprachen und in demselben Jahre Mitglied der Honorenfakultät; im Jahre 1836 ernannte ihn die theologische Fakultät in Kopenhagen zum Doktor der Theologie. — Vom Beginn seines Auftretens in Göttingen an erfreute er sich eines ungewöhnlichen Beifalls. Die Pflichten seines Lehramtes erfüllte er mit dem gewissenhaftesten Eifer. Er hatte keinen schönen Vortrag, fesselte aber durch die volle Hingabe an seine Aufgabe und durch eine Begeisterung, welche ein Zeugnis dafür ablegte, daß er von der Bedeutung und Wahrheit dessen, was er seinen Zuhörern darbot, ganz erfüllt sei. Den Unterricht in den orientalischen Sprachen erteilte er auf seiner Stube; denen, welche mit Ernst und Fleiß an diesem Unterricht teilnahmen, war er ein liebenswürdiger Lehrer, stets bereit, in uneigennütigster Weise auf ihre Wünsche einzugehen und sie weiterzubringen. Wiewohl er wöchentlich 15 Stunden las, in zwei Abendstunden eine exegetische Societät leitete und seinem akademischen Lehramte freudig Zeit und Kraft widmete, konnte er doch noch eine Reihe rasch auf einander folgender Schriften herausgeben. Seine erste Schrift, Die Komposition der Genesis kritisch untersucht, Braunschweig 1823, hat er als Student geschrieben; in jugendlicher Unreife glaubte er durch sie schnell ein Ziel erreichen zu können, dem er später auf anderen Wegen und durch tiefer gehende Untersuchungen näher zu kommen suchte. Ihr folgten bald tüchtigere Arbeiten. In den Jahren 1825 bis 1837 gab er heraus: **De metris carminum arabicorum libri duo, Brunsv.** 1825, eine kleine Schrift, welche aber ein vollgültiges Zeugnis für seine gründliche Kenntnis der arabischen Sprache und für die kritische Sorgsamkeit, mit welcher er einen großen Teil der damals zugänglichen arabischen Gedichte durchgelesen hatte, abgiebt; Das Hohelied Salomos übersetzt mit Einleitung u. s. w., 1826; Kritische Grammatik der hebräischen Sprache, ausführlich bearbeitet, 1827; Über einige ältere Sanskrit-Metra, ein Versuch, 1827; **Wakedii libri de Mesopotamiae expugnatae historia pars e cod. arab. edita et annotatione illustrata**, 1827; **Commentarius in apocalypsin Johannis exegeticus et criticus**, 1828; Grammatik der hebräischen Sprache d. ATs, 1828, 2. Ausg. 1835, 3. Ausg. 1837, dann erweitert und zugleich als neue Ausgabe der 1827 erschienenen kritischen Grammatik, und damit das Andenken an diese nicht untergehe, als fünfte Ausgabe bezeichnet, unter dem Titel: Ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache des alten Bundes, 1844; unter demselben Titel jedesmal mit starken Erweiterungen und vielfach umgearbeitet in 6., 7. und zuletzt in 8. Ausgabe, Göttingen 1870; Abhandlungen zur orientalischen und biblischen Literatur, Tbl. 1 (ein zweiter Teil ist nicht erschienen), 1832; **Grammatica critica linguae arabicae, Vol. I und II**, 1831 und 1833; Die poetischen Bücher des alten Bundes, Teil 1 1839, Teil 2, 3 u. 4 1835—1837, später wieder herausgegeben in 2. und 3. Ausgabe. Außerdem gab er mit von der Gabelentz und anderen seit 1837 die von ihm gegründete Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes heraus, lieferte für die Studien und Kritiken Beiträge, für die GgA seit 1824 eine Menge von Rezensionen; auch an anderen Blättern war er Mitarbeiter. In der Societät der Wissenschaften hielt er 1835 eine Vorlesung **de feriarum Hebraeorum origine ac ratione**. Alle diese Arbeiten sind das Ergebnis eines ernsten, streng wissenschaftlichen Strebens und einer mühevollen, auch das scheinbar unbedeutende beachtenden Forschung. Er schlug in ihnen neue Bahnen ein, um in den biblischen Dingen das einmal gewesene in seiner ursprünglichen Größe und Herrlichkeit wieder zu erkennen, das geschichtliche Werden und die Entwickelung bis zu dem neutestamentlichen Ziele hin zu verfolgen, und alles einzelne in den großartigen Zusammenhang, der seinem kühn aufbauenden Geiste vorschwebte, hineinzustellen. Seine wissenschaftliche Bedeutung wurde willig anerkannt. Hitzig widmete sein Buch über den Jesaia (1833) ihm, dem Neubegründer einer Wissenschaft hebräischer Sprache und dadurch der Exegese des ATs; er wurde Mitglied der asiatischen Gesellschaft in Paris, der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Petersburg, der hist.-theol. Gesellschaft in Leipzig. So sind die Jahre 1824 bis 1837 die glücklichsten Ewalds gewesen. 1830 hatte er die älteste Tochter des Mathematikers Gauß geheiratet; eine angesehene Stellung war ihm zu teil geworden auf der Universität seiner Vaterstadt; und wenn auch nach der unsinnigen sogenannten Göttinger Revolution in den Tagen vom 8. bis 16. Januar 1831, von welcher her Ewalds gründlicher Haß gegen die Nachäfferei französischer politischer Bewegungen stammte, die Zahl

Digitized by Google

der Studierenden sank, so nahm die Universität doch bald wieder einen Aufschwung und gewährte ihm die Bedingungen für einflußreiches akademisches Wirken. Er konnte auch dem Wunsche, „den eigenen Blick zu weiten an fremder Länder unbekannten Schätzen", Befriedigung verschaffen; 1826 hielt er sich einige Monate in Berlin auf und verkehrte hier gern mit dem um das Studium der altindischen Litteratur hochverdienten, leider früh gestorbenen Fr. A. Rosen; 1829 war er in Paris; 1836 machte er eine länger dauernde Reise durch Italien, wo er in seinen Mußestunden höchst eigentümliche Gedichte verfaßt hat, welche abgedruckt sind in einem Anhange zum vierten Teile seiner poetischen Bücher des ATs, Göttingen 1837. Mit Männern wie Lücke, Otfried Müller, Jakob und Wilh. Grimm, Wilh. Weber stand er in freundlichem Verkehr, die Verbindung mit seinen Fachgenossen Umbreit und Hupfeld suchte er aufrecht zu erhalten. Ungewöhnliche Erfolge hatten allerdings sein Selbstgefühl gesteigert, aber die Äußerungen desselben im Gespräche und im brieflichen Verkehr waren damals größtenteils so kindlich und naiv, daß sie kaum verletzen konnten. — Die Fortdauer der günstigen Verhältnisse, unter welchen Ewald lebte und wirkte, schien gesichert zu sein, als ganz unerwartet eine gewaltige Veränderung eintrat. Der König Ernst August hatte durch ein Patent vom 1. November 1837 erklärt, daß er das Staatsgrundgesetz vom 26. September 1833 als ein ihn verbindendes Gesetz nicht betrachten könne. Dahlmann legte am Abend des 18. November 1837 eine dem Universitäts-Kuratorium in Hannover einzusendende Vorstellung einer größeren Anzahl von Kollegen vor, von denen außer ihm sechs sie unterschrieben. Unter diesen sieben war Ewald. Die Regierung hatte bis dahin irgend eine dem Eid auf das Grundgesetz zuwiderlaufende Handlung weder von der Universität noch von einzelnen Professoren verlangt; nicht wenige Kollegen, auch Gauß, der Schwiegervater Ewalds, waren mit dem raschen Vorgehen der Sieben nicht einverstanden; Ewald selbst gab zu, daß er durch den überwältigenden Eindruck, den das Vorlesen jener Vorstellung auf ihn gemacht habe, sich habe bestimmen lassen und wies etwaige Bedenken unter Berufung auf Dahlmann, der ihm damals in solchen Fragen entscheidende Autorität war, zurück. Durch Reskript vom 11. Dezember 1837 wurde er von seinem öffentlichen Lehramte entlassen. Er hatte nicht erwartet, daß seine Unterschrift solche Folgen nach sich ziehen werde; aber hätte er diese vorausgesehen, die Rücksicht auf sie würde ihn nicht abgehalten haben, für das, was er als Pflicht erkannt hatte, einzutreten und gegen die einseitige Aufhebung von Recht und Gesetz sich zu erklären.

Im Januar 1838 reiste Ewald nach England, um dort gelehrten Arbeiten obzuliegen. Im Mai desselben Jahres berief ihn der König von Württemberg an die Universität Tübingen als Professor der philosophischen Fakultät. Ohne Zögern nahm er den Ruf an, obschon es ihm sehr schwer ward, sich aus den gewohnten Verhältnissen loszureißen und von seiner Vaterstadt, den Verwandten und der Universität, an der er mit ganzer Seele hing, zu trennen. Im August 1840 starb seine Frau. Mit alter Kraft und hingebendster Treue kam er den Anforderungen seines Amtes nach; $10\frac{1}{2}$ Jahre hindurch hat er auch in Tübingen als akademischer Lehrer eine von seinen vielen Schülern dankbar anerkannte Thätigkeit ausgeübt. Während er seine Vorlesungen über orientalische Sprachen noch weiter ausdehnte, beschränkte er seine schriftstellerische Thätigkeit mehr und mehr auf die biblischen Wissenschaften, zu welchen sein religiöser Sinn, das Bewußtsein von ihrer Bedeutung für unsere Zeit und seine doch zum größten Teile den Studierenden der Theologie dienende akademische Thätigkeit ihn immer wieder hintrieben. 1839 erschien der erste Teil der poetischen Bücher des ATs; die Propheten des ATs kamen in zwei Teilen 1840 und 1841 heraus; in den Jahren 1843 bis 1859 erschien seine Geschichte des Volkes Israel, 7 Bände mit einem Anhang, der die „Altertümer des Volkes Israel" behandelt (1848). Ob es ihm gelungen ist, eine auf fester geschichtlicher Grundlage ruhende Gesamtanschauung von der Entwickelung des einzigartigen Volkes zu gewinnen, kann gefragt werden; auf jeden Fall hat das Werk, an dem er nach seinem eigenen Zeugnis 30 Jahre gearbeitet hat, schon durch die sorgsamste Benutzung des gesamten Quellenmaterials einen bleibenden Wert. Es sind noch zu nennen: Das Verzeichnis der orientalischen Handschriften der Universitätsbibliothek in Tübingen, 1839; die in Gemeinschaft mit Dukes veröffentlichten Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung, 3 Bändchen, 1844, und die hebräische Sprachlehre für Anfänger 1842, in vierter Ausgabe 1874. Außerdem lieferte Ewald Beiträge für die Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes, deren erste drei Jahrgänge unter seiner Aufsicht gedruckt wurden, und auch von Tübingen aus viele Rezensionen für die GgA. Dabei besorgte er noch neue Ausgaben und Umarbeitungen seiner früher erschienenen Bücher. Leider hat er seine schriftstellerische Thätigkeit nicht auf wissen-

Digitized by Google

schaftliche Arbeiten beschränkt; seit seiner Entlassung aus Göttingen wurde er als politische Größe gefeiert, und so hielt er sich für berufen, den Kampf für Recht und Wahrheit, wo sie ihm gefährdet schienen, aufzunehmen. Er hatte das Bewußtsein, daß er Unrecht erlitten habe; Unmut, Bitterkeit, Schärfe hatten sich seiner bemächtigt. So schrieb er in leidenschaftlicher Aufregung noch im Dezember 1837 „drei Worte für Freunde und Verständige", welche Basel 1838 herauskamen, dann Basel 1838: „Worte an Herrn Klenze in Hannover", denen er „ein Bild der Verständigen und Treuen" und „eine in London im Februar geschriebene Erzählung" hinzufügte. In die süddeutsche Art und in die Universitätsverhältnisse in Tübingen konnte er sich nicht hineinleben; die Verhandlungen über die Anstellung von Ernst Meier als Professor der orientalischen Litteratur in der philosophischen Fakultät führten zu den traurigsten Streitigkeiten und Verwickelungen; die Stellung zu seinem nächsten Kollegen F. Ch. Baur (Ewald war 1841 aus der philosophischen Fakultät ausgeschieden und in die theologische versetzt) wurde eine höchst peinliche; vgl. Ewald, „über einige wissenschaftliche Erscheinungen neuester Zeit auf der Universität Tübingen", 1846, und „über seinen Weggang von der Universität Tübingen mit anderen Zeitbetrachtungen", 1848. Er bekämpfte jetzt mit maßloser Heftigkeit und einer sich steigernden Selbstüberschätzung politische und auch litterarische Gegner, die Vernünftler, die Ungeschichtlichen, die falschen Philosophen, die Atheisten, die Unsittlichen oder wie er sie sonst nennen mochte. Der Verkehr mit älteren Fachgenossen hörte fast ganz auf. Seine Hand war wider alle. Im Dezember 1845 heiratete er die Tochter Schleiermachers aus Darmstadt; aber zu einem ruhigen Genusse des Glückes im häuslichen Leben, nach dem er sich gesehnt hatte, gelangte er nicht. Ewald fühlte sich unbehaglich, zuletzt auch unwohl in Tübingen und ergriff gern die durch die Ereignisse des Jahres 1848 herbeigeführte Gelegenheit, seine dortige Stellung aufzugeben. Eine schon im Frühling 1848 von dem Senate der Universität Göttingen an das Universitäts-Kuratorium gerichtete Bitte um Wideranstellung Ewalds wurde zurückgewiesen; bald darauf erfolgte dieselbe, nachdem Ewald selbst um Zurückberufung nachgesucht hatte und die Schwierigkeiten, welche die in den zehn Jahren seiner Abwesenheit von Göttingen neugestalteten Verhältnisse ihr in den Weg legten, durch freundliches Entgegenkommen der Beteiligten fortgeräumt waren.

Von Michaelis 1848 bis 1866 wirkte Ewald nun wieder in Göttingen. Während seiner Abwesenheit hatte sich manches verändert. Die in seiner Erinnerung wohl noch verklärten Zustände vor 1837 fand er nicht wider, aber doch einen weiten Raum für seine rastlose Thätigkeit. Im geordneten Fortschreiten seiner Arbeit war er von dem Alten Testamente auf das Neue Testament gekommen, und er ging nun daran, dieses zu erklären. In den Jahren 1850 bis 1872 hat er sämtliche neutestamentliche Schriften bearbeitet, in der bestimmten Absicht, im Gegensatze gegen die Baursche Schule und gegen D. Strauß, eine wirklich geschichtliche Auffassung und Würdigung derselben zu gewinnen. Schon früher hatte er bei seinem eifrigen Streben das gesamte Quellenmaterial für seine Geschichte des Volkes Israel auszubeuten Gelegenheit gehabt, auch mit den pseudepigraphischen Schriften, vorzugsweise mit den äthiopischen Übersetzungen uns erhaltenen, sich zu beschäftigen; jetzt veröffentlichte er die Abhandlung über das äthiopischen Buches Henokh Entstehung, Sinn und Zusammenhang 1854; die Abhandlung über die Entstehung, Inhalt und Wert der sibyllinischen Bücher, 1858; das vierte Ezrabuch nach seinem Zeitalter, seinen arabischen Übersetzungen u. s. w. 1863. Seine Jahrbücher der biblischen Wissenschaft, 12 Bände 1849 bis 1865, sind ein Zeugnis für die Sorgfalt, mit welcher er alle Erscheinungen auf dem Gebiete der biblischen Wissenschaften, der asiatischen Religionen und der orientalischen Sprachen verfolgte. Größere sprachwissenschaftliche Werke hat er nicht mehr geschrieben, wohl aber seine Ansichten über die Entwickelung der Sprachen und ihre Eigentümlichkeiten in einzelnen zerstreuten Aufsätzen, dann auch in seinen sprachwissenschaftlichen Abhandlungen 1861 und 1862 dargestellt. Für die Societät der Wissenschaften lieferte er außer den erwähnten noch die Abhandlung über die phönikischen Ansichten von der Weltschöpfung und den geschichtlichen Wert Sanchuniathons (1851), seine Erklärungen phönikischer Inschriften, seine Abhandlung zur Zerstreuung der Vorurteile über das alte und neue Morgenland. Dabei fand er noch Zeit, neue Ausgaben seines einen immer größeren Umfang erhaltenden Lehrbuches der hebräischen Sprache und anderer Schriften zu veranstalten; die dritte Ausgabe seiner Geschichte des Volkes Israel wurde 1870 vollendet; die dritte Ausgabe der Dichter des Alten Bundes erschien 1866 und 1867, die zweite Ausgabe der Propheten des Alten Bundes in 3 Bänden, 1867 und 1868. — Im Laufe der Jahre wurde er reizbarer und empfindlicher gegen jeden Widerspruch. Er stellte die höchsten Anforderungen an seine wissenschaftliche Thätigkeit, war streng gegen sich und

Digitized by Google

suchte mit Anspornung aller Kraft die Wahrheit, hielt dann aber in krankhafter Selbstüberschätzung das, was er auf wissenschaftlichem Gebiete erarbeitet hatte, für die Wissenschaft, was ihm für Wahrheit galt, für die Wahrheit, welcher Geltung und Anerkennung zu verschaffen, er den Beruf und die Pflicht habe; und dabei ward er gegen andere hart und ungerecht. Den politischen und kirchlichen Vorkommnissen stand er mit Mißtrauen gegenüber; den Verhältnissen des wirklichen Lebens war er entfremdet, und wo es nicht nach seiner Ansicht ging, war er schnell bereit, das Wirken unsittlicher und unchristlicher Mächte anzunehmen, denen er sich entgegenstemmen müsse. Die Vorreden seiner Bücher, die Nachschriften zu ihnen und seine Jahrbücher für biblische Wissenschaft benutzte er, um seine Ansichten über staatliche und kirchliche Erscheinungen und über alle Fragen des Tages durch den Druck zu veröffentlichen. Wir finden da eine Reihe von Sendschreiben an den Fürsten in Rom, an die deutschen Bischöfe und Erzbischöfe päpstlichen Glaubens, Mahnungen an die Regierungen und an die kirchlichen Behörden, von ihren Irrtümern und Verkehrtheiten abzulassen und die richtigen Wege, die er ihnen zeige, zu gehen. In seinem siebenten Jahrbuche für 1854 und 1855, S. 226, hat Ewald eine Eingabe an das Kuratorium abdrucken lassen, welche zu Verhandlungen mit der Regierung führten, denen aber keine weitere Folge gegeben wurde, nachdem er ihr eine befriedigende Erklärung eingereicht hatte. Bald darauf gaben Äußerungen Ewalds in demselben Jahrbuche dem hannoverschen Justizministerium Veranlassung, die Frage zu erwägen, ob gegen ihn ein strafrechtliches Verfahren wegen Majestätsbeleidigung und Beleidigung der Bundestagsgesandten einzuleiten sei; nach Einholung vieler Gutachten ließ sich der König bestimmen, von einem strafrechtlichen Verfahren abzusehen. Mit dem Gange der öffentlichen Angelegenheiten in Hannover war Ewald überall nicht so zufrieden, wie es nach Äußerungen aus seinen letzten Lebensjahren scheinen könnte. Er beteiligte sich an der durch die Einführung des umgearbeiteten Walthershen Katechismus in Hannover 1862 hervorgerufenen Bewegung und an der Agitation für die Berufung einer Vorsynode; in die Verhandlungen der im folgenden Jahre tagenden Vorsynode hat er als erwähltes Mitglied derselben lebhaft eingegriffen. Den Protestantenverein hat er auf der Versammlung in Frankfurt am 30. Sept. 1863 mitgegründet; er wurde Mitglied des engeren Ausschusses desselben und brachte noch in demselben Jahre einen Lokalverein in Göttingen zusammen. Als er nach den Ereignissen des Jahres 1866 den allgemeinen und den Lokalverein zu Kundgebungen gegen die preußische Regierung bewegen wollte und damit nicht durchdrang, trat er aus beiden aus. Auch in der bekannten Baumgartenschen Angelegenheit (vgl. Bd. II, S. 461) veröffentlichte er in den Jahren 1864 bis 1866 drei Schriften.

Die Vorgänge des Jahres 1866, die Umgestaltung des Königreichs Hannover in eine preußische Provinz erfüllten ihn mit dem tiefsten Schmerze und gaben seinem alten, mit den Erinnerungen an die Ereignisse im Anfange dieses Jahrhunderts eng verwachsenen Hasse gegen Preußen neue Nahrung. Er sah darin die Widerholung des Unrechts, welches Preußen durch die Besetzung des Kurstaates Hannover 1801 und wiederum durch die Besitzergreifung Hannovers 1806 begangen hatte, und glaubte, daß wie damals so auch jetzt bald wieder die Befreiung von der preußischen Herrschaft eintreten werde. Nachdem er im März 1867 sich geweigert hatte, dem Könige von Preußen den Huldigungseid zu leisten, auch aus dem Grunde, weil der König Georg seinen Unterthanen den ihm geschworenen Eid keineswegs vollständig erlassen habe, dieses auch nicht könne, weil zwischen ihm und der königlich preußischen Regierung kein Friede geschlossen sei, wurde durch Ministerialreskript vom 5. Septbr. 1867 bestimmt, daß er als Mitglied der philosophischen Fakultät ausscheiden, im Genuß seines Gehalts bleiben und ihm gestattet sein solle, Vorlesungen auf der Universität zu halten; vgl. Ewald, Über seine zweite Amtsentsetzung an der Universität Göttingen, Stuttgart 1868. Wegen Äußerungen in seiner Schrift „das Lob des Königs und des Volks“ (in 4. Auflage mit neuen Zusätzen, Stuttgart 1869) wurde ihm am 28. Oktober 1868 auch die Erlaubnis, Vorlesungen zu halten, entzogen. Damals wurde auch ein gerichtliches Verfahren gegen ihn wegen Majestätsbeleidigung eröffnet, doch wurde er freigesprochen. Dasselbe ist später noch zweimal vorgekommen. Seit 1869 war er Vertreter der Residenzstadt Hannover im Reichstage; die Partei, welche ihn gewählt hatte, konnte darauf rechnen, daß er im Reichstage über das Unrecht, welches nach ihrer Meinung in Deutschland verübt war, mit rücksichtsloser Heftigkeit sprechen und mit nicht zu bengendem Mute seine Überzeugung vertreten werde; es ist aber betrübend, daß sie ihn vorgeschoben und nicht bedacht hat, wie wenig er befähigt war, in das Getriebe parlamentarischer Verhandlungen sich hineinzufinden. Die Siege der deutschen Waffen 1870 und 1871, die Wiederherstellung des Reiches erfüllten ihn nicht mit der Zuversicht, daß die

Digitized by Google

deutschen Dinge in ruhiger und erfreulicher Entwickelung fortschreiten würden. Wenn er in dem Kampfe gegen die Lage der Dinge, freilich von ganz anderen Motiven ausgehend als die Männer des Centrums, mit diesen Gemeinschaft machte, so wird man ein solches Verfahren schwerlich mit seinen früheren Urteilen über die römische Kirche in Einklang bringen, wohl aber es erklären können durch die Parteistellung, in die er hineingedrängt war. — Mitten in dem Lärm der politischen Wirren und in der gewaltigen Aufregung der Jahre 1866 bis 1875 blieb er der in gewohnter Weise fleißig arbeitende Gelehrte; er veröffentlichte auch noch umfangreiche neue Werke, nämlich „die Bücher des Neuen Bundes übersetzt und erklärt" (bis 1872, vgl. oben), und „die Theologie des Alten und Neuen Bundes" in vier Teilen von 1870 an; an dem vierten Teil hat er noch in seiner letzten Krankheit gearbeitet und der Druck desselben wurde erst nach seinem Tode vollendet. Er hat in diesem seinem letzten Werke seine Gesamtanschauung von der biblischen Religion dargelegt; die Schätze, die es enthält, sind schwer zu heben, weil der Mangel einer scharfen Methode, die Weitläufigkeit und Breite der Darstellung noch in höherem Grade hervortreten als in seinen früheren Schriften, und der ruhige Gang der Entwickelung in störender Weise durch das Hereinziehen politischer und kirchlicher Fragen unserer Zeit unterbrochen wird. Für die Sitzung der Societät der Wissenschaften am 1. Mai, drei Tage vor seinem Tode, hatte er noch eine eigenhändig geschriebene Abhandlung „über die phönikische Inschrift von Gaul" eingesandt, und an demselben Tage hat er auch noch die Korrektur einer Rezension für die Göttinger Anzeigen besorgt. In den letzten Jahren seines Lebens war Ewald nicht so gesund, wie seine stattliche Haltung und sein immer rascher Gang vermuten ließen. Er ist am 4. Mai 1875 an einer Erweiterung beider Herzkammern gestorben. Den Anfang seiner Krankheit glaubte er schon im Mai 1874 wahrgenommen zu haben. Schwere körperliche Leiden hat er in Ergebung getragen; seinem Tode sah er in einer durch den Gedanken an die Ewigkeit gehobenen Stimmung entgegen. Dankbare Schüler haben ihm ein Denkmal auf seinem Grabe in Göttingen errichtet. (**Ernst Bertheau** †) **Carl Bertheau.**

Ewige Anbetung s. Bd I S. 282, 6—24.

Ewiges Leben s. Leben ewiges.

Ewiges Licht s. Lichter im Gottesdienst.

Ewigkeit s. Gott.

Exactionen (exactiones talliae) sind Abgaben außerordentlicher kirchlicher Art, sei es, daß dieselben bisher nicht üblich waren (census de novo impositus c. 13, X, de censibus, exactionibus et procurationibus III, 39), oder daß der frühere Maßstab erhöht wird (augmentatio census, c. 15, X, h. t.). An sich sind sie nicht erlaubt, daher schon das dritte Konzil zu Toledo 589 den Bischöfen verbietet exactiones dioecesi vel damna infligare: (c. 6 Can. X, qu. III) vgl. Leo IV. c. 62, Can. XVI, qu. I vom Jahre 853 und c. 7, X, de censibus, c. cod. u. a. Erlaubte Exactionen kommen bei verschiedenen kirchlichen Abgaben vor, wie bei Prokurationen, dem subsidium caritativum (c. 6, X, de censibus), behufs der Erreichung gewisser kirchlicher Zwecke, wie Errichtung neuer Lehrstellen (Clem. 1, de magistris V, 1, Conc. Trident. sess. V, cap. 1, de reform.) u. a. Die Auferlegung der Exactionen erfordert einen triftigen Grund (manifesta ac rationabilis causa) und Einschränkung auf das Notwendige (moderatum auxilium). **H. F. Jacobson** † **(Mejer** †).

Exarch s. Patriarchen.

Exclusiva. — L. Wahrmund, Das Ausschließungsrecht (jus exclusivae) der kath. Staaten Oesterreich, Frankreich und Spanien bei den Papstwahlen, Wien 1888; derselbe, Beiträge z. Gesch. des Exclusionsrechts bei den Papstwahlen aus röm. Archiven, Wien 1890; derselbe, Zur Gesch. des Exclusionsrechtes bei den Papstwahlen im 18. Jahrh. im Arch. f. kath. KR 1892, 68, 100; derselbe, Die Bulle: „Aeterni patris filius" und der staatliche Einfluß auf die Papstwahlen a. a. O. 1894. 72, 201; derselbe in d. kritischen Vierteljahrsch. f. Gesetzgebung u. Rechtswissenschaft, Freiburg i. Br. u. Leipzig 1896, J. F. 2, 140 u. im Arch. für kathol. KR 1897, 77, 415; J. B. Sägmüller, Die Papstwahlen u. d. Staaten von 1447 bis 1555, Tübingen 1890; derselbe, Die Papstwahlbullen und das staatliche Recht der Exklusiva, Tübingen

Digitized by Google

1892; derselbe, Das Recht der Exklusiva u. die Papstwahl im Arch. f. k. KR 1895, 73, 193; derselbe, Neueste Lösungsversuche in d. Frage nach dem staatlichen Recht der Exklusiva i. d. Papstwahl a. a. O. 1896. 76, 25; Chr. Lingen, Ueber kirchliches Gewohnheitsrecht a. a. O. 1895, 73, 193; Lucius Lector, le Conclave. Origine, histoire, organisation, Paris 1894; J. G. Estor (J. F. Junias), progr. de iure exclusivae ut appellant quo Caesar Augustus uti potest, Marburg 1740; Häberlin, Röm. Conclave, Halle 1769 S. 152 ff.; Phillips, Kirchenrecht 5, 868; Hinschius, Kirchenrecht 1, 293; (Greppi), Die Rechte der Regierungen beim Conclave, München 1872; R. Bonghi. Pio IX. e il papa futuro, Milano 1877 p. 47; H. E. Kardinal Wiseman, Recollections of the last four papes, London 1858, p. 356. 416; Hander, Der Einfluß Portugals auf die Wahl Pius VI., 1884.

Exclusiva im weiteren Sinn ist das Recht des Staatsoberhauptes oder einer Staatsbehörde, einen Kandidaten von der Wahl zu einem bestimmten, insbesondere dem Bischofsamt oder von der Ernennung zu einem Kirchen- oder auch bloß einem geistlichen Amt auszuschließen. Im engsten und herkömmlichen Sinn bedeutet dagegen E. (jus exclusivae) die Ausschließung mißliebiger Kandidaten von der Wahl zum Papst. Nachdem seit dem 11. Jahrhundert jede rechtliche Einwirkung des deutschen Kaisers auf die Besetzung des päpstlichen Stuhles aufgehört hatte (s. den A. Papstwahl), suchten seit dem 15. Jahrhundert die großen katholischen Mächte, der deutsche Kaiser bezw. Österreich, Spanien und Frankreich durch die ihnen ergebenen Kardinäle thatsächlich den ihren Interessen angemessen erscheinenden Einfluß auf die Wahlen des Kardinalskollegiums auszuüben und namentlich mißliebige Kardinäle von der Wahl zum Papst dadurch auszuschließen, daß sie für ihre Kandidaten so viele Stimmen zusammenbrachten, daß es für die ersteren unmöglich war, die erforderliche Zweidrittel-Majorität zu erlangen. Daraus, daß derartige Exclusionsaufträge bald nicht mehr geheim gehalten, sondern dem ganzen Konklave mitgeteilt wurden, und mit Rücksicht auf die hinter dem führenden Kardinal stehende Partei auch beachtet wurden, scheint sich die seit dem 17. Jahrhundert vorkommende Exclusiva im eigentlichen Sinne entwickelt zu haben, d. h. das Recht der gedachten Staaten — auch Neapel und Portugal haben dasselbe in Anspruch genommen, — bei der Papstwahl je einen Kardinal vor Vollendung der Wahl durch Erklärung eines in das Vertrauen gezogenen Kardinals von der Wahl auszuschließen, ein Recht, welches sich seit der gedachten Zeit lediglich auf die Autorität des die Exklusiva gebenden Souveräns stützt. Wenngleich eine derartige Exklusiva bei der Wahl des jetzigen Papstes Leos XIII. nicht geltend gemacht ist, so ist dieselbe doch immer noch ein praktisches Institut. Freilich wird allseitig anerkannt, daß die Nichtbeachtung einer etwa gegebenen Exklusiva seitens des Kardinalskollegiums niemals die Papstwahl nichtig machen könnte. Andererseits hindert aber nichts die Kardinäle, eine solche Exklusion zu beachten. Denn ein direktes dahin gehendes Verbot hat keine der früheren und neueren, die Papstwahl betreffenden Konstitutionen (die von Pius IX., s. im Arch. f. k. KR 65, 303 ff. und bes. 493) aufgestellt. **Hinschius.**

Exclusive Brethren s. Bd IV S. 491, 59 — 492, 20.

Exegese s. Hermeneutik.

Exegetische Sammlungen s. Bd III S. 179, 46 und 754, 58.

Exemtion. K. F. Weiß, Die kirchl. Exemtionen der Klöster von ihrer Entstehung bis zur gregorian.-cluniacensischen Zeit, Inaug.-Diss. Basel 1893; Phil. Niger, de exemtione canonica, Antw. 1593; Chokier, tract. de jurisdictione ordinarii in exemtos deque illorum exemtione ab ordinarii jurisdictione, Colon. 1629; Joa. Cornadé, tract. de exemtionibus ecclesiasticis, Paris 1672; Jos. de Prosperis, tract. de territorio separato, Rom 1712; Thomassin, vetus ac nova disciplina T. I l. III c. 27—41; van Espen, Jus eccl. an. T. III lit. 12; Phillipps, KR 5 §§ 206—209; Hinschius, KR 2, 144 ff. 229 ff. 335 ff. 343 ff.; v. Scherer, Hdb. d. KR 1, 422 ff.; Schäfler, Der Bischof und die Regularen seiner Diöcese, Augsburg 1871.

Exemtion bedeutet im Kirchenrecht die Befreiung einer oder mehrerer Personen oder kirchlicher Anstalten oder Institute von der Regierungsgewalt des ordentlichen, nach der regelmäßigen Verfassung vorgesetzten Kirchenoberen und die Unterstellung unter einen anderen, vielfach höheren kirchlichen Beamten, namentlich den Papst. Da es sich hierbei stets um Ausnahmen handelt, so sollen derartige Exemtionen nur aus hinreichenden, durch das Wohl der Kirche gerechtfertigten Gründen erteilt werden (vgl. Conc. Lateran. V, Sess. X const.: Regimini v. 1515, Hardonin 9, 1775). Außer durch päpstliche Verleihung,

Digitized by Google

also päpstliches Privileg, können Exemtionen auch durch eine vierzigjährige Verjährung auf Grund eines Rechtstitels erworben werden, s. c. 7. 10 (Bonif. VIII) in VI de priv. V, 7; c. 15. 18 (Innoc. III) X de praeser. II. 26, und die unvordenkliche Verjährung ersetzt jeden anderen Titel.

Die ältesten und häufigsten Exemtionen sind die der Klöster bezw. der Orden. Ursprünglich standen die sämtlichen Klöster der Diöcese unter dem Bischof, c. 12 (conc. Chalced. a. 451 c. 4), C. XVI qu. 1, Nov. Justiniani CXXIII c. 21 a. 546; c. 16 (Conc. I. v. Orleans v. 511) C. 18 qu. 2. Im Abendlande veranlaßte der Druck, den einzelne Bischöfe auf die Klöster ausübten, dieselben sich sowohl seitens der Bischöfe selbst, als auch seitens der Könige und schließlich des Papstes Schutzbriefe erteilen zu lassen. Dagegen sind päpstliche Privilegien, welche die Klöster völlig von der Jurisdiktion des Bischofs eximieren — die ersten datieren aus dem 6. und 7. Jahrhundert, Weiß a. a. O. S. 28. 36. 40 — bis zur Zeit Gregors V (996—99) noch sehr selten. Erst seitdem, namentlich aber seit dem 12. und 13. Jahrhundert werden sie zahlreich und zu Gunsten ganzer Orden bewilligt, während bis dahin die betreffenden Privilegien überwiegend nur Befreiungen von einzelnen bischöflichen Rechten, so z. B. der Ausübung der Weiherechte des Bischofs im Kloster oder von der Belegung desselben mit Exkommunikation, Interdikt oder anderen geistlichen Strafen seitens des Bischofs, aufweisen, später aber vielfach auch benutzt wurden, um darauf hin die völlige Exemtion geltend zu machen, vgl. c. 8 (Alex. III.), c. 18 (Innoc. III.) X de privil. V, 33 und c. 7 (Bonif.) in VI cod. V, 7. Die vielen Exemtionen — traten doch zu denen der Klöster auch noch solche von Dom- und Kollegiatstiften hinzu, s. Hinschius, Kirchenrecht 2, 144 ff. — veranlaßten die kirchliche Gesetzgebung gegenüber der dadurch herbeigeführten Schwächung der bischöflichen Gewalt und zur Vermeidung der vielen Kompetenzstreitigkeiten zwischen Bischöfen und Exemten schon im 13. Jahrhundert den Bischöfen die Jurisdiktion ratione delicti, contractus oder rei sitae, sofern der betreffende Ort innerhalb der Diöcese belegen war, auch über die Exemten zuzusprechen, c. 1 (Konzil v. Lyon v. 1245) in VI de privil. V, 7 und hinsichtlich der Ausübung der Säkularseelsorge durch die exemten Klöster und Kapitel ausdrücklich die Jurisdiktion des Bischofs, c. 9 (Bonifaz VIII) in VI cod. zu wahren. Andererseits fuhren aber die Päpste in der Erteilung derartiger Exemtionen weiter fort, und infolge der vielfach deswegen erhobenen Klagen hat sowohl Martin V. auf dem Konzil von Konstanz 1418, s. sess. gen. XLIII c. 1, Hübler, Constanzer Reformation, Leipzig 1867 S. 158, alle seit dem Tode Gregors XI. (1378) erteilten Exemtionen von der Gewalt der Ordinarien widerrufen, als auch später Leo X. auf dem 5. Laterankonzil in der angeführten Konstitution unter Aufstellung einer Reihe von reformatorischen Anordnungen zugleich bestimmt: „Exemtiones de cetero absque rationabili causa et quorum interest, minime citatis pro tempore concessas nullius roboris et momenti esse decernimus". Da aber damit den Mißständen keineswegs abgeholfen war, diese vielmehr noch fortdauerten (s. die Äußerung der von Paul III. 1538 niedergesetzten Kardinalskommission bei Le Plat, monum. ad histor. conc. Tridentini ampl. 2, 601), so hat das Konzil von Trient trotz des Widerspruchs der anwesenden Ordensgenerale (Sarpi, historia conc. Trident. ed. 1622 lib. VIII p. 886. 887) eingegriffen und endlich eine im wesentlichen zweckentsprechende Reform angenommen. Nach demselben bedürfen die Regularen zur Verwaltung des Bußsakramentes in den Diöcesen der Approbation und zum Predigen außerhalb der Klosterkirchen ihres Ordens der Erlaubnis des betreffenden Diöcesanbischofs (Sess. XXIII c. 15 de ref.; Sess. V, c. 2 de ref.; Sess. XXIV c. 4 de ref.). Ferner haben die Regularen die vom Bischof verhängten Censuren in ihren Kirchen auf Verlangen desselben zu publizieren, dieselben ebenso wie die vom Bischof ausgeschriebenen Fasttage zu beobachten und sich an den öffentlichen Prozessionen zu beteiligen, Sess. XXV c. 12. 13 de reg. Sie unterliegen weiter der bischöflichen Jurisdiktion und Visitation in betreff der Ausübung der Säkularseelsorge, Sess. XXV c. 11 de reg. Endlich ist der Bischof auch befugt, gegen die im Kloster lebenden Regularen, welche außerhalb desselben offenkundig Vergehen verüben und dadurch bei der Bevölkerung Anstoß erregen, falls der Obere derselben ihre Bestrafung unterläßt, mit seiner Strafgewalt einzuschreiten, Sess. XXV c. 14 de reg. Weiter hat das Konzil den Bischöfen, indessen bloß in ihrer Eigenschaft als ein für allemal gesetzlich bestellten Delegierten des päpstlichen Stuhls (tamquam sedis apostolicae delegati) eine Reihe von Befugnissen beigelegt, so das Recht, diejenigen Regularen, welche sich selbst mit Erlaubnis ihrer Oberen außerhalb des Klosters aufhalten, wegen etwaiger Vergehen zur Strafe zu ziehen (Sess. VI c. 3 de ref.), ferner das Recht, gegen Regularen, welche die Erforder-

Digitized by Google

nisse für die Ausübung des Predigtamtes nicht erfüllen und welche Ketzereien oder Irrtümer predigen oder durch ihre Predigten Ärgernis erregende Lehren verbreiten, und gegen solche, welche die Vorschriften des Konzils hinsichtlich der Messe nicht beachten, einzuschreiten (Sess. V, c. 2 de ref. und Sess. XXII decr. de obs. in celebr. miss.), sodann die Befugnis, über die Durchführung der Klausur in den Nonnenklöstern zu wachen und diese zu erzwingen (Sess. XXV, c. 5 de reg.), nicht minder das Recht, die Kirchen der Exemten jährlich zu visitieren und die bauliche Unterhaltung derselben, sowie die gehörige Ausübung der diesen etwa zustehenden Seelsorge zu überwachen (Sess. VII, c. 8 de ref.), weiter die Befugnis, Vorlesungen über die heilige Schrift in den Klöstern einzuführen (Sess. V, c. 1 de ref.) und endlich das Recht, alle Reformvorschriften des Tridentinums über das Klosterwesen zur Durchführung zu bringen (Sess. XXV, c. 22 de reg.).

Mit Rücksicht auf die positive Gestaltung der Exemtion, d. h. des Umfanges der Gewalt der eximierten Kloster- oder Stiftsprälaten gegenüber ihren Untergebenen unterscheidet die kirchenrechtliche Doktrin die bloß passive Exemtion, d. h. den Fall, daß die betreffende Jurisdiktion nicht über die zu ihrem Institut gehörigen Kleriker, die innerhalb des Umfanges desselben belegenen Kirchen und die zur Anstalt gehörigen und innerhalb ihres Umkreises wohnenden Laien hinausreicht, und die aktive Exemtion, bei welcher dies der Fall ist, die betreffenden Prälaten also eine darüber hinausgehende sog. **jurisdictio quasi episcopalis** haben. Diese sind entweder sog. **praelati nullius (sc. dioeceseos)**, d. h. sie besitzen eine der bischöflichen Jurisdiktion entsprechende Regierungsgewalt nicht nur über ihr Institut und die dazu gehörigen Kirchen, Geistlichen und Laien, sondern auch über einen weiteren Sprengel (sog. **territorium separatum**), welcher von jedem Diöcesanverband losgelöst ist und infolgedessen direkt dem Papst untersteht, sowie die in dem Sprengel befindlichen Kirchen und die denselben bewohnende Bevölkerung, Geistliche und Laien. Insoweit stehen sie den Bischöfen gleich, nicht aber darin, daß ihnen beim Mangel der bischöflichen Weihe die Fähigkeit und die Befugnis fehlt, die betreffenden Weiherechte auszuüben, daß sie diese vielmehr innerhalb ihres Sprengels (so die Ordination von Priestern) durch den nächst belegenen Bischof vornehmen lassen müssen. Oder es haben diese Prälaten (**praelati cum iurisdictione episcopali**) die volle bischöfliche Jurisdiktion oder auch nur bestimmte bischöfliche Rechte über den Klerus und das Volk eines gewissen Ortes oder über einzelne, ihnen überwiesene Pfarreien, ohne daß diese Gebiete aber aus der bischöflichen Diöcese ausscheiden, vielmehr immer Bestandteile derselben bleiben.

Eine der Exemtion der **praelati nullius** ähnliche Exemtion ist die einzelner Bischöfe von jedem Metropolitanverbande und von der Gewalt des Erzbischofs (s. d. A. oben S. 488, 51), so daß sie direkt und unmittelbar unter dem päpstlichen Stuhle stehen (**episcopi apostolicae sedi immediate subiecti**). Derartige Exemtionen kommen in Deutschland für die Bischöfe von Breslau, Ermland, Hildesheim, Osnabrück, Metz und Straßburg vor, während es hier keine **praelati nullius** mehr giebt und die Exemtionen der Orden und Klöster infolge der Säkularisationen Anfang dieses Jahrhunderts und der Überflügelung der alten Orden durch die neueren Kongregationen lange nicht mehr die praktische Bedeutung, wie früher, beanspruchen.

Der neueren Zeit erst gehört die hin und wieder vorkommende Exemtion des Militärs, in Österreich seit Clemens XI. 1720, und in Preußen seit 1868 und (nach der Unterbrechung i. J. 1873 wieder seit 1888) in der Weise, daß die zur Armee und Marine gehörigen Personen von der Gewalt der Bischöfe eximiert und einem apostolischen Feldvikar oder Feldbischof (**vicarius apostolicus castrensis, capellanus maior exercitus**) unterstellt sind, welcher vom Papst die erforderliche der bischöflichen Jurisdiktion analoge Leitungsgewalt übertragen erhält und auch zugleich zum Titularbischofe (s. d. A. **episcopus in partibus**, o. S. 425) geweiht wird.

Weiter kommen auch Exemtionen der Hofkapellen der Fürsten von der Gewalt des Bischofs vor, selbst dann, wenn die Seelsorge für die fürstliche Familie nicht einem Bischof zugewiesen ist.

Außer der Exemtion vom Bistums- bez. Erzbistumsverbande giebt es auch Exemtionen vom Pfarrverbande, teils in Verbindung mit der ersteren, so bei den Orden und Klöstern, teils ohne dieselbe, so z. B. für einzelne Personen kraft päpstlicher Verleihung oder kraft Gewohnheitsrechtes oder für bestimmte privilegierte Personenklassen kraft partikularrechtlicher Festsetzung (so z. B. früher nach preuß. A.L.R. II, 11 §§ 283 ff. für alle königlichen Civilbeamten).

Inwiefern zu der Gewährung von Exemtionen eine staatliche Genehmigung erforderlich ist, richtet sich nach den betreffenden landesgesetzlichen Normen über die Errichtung und

Digitized by Google

Veränderung kirchlicher Ämter und Anstalten. Speziell für die Exemtionen von der bischöflichen Gewalt wird staatliche Genehmigung in Preußen A.L.R. II, 11 § 116 verlangt. Das bayer. Religionsedikt von 1818 §§ 64. 65 rechnete die Erteilung von Exemtionen, sofern dadurch polizeiliche und bürgerliche Verhältnisse berührt werden, zu den der Staatsgewalt vorbehaltenen weltlichen Gegenständen und endlich hat auch die gemeinsame Verordnung für die oberrheinische Kirchenprovinz vom 30. Januar 1830 § 2 jede kirchliche Exemtion innerhalb der Bistümer der betreffenden Provinz für unstatthaft erklärt.

In der evangelischen Kirche sind früher Exemtionen vom Pfarrverbande, z. B. in Preußen für die staatlichen Civilbeamten (s. oben), in Kurhessen zum Teil für die Adeligen, in Schleswig-Holstein für die Hofbedienten, vorgekommen, jedoch sind dieselben infolge der Einführung der presbyterialen und synodalen Elemente in die Verfassungen der einzelnen Landeskirchen in neuerer Zeit, in Preußen durch Gesetz vom 5. Juni 1876, beseitigt worden. Nur ganz vereinzelt finden sich außerdem Exemtionen vom Superintendenturverbande, also direkte Unterordnung unter die kirchenregimentliche Behörde (in Hannover für diejenigen Städte, welche eigene Stadtministerien haben) und Exemtionen von den kirchenregimentlichen Mittelbehörden, also direkte Unterstellung unter die landeskirchliche Centralbehörde (beim Dekanat München, welches keinem Konsistorialbezirk angehört, und in betreff der dem Schweriner Oberkirchenrat direkt unterstellten Städte Rostock und Wismar). Vgl. Friedberg, Das geltende Verfassungsrecht der ev. Landeskirchen in Deutschland und Österreich, Leipzig 1888, S. 197. 211. 287. **Hinschius.**

Exequatur s. Placet.

Exercitien, geistliche (Exercitia spiritualia). — Litteratur. a) Zur Vorgeschichte und Entstehungsgeschichte der Exercitien Loyolas. Garcia de Cisneros, Exercitatorium spirituale, Montserrat 1500; neu herausgegeben nach einem zu Monte Cassino befindl. Exemplar des selten gewordenen Büchleins durch Abt Birker, mit Vorrede v. Haneberg, Regensburg 1856; Constantin Cajetan, O. S. B. († 1650), De religiosa S. Ignatii sive S. Enneconis per Benedictinos institutione, deque libelli eiusdem ab exercitatorio Garciae Cesneri magna ex parte desumpta, Venet. 1641; Georg Argaiz, O. S. B., Historia de N. Señora de Monserrate, Madrid 1677. — Gegen den ersteren dieser Beiden: Jos. Rho (S. J. († 1662), Achates ad Constantinum Caietanum, Lugdun. 1644 (gleich der Cajetanschen Schrift 1646 durch Dekret der Index-Kongregation verurteilt; vgl. Reusch, Der Index verbotener Bücher, II, S. 294 f.).

b) Loyolas Exercitien. Ignatii de Loyola Exercitia spiritualia, Romae 1548 (die von Paul III. approbierte erste lat. Ausg., aus dem Span. übersetzt durch Andreas Frusius und gewöhnlich als „versio vulgata" bezeichnet zum Unterschiede von einer noch buchstäblicher mit dem span. Urtext zustimmenden „versio litteralis", welche gleich jener den römischen Censoren Pauls III. vorlag). Zahlreiche spätere Ausgaben dieser Vulgata, bes.: Exercitia spiritualia S. Patris Ignatii Loyolae, Antwerpen 1638. Die Vulg. zusammen mit der Versio lit. edierte General Roothaan, Rom 1835. 1855; danach die Regensburger Ausgabe: Ign. de Loy. exerc. sp cum versione literali ex autographo hispano, notis illustrata. Juxta edit. Romanam IV. ed. W. A. Maier, Ratisbon. 1855. Auch deutsch (ebd. 1855) ohne Noten, Augsburg 1887. — Offizielle Gebrauchsanweisung (nebst ergänzenden Erläuterungen), festgestellt unter General Aquaviva, auf der 5. Gen.-Kongregation des Ordens 1593/94): das Directorium in exercitia spiritualia, Rom 1594. Neue Ausg (mit einem Rundschreiben De usu exercitiorum sp.) ebd. 1599; auch Antwerpen 1638 sowie im Institutum Soc. Jesu (Prag 1757), II, 430 ff. Vgl. die späteren katholischen Auslegungsschriften wie z. B. Aloysii Bellecii Medulla asceseos ed. Westhoff, Münster 1841—44; Manresa oder die geistlichen Uebungen des hl. Ignatius. A. d. Französ., Regensburg 1848; Betrachtungen über d. Leben und die Geheimnisse J. Christi nach der Anweisung des hl. Ignatius, übers. v. J. C. Perrot, Einsiedeln 1849, u. s. f. (s. über diese Auslegungslitteratur — zu der allein aus dem Jesuitenorden über 300 Kommentare beigesteuert wurden — P. Stöger, Die asket. Lit. über die geistl. Uebungen, Regensb. 1850, und vgl. Heimbucher, Orden u. Kngreg. II, S. 60).

Die Reihe der feindseligen Beurteiler katholischen Bekenntnisses eröffnete Melchior Canus, O. Pr. († 1560) in seinen bei Julius III. eingereichten Scholien zu Ignazs Exercitt., und s. Praelectiones in Epp. S. Pauli ad Timotheum (s. u.). Vgl. von Neueren bes. Bode (ehemaliger Jesuitenzögling), Aus dem Kloster, Leipzig 1847, I, 152 ff.; und, Das Innere der Gesellsch. Jesu, ebd. 1847, S. 35 ff.; desgl. Johann Huber (Altkath.), Der Jesuitenorden, Berlin 1873, S. 14—25.

Protestant. Beurteilungen: Wagenmann, Art. „Jesuiten und Jesuitenschulen" in Schmidts Encykl. des Unterrichts- und Erziehungswesens III, 740 ff.; G. Weicker, Das Schulwesen der Jesuiten, 337 ff.; Steitz, Art. „Jesuiten" in PRE², VII, 611—613; F. Jul. Stahl, Gesammelte Reden, Berlin 1850), Nr. 1; E. Gothein, Ign. v. Loyola, Halle 1885, S. 26—36;

Digitized by Google

derſ. in d. gröſ. Monographie, Ign. v. Loy. u. die Gegenreformation, Halle 1895, S. 236 ff.; F. Mirbt, Ign. Loyola, HZ 80, S. 57 ff.; Zöckler, Askeſe und Mönchtum, Frankfurt 1898, S. 594—599.

c) Kürzere Nachbildungen (Auszüge aus Loyolas vierwöchentlichem Uebungskurs). Exercitia spiritualia ad mentem Ignatii de Loyola, Ingolſtadt 1728; Ign. Loyolas „Geiſtl. Uebungen zu Nutzen des adeligen Frauenſtands". Aus dem Ital., Augsburg 1747; Der heiligſte Erlöſer als Vorbild geiſtlicher Vollkommenheit: zehntägige Uebungen, Innsbruck 1842; Ad. Tyltusky, Geiſtesübungen auf 10 Tage, Regensburg 1842; Leonardelli, Zweifache dreitägige geiſtliche Einſamkeit, deutſch durch Sintzel, Freyſing 1848; F. Kappenſtein, Geiſtesübungen nach den Grundſätzen des hl. Ign., aus d. Lat., Bamberg 1856; Exercitia spiritualia in sacra octo dierum solitudine, ex textu et iuxta methodum S. Ignatii, Preßburg 1862. — J. Bruder, Die geiſtl. Uebungen des hl. Ignaz für Gläubige jeden Standes, 3. Aufl., Freiburg 1890.

Im allgem. vgl. noch: Buß, Die Geſellſch. Jeſu S. 369 ff. 346 ff.; Bauer im KKL IV, 1130—34; Heimbucher II, 59—63.

In dem Exercitienbüchlein Loyolas verehrt der Jeſuitenorden die triebkräftige Wurzel, aus welcher er urſprünglich hervorgegangen. Es umſchließt das eigentliche Geheimnis, worauf die Größe und Stärke des Ordens beruht. Jene militäriſche Gehorſamsaskeſe und mechaniſche Dreſſur des Willens, wodurch die Geſellſchaft Jeſu allen übrigen neueren Orden des Katholicismus überlegen iſt, wird weſentlich durch dieſen geſchickt abgefaßten „Soldatenkatechismus" erzeugt, mit deſſen Übungen der Stifter ſchon ſeine erſten Gefährten und Gehilfen ſich heranbildete und durch deſſen Gebrauch nicht nur das ſtete Wachstum des Ordens während der verfloſſenen Jahrhunderte, ſondern auch die Erſtreckung ſeines Einfluſſes bis in die weiteſten Kreiſe der römiſchen Welt- und Kloſtergeiſtlichkeit hinein ſich vollzogen hat und noch vollzieht.

Der Inhalt des Büchleins iſt keine abſolut neue Geiſtesſchöpfung Loyolas, ſondern nach dem Vorbild älterer asketiſcher Reglements für Herzensgebet und geiſtliche Kontemplation konzipiert und geſtaltet. Man debut ſeine Vorgeſchichte ungehörig weit aus, wenn man (mit Huber S. 23) ſchon die Myſterien von Eleuſis oder die ekſtatiſche Myſtik Plotins für ſie in Vergleich zieht. Aber bei den kontemplativen Myſtikern des ausgehenden Mittelalters, namentlich bei Ruysbroeck, finden ſich unleugbare Vorbilder für die Grundgedanken des Werks; und eine Reihe ſeiner ſpezielleren Motive ſcheinen den Schriften von zwei älteren Zeitgenoſſen Loyolas entlehnt zu ſein. Aus des Minoriten Francesco de Oſuna Abecedario espiritual de las circonstancias de la passion de Christo nuestro Sennor y otros mysterios 1521 dürfte mehreres auf die Paſſionsbetrachtungen der „dritten Woche" des Ignatianiſchen Kurſus Bezügliche entnommen ſein. Und unzweifelhafter noch hat das „Exercitatorium spirituale" des Benediktinerabts Garcia Cisnero (de Cisneros) aus dem Jahre 1500 dem frommen Büßer von Manreſa, wie zur Grundlage für ſeine eigenen dort betriebenen Übungen (1522), ſo zum Ideenmagazin für die ſpäter von ihm abgefaßte Anleitung zu geiſtlichen Exercitien gedient. Das Schema der drei nacheinander zurückzulegenden Wege der Reinigung, der Erleuchtung und der Vereinigung, das er zu Grunde legt, ſtammt ſicher aus dieſer Quelle, und noch manche Details in ſeiner Beſchreibung des anzuſtellenden Übungskurſus weiſen auf ebendieſelbe hin. Als Kern jener Legende, die des Büchleins Inhalt dem andächtigen Büßer zu Manreſa direkt durch eine Madonnenerſcheinung mitgeteilt werden läßt (ſo die „Imago primi saeculi", 1640), wird jedenfalls der Entſtehungsort Manreſa, als nahe bei Monſerrat, dem Entſtehungsorte von Cisneros Exercitatorium gelegen, feſtzuhalten ſein; d.h. in der Nähe und unter dem geiſtigen Einfluſſe eben des Kloſters, wo jenes ältere Vorbild einige Zeit vorher entſtanden war, wird Ignaz, auf Grund andächtiger Benützung desſelben, den Grundplan für ſein Werk ausgedacht haben. Ein beſtimmtes, mit nichts anzufechtendes hiſtoriſches Zeugnis erhebt dieſe Kombination zur Gewißheit. Der Benediktiner Antonio de Yepez zu Valladolid († 1621), gelehrter Chroniſt ſeines Ordens und auch ſonſt trefflich bewandert in älterer wie neuerer asketiſcher Litteratur, wies die Thatſache der Abhängigkeit Loyolas von Cisnero als ſeinem Vorbilde mit aller Beſtimmtheit nach, und Loyolas Biograph Ribadeneira (in einem Briefe an Yepez vom Jahre 1607) ſah ſich genötigt, dieſe Thatſache zuzugeſtehen und das Entlehntſein des Namens Exercitia aus der Cisneroſchen Schrift anzuerkennen. Etwas ſpäter ſtritten der Benediktiner Conſt. Cajetan und der Jeſuit Rho über den Urſprung von Ignazs Exercitien — jener, indem er deſſen Abhängigkeit von Cisnero als ein an demſelben geübtes Plagiat darzuſtellen ſuchte, dieſer als leidenſchaftlicher Apologet ſeines Ordensgründers und Verteidiger des mirakulöſen Urſprungs der Exercitien desſelben (wofür er ſich auf trübe Quellen, namentlich

Digitized by Google

auf die legendarische Ignazbiographie des Mariologen Nierenberg berief). Weder diese Rhosche Apologie — welche samt Cajetans Angriffsschrift (über deren Erscheinen die Benediktinerkongregationen von M. Cassino und von Portugal der Gesellschaft Jesu offiziell ihr Bedauern ausdrückten) durch Dekret der Inderkongregation vom 18. Dezember 1646 verboten ward (s.o.), — noch die in ähnlicher Richtung operierenden Schriften von Argaiz und anderen haben es zu hindern vermocht, daß das Entstandensein des jesuitischen Exerciergreglements auf natürlichem Wege, d. h. unter Einwirkung von Cisneros Büchlein auf Loyola, schließlich allgemein zugestanden wurde. Die neuere jesuitische Litteratur, wozu schon der Bollandist Pinius gehört (vgl. oben), erkennt das Abhängigkeitsverhältnis mehr oder weniger unbefangen an. Sie betont jedoch gleichzeitig die Vorzüge, welche der Arbeit Loyolas im Verhältnis zu ihrer Vorgängerin eignen, insbesondere ihre weit praktischere Gestalt und Haltung sowie ihr Ausgestattetsein mit einer Reihe spezieller Regeln für wirksame Gewissensprüfung und Seelenführung, welche jener fehlen (s. bes. Bauer a. a. O. Vgl. Genelli, S. J. Das Leben des hl. Ignatius, Innsbruck 1847; Stadlers Artikel „Ignat. Loyola" im Heiligenlexikon, III, S. 13; auch Hergenröther, Lehrbuch der Kirchengeschichte III, 290 f., u. a. m.).

Das Exercitienbuch Loyolas, wie es als langsam herangereiftes Produkt vielfachen Umarbeitens und Ergänzens 1548 von Paul III. genehmigt wurde (s. o.), umschließt außer der Beschreibung des geistlichen Übungskursus selbst eine Anzahl von Zusätzen (additiones), Bemerkungen (annotationes) und Unterweisungen (instructiones), behufs Regelung des Vollzugs und Sicherung des gedeihlichen praktischen Erfolgs der Übungen. Den Kern bildet die Reihe der auf vier Wochen verteilten Betrachtungen, wodurch die Wege der Reinigung mittelst Betrachtung des menschlichen Sündenverderbens, der Erleuchtung mittels Anschauung des Vorbilds des menschgewordenen und in den Tod gegangenen Erlösers, und der mystischen Vereinigung mit dem auferstandenen und erhöhten Heiland zurücklegen sind. 1. Die erste der vier Wochen gilt der via purgativa. Die Erkenntnis der Sünde und der Reueschmerz über dieselbe werden hier bewirkt durch eine Reihe von Betrachtungen (fünf an jedem Tage), deren erste — das Principium oder das Fundamentum — den Zweck des Menschen zum Gegenstande hat und auf Erzielung völliger Gleichgiltigkeit gegenüber der Welt und gänzlicher Hingabe an Gottes Willen abzielt. Die folgenden Meditationen haben sich dann mit dem Abfall der Engel und der Menschen von Gott, mit der Schwere der dadurch bewirkten Verschuldung (zunächst des ersten Menschen, sodann der Menschheit insgesamt), sowie letzlich mit der ewigen Höllenpein als dem Abschluß der Sündenstrafen zu beschäftigen. Eine Anleitung zur Gewissensprüfung (instructio de modo examinandi conscientiam) ist der Beschreibung dieses Reinigungswegs beigegeben: mehrmals täglich hat der Exercitant den Zustand seines Gewissens zu durchforschen, insbesondere am Abend mittels eines Rückblicks auf sein sittliches Verhalten während des Tags im allgemeinen (das examen generale), sowie während des Tages selbst mittels spezieller Beobachtung und Bekämpfung seiner jeweiligen Lieblingssünden (examen particulare). — 2. Die via illuminativa in ihrer ersten Strecke hat der Sichübende während der zweiten Woche zurückzulegen. Den Gegenstand seiner Betrachtungen bilden hier die Mysterien der Sendung des Erlösers vom Menschwerdungsratschlusse und der heiligen Geburt an bis zum Beginn seiner Passion. Christus, der König des Gottesreichs, wird dem Lucifer als dem Fürsten dieser Welt in lebhaft malender Schilderung gegenübergestellt. Jeder dieser beiden Fürsten ladet die Menschheit zur Heerfolge ein, jener durch Aufpflanzung seiner Fahne in Jerusalem, dieser durch Versammlung seiner Anhänger um seine Fahne in Babylon, jener durch Aufforderung zu seiner Nachfolge in Armut, Selbstverleugnung und Demut, dieser durch Lockung mit irdischen Gütern, Eitelkeit und Hoffart. Auf ein Sichentscheiden für oder wider die Fahne Christi drängt hier alles hin. Die Reihe der Betrachtungen zuerst über Jesu verborgenes Leben bis zur Jordantaufe, dann über sein öffentliches Wirken bis zur Leidenswoche, muß abschließen mit einer bestimmten und definitiven Wahl, wodurch der Exercitant dem Weltwege ernstlich absagt und für den Demuts- und Leidensweg des Heilands sich entscheidet. — 3. Nachdem so bereits am Schlusse der zweiten Woche der geistliche Kursus seinen Höhepunkt erreicht hat, lehrt die dritte Woche diesen Kursus durch die andere Hauptstrecke der via illuminativa, nämlich durch die Betrachtung der Passion Christi hindurch fortsetzen. Der Entschluß, ganz der Fahne Christi folgen zu wollen, muß durch eingehende Betrachtung der Mysterien seines Leidens und Sterbens vertieft und befestigt werden. — 4. Den Abschluß bildet die vierte Woche mit Zurücklegung der via unitiva, d. h. mit Betrachtung der beseligenden Mysterien von Christi Auferstehung und Erhöhung. Hier steht der

Digitized by Google

vorher mit Christo Gestorbene als neuer, gottgeeinigter Mensch wieder auf. Er beginnt die Früchte seines Anschlusses an die Fahne des Himmelsfürsten zu ernten; indem er durch die Liebe und Gnade Christi mit Gott eins wird, kehrt er zu dem durch den Sündenfall verlorenen ursprünglichen Heilsstande des Menschen zurück. Ein Gebet des an diesem Ziele angelangten Exercitanten, wodurch er sich ganz, nach Gedächtnis, Intelligenz und Willen, an Gott in Christo hingiebt, beschließt die Reihe der Übungen. — Gewisse asketische Verrichtungen zur Förderung des andächtigen Meditierens werden empfohlen, doch gehören dieselben mehr dem Bereiche der geistigen Askese an (z. B. Lesen asketischer Schriften, öfters Beichten und Kommunicieren ꝛc.) als dem der körperlichen Kasteiung mittels Fasten, Ciliciumtragen, Gebrauch der Geißel ꝛc. In Bezug auf diese letzteren Akte ist diskrete Handhabung angeordnet.

Anhangsweise hat Ignaz noch einige „Regeln zur Herstellung des Einklangs mit der Denk- und Lehrweise der Kirche" (**Regulae ad sentiendum cum Ecclesia**) beigefügt. Sie sollen den durch Zurücklegung der drei Wege mit Gott Geeinigten auch mit der katholischen Kirche voll und ganz einigen, ihn also vor etwaigem Mißbrauch der erlangten geistlichen Erkenntnisse und Gnadenschätze im Sinne eines häretischen Mysticismus warnen. Der durch die Schule der Übungen Hindurchgegangene soll seine Seele „immer zum Gehorsam der Kirche, welche rechtgläubig, katholisch und die Kirche der Hierarchie ist, bereit und geneigt halten". Er soll „den Mönchsstand und den Cölibat zumeist loben und die Vorzüglichkeit der Virginität vor dem Ehestand anerkennen"; soll überhaupt durch Gutheißung und Empfehlung der Institutionen des Katholicismus (als: Reliquien- und Heiligenverehrung, Stationen-Andachten, Wallfahrten, Ablässe, Jubiläen, Fastengebote, Kirchenfeste, Kirchenschmuck und Bilder) seine Anhänglichkeit gegen die wahre, d. i. die römische Kirche bethätigen. Also nur für die Interessen der Papstkirche darf diese geistliche Übungsschule wirken und werben. Keiner außerkatholischen Frömmigkeitsübung, keinem Illuminatismus (vgl. den A. Alombrados I, 388 f.), keiner evangelischen Kirchengemeinschaft dürfen ihre Erfolge zu gute kommen (vgl. J. Janssens Bemerkungen über die Bedeutung dieser Ignatianischen **Regulae sentiendi cum Ecclesia**, Deutsche Gesch. ꝛc. IV, 378 f.; sowie Heimbucher, II, 62).

Dank ihrem geschickten Sichanpassen an das spezifisch katholische Frömmigkeitsbedürfnis und ihrem eigentümlich elastischen (für den esoterischen Ordensgebrauch der Gesellschaft Jesu ebensowohl, wie für außerjesuitische Verwendung trefflich geeigneten) Charakter haben Loyolas Exercitien die stürmischen Angriffe, welche sofort nach ihrem Bekanntwerden auch von katholisch-theologischer Seite her mehrfach wider sie ergingen, siegreich überstanden und sich ein bis in die weitesten Kreise der heutigen katholischen Welt vorgedrungenes Ansehen erkämpft. Dominikanischerseits wurden sie anfangs aufs Heftigste bekämpft. Als „ein Buch voll Häresien" klagte Melchior Cano — um eben die Zeit, wo Paul III. durch Breve vom 31. Juli 1548 ihnen die erste päpstliche Approbation erteilte — sie an, erregte stürmische Kundgebungen an der Universität Alcala gegen sie und half ein förmliches Verbot ihrer Benutzung und Verbreitung durch den Erzbischof von Toledo 1551 herbeiführen (gegen welchen Unterdrückungsversuch dann Papst Julius III. durch Inschutznahme des Buchs einschritt). Schon wenige Jahrzehnte später hört man das Lob des Büchleins aus allen Lagern der katholischen Welt erschallen, und auch angesehene Dominikaner (als einer der ersten der berühmte Prediger Ludovicus Granatensis † 1588) stimmen in dasselbe ein. Carlo Borromeo läßt es durch ein Mailänder Provinzialkonzil (1576) empfehlen. Franz v. Sales urteilt über es: durch seine geistl. Übungen seien „mehr Seelen gerettet worden, als das Büchlein Buchstaben enthalte". Ähnliche belobende Aussprüche darüber werden von Juan und Teresia von Avila, von Vincenz von Paul u. a. überliefert. — Eine feierliche päpstliche Genehmigung des Exercitienbuchs ließ jener früheren (von Paul III. u. Jul. III.) Gregor XIII. durch seine Bulle **Ascendente Domino** vom 25. Mai 1584 folgen. Nachdem dann durch Aquavivas Direktorium (1593. 1599 — s. oben) die esoterische Verwendung des Buches für den Jesuitenorden selbst definitiv geregelt worden, beginnt die Reihe jener empfehlenden Erlasse von Päpsten des 17. und des 18. Jahrhunderts, welche ihm für weitere katholische Kreise Bahn zu brechen suchen. Zwar nicht in seinem vollen vierwöchentlichen Umfang, aber doch in reduzierter, auf ein knapperes Maß zusammengedrängter Gestalt wird der geistliche Übungskurs des Ignatius auch Nichtjesuiten, und zwar sowohl Geistlichen wie Laien, empfohlen. Das Accomodationsverfahren schreitet dabei von Stufe zu Stufe fort, durch immer billiger werdende Angebote auch den weitgehendsten Wünschen der mehr weltlich gerichteten Kreise Rechnung tragend! Paul V. gewährt einen vollkommenen Ablaß für Exercitanten, die sich einem

Digitized by Google

Übungskurs von 10 Tagen unterziehen würden (23. Mai 1606); Alexander VII. privilegiert — während er für priesterliche Personen bei der Minimalforderung einer 10tägigen Dauer der Übungen stehen bleibt — andererseits von Laien zu übernehmende Exercitien schon bei 8tägiger Dauer (12. Okt. 1657); Benedikt XIV. sichert denjenigen, die „in den Häusern der Jesuiten" nur 5 Tage hindurch sich geistlichen Übungen unterziehen, vollkommenen Ablaß zu (Bulle Quemadmodum v. 15. Juli 1749); ja derselbe Papst dehnt später diese Ablaßzusage auf alle diejenigen aus, „welche nur Einen Tag lang unter Anleitung von Jesuiten als Vorbereitung zu seligem Sterben durchmachen" (Breve vom 29. März 1753; auch vom 16. Mai desf. Jahres).

In dieser doppelten Gestalt: einerseits als vierwöchentlicher Kurs für Ordensmitglieder (und zwar für sie als mindestens zweimal, zuerst im Noviziat, dann wieder nach Beendigung der Studienzeit, in voller Ausdehnung und striktester Form abzuleistende Übung), andererseits als abkürzender Auszug aus dem vollen Kurs (von entweder 10-, oder 8- oder 5tägiger oder noch kürzerer Dauer) hat Ignazs Exercitatorium bis herab auf unsere Zeit sich in Ausübung erhalten. Als sicher wirkendes Mittel zur Herbeiführung jenes Opfers des Intellekts (und zugleich des Willens), auf welches das jesuitische System vor allem abzielt, hat es dem Ordensinteresse der Gesellschaft Jesu nicht allein, sondern dem modernen Katholicismus insgesamt Dienste geleistet, deren Wichtigkeit nicht hoch genug angeschlagen werden kann. Der Jesuitierungsprozeß, in welchen seit Wiederherstellung des einige Jahrzehnte lang suspendiert gewesenen Ordens durch Pius VII. (7. August 1834) nach und nach fast sämtliche Lebenskreise der römischen Kirche hineingezogen worden, hat sich insbesondere auch auf Grund des popularisierten und durch allerlei Erleichterungen vereinfachten Exercitienwesens vollzogen. Diese propagandistische Rolle desselben ist noch lange nicht ausgespielt. Man hat von einem „kirchlichen und kulturgeschichtlichen Einflusse", den das Büchlein Loyolas auf das deutsche Volk während der letzten Jahrhunderte ausgeübt habe, geredet (Janssen, Gesch. d. d. Volks IV, 378). Der Ausdruck involviert kaum eine Übertreibung. Jedenfalls zählt die katholische Gegenreformation unter den Ursachen, auf welche ihre teils vereinseitigenden, teils störenden und rückbildenden Einwirkungen auf das neuere deutsche Kulturleben sich zurückführen, auch das geistliche Übungswesen, und zwar es als eine der vornehmsten und machtvollsten. **Zöckler.**

Exil, babylonisches s. Israel, Geschichte, bibl.

Exkommunikation s. Bd II S. 381, 30.

Exodusgemeinden, millenische s. Bd III S. 812, 38—49.

Exorcismus bei der Taufe. — Litteratur: Joh. Melch. Krafft, Ausführliche Historie vom Exorcismo, Hamburg 1750; Ferd. Probst, Sakramente und Sakramentalien in den 3 ersten christl. Jahrhh., Tübingen 1872, S. 16 ff. 128 ff.; Joh. Mayer, Gesch. des Katechumenats, Kempten 1868; J. Bingham, Origines s. Antiq. eccles. vertit J. H. Grischow, Halae 1724 ff. II 19 ff. IV 22 ff.; F. Höfling, das Sakr. der Taufe, Erl. 1846 bes. I 376 ff. II 191 ff.; G. v. Zezschwitz, Katechetik I 286 ff. 340 ff.; Sachsse, Katechetik S. 59 ff. 200 f.; G. Rietschel in Zeitschrift für J. Köstlin 1896 S. 172 f.; Strobel, Gesch. des E. in der Nürnb. Kirche in Miscellaneen IV (1781) 173 ff.; F. Koldewey, Der E. im Herzogtum Braunschweig. Wolffenb. 1893; G. L. Schmidt, Justus Menius, Gotha 1867, II 110 ff.; Christian Gerber, Historie der Kirchen-Ceremonien in Sachsen, Dresden und Leipzig 1732; Christ. W. Oemler, Repertorium über Pastoraltheologie und Casuistik. II, Jena 1787 S. 461 ff. — Die Einwendungen der reformierten Theologen gegen den E. der Lutheraner z. B. in Friedr. Beckmann, Dissertatio theologica de Exorcismo, Francof. 1689, 2. ed.

Es ist leicht verständlich, wie die alte Kirche zur Anwendung des E. bei ihren Katechumenen gekommen ist, aber auch offenbar, daß sie dabei den biblischen Ausgangspunkt verloren hat. Anknüpfend an die Heilung Dämonischer durch Christum hat die alte Christenheit von Anfang an eine Reihe von Krankheitserscheinungen, die sie als dämonisch beurteilte — die Kirchensprache nennt diese Kranken ἐνεργούμενοι — durch Exorcismen zu heilen gesucht. Sie hatte Persönlichkeiten in ihrer Mitte, die als ἐξορκισταί thätig waren, Leute, die nach Constit. apost. VIII, 26 ein χάρισμα ἰαμάτων besitzen, deren Thätigkeit daher Ausübung einer Gabe, nicht eines Amtes ist, denen daher auch ursprünglich keine Amtsübertragung, keine Ordination erteilt wird. Mit Gebet und Handauflegung behandeln sie die Kranken (vgl. F. Probst, Kirchl. Disciplin in den 3 ersten Jahrhh. Tübingen 1873 S. 116 ff. u. A. Harnack, Medicinisches aus der ältesten KG in TU VIII, 4

Digitized by Google

S. 104 ff.). Im 3. Jahrh. finden wir dieses Exorcisieren angewendet auf Katechumenen aus dem Heidentum. Denn das Heidentum ist ja das Herrschaftsgebiet der Dämonen. Ps 96, 5 (LXX): *οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια.* „Über die Heiden haben die Dämonen die Herrschaft, denn die Götter der Heiden sind Dämonen. Aber die, welche an den gekreuzigten Jesus, den Herrn, glauben, die können alle Dämonen und bösen Geister *ἐξορκίζοντες* unter sich zwingen. In der Kraft des Namens Jesu *πᾶν δαιμόνιον ἐξορκιζόμενον νικᾶται καὶ ὑποτάσσεται.*" Justin. Dial. c. Tryph. 83. 30. 76. 85. Diese Betrachtung legte es nahe genug, auch die zur Kirche sich wendenden Heiden durch Exorcismen dieser Dämonengewalt zu entreißen. Freilich handelte es sich bei Besessenen um einen Krankheitszustand des physisch-psychischen Organismus, hier dagegen um die ethische Potenz des Reiches der Finsternis über ihre Seelen. Damit war der E. auf ein ihm fremdes Gebiet übertragen, ein Gebiet, auf dem er zu einer abenteuerlichen Magie führte, sowie man Ernst mit ihm machen wollte. In richtiger Erinnerung an dieses andre Gebiet vertauschte man hier auch die Dämonen mit Satanas selbst: ihm wird geboten, aus den Katechumenen auszufahren. Der große Gedanke, daß in dem Gewinnen jedes neuen Christen aus der Heidenwelt ein Stück von dem Siege Christi über den Fürsten dieser Welt sich vollzieht, schafft sich in diesen Exorcismen einen dramatischen Ausdruck, einen Ausdruck von trotziger Kühnheit und Siegesgewißheit, der etwas Imponierendes hat. Gleichwohl war er verfehlt, eine Verwechslung einer Dämonenaustreibung mit der Bekehrung eines Menschenherzens von den falschen Göttern zu dem lebendigen Gott. — Das erste sichere Zeugnis von der Anwendung des E. bei Katechumenen, genauer im Photizomenat und bei der Taufe, bieten uns die Schriften Cyprians — a. 256 (Opp. ed. Hartel I, 436. 441. 450). Hier finden wir ihn ebenso in der kathol. Kirche wie bei Häretikern in Gebrauch, also hat er damals jedenfalls schon einige Zeit bestanden. Ein vielleicht noch etwas älteres Zeugnis gewähren die Canones Hippolyti, vgl. H. Achelis in TU VI, 4, S. 93. Ob Tertullian ihn kennt, ist mindestens zweifelhaft, vgl. Leimbach in ZhTh 1871, 117 und 436 ff., ebenso ob die clementinischen Homilien III, 73 unter der in der Taufvorbereitungszeit täglich vorzunehmenden Handauflegung (*καθ' ἡμέραν χειροτεθεῖσθε*) die Exorcismen verstanden haben, wie Joh. Mayer a. a. O. S. 81 zuversichtlich behauptet. Auf jenem karthagischen Konzil von 256, auf dem des E. sichere Erwähnung geschieht, fordern etliche Bischöfe, daß auch Ketzer, wenn sie zur Kirche zurückkehren, getauft und auch exorcisiert werden sollen, und motivieren es damit, daß ja haeretici pejores quam ethnici seien. Das zeigt, wie direkt man noch E. und Heidentum in Gedanken verband. Da ist denn von Interesse, daß ein griechisches Formular für einen Proselytus ex Hebraeis (Goar, Euchologium, wiederabgedruckt bei Assemani Cod. liturg. I, 105 ff.) nur eine Abrenuntiatio, aber keinen E. enthält: *ἀποτάσσομαι πᾶσι τοῖς Ἑβραϊκοῖς ἔθεσι κτλ.* (doch vgl. ebd. I, 109: am folgenden Tage *χρώμενα ταῖς τῶν ἐξορκισμῶν εὐχαῖς*). Einmal mit der Taufe in Verbindung gebracht, wurde der E. nun auch unbedenklich auf die Taufe der Christenkinder übertragen in derselben mechanischen Weise, in der man den ganzen ordo baptismi adultorum auf die parvuli anwandte. Catholica fides, schreibt Augustin contra Julianum I, 5, 19, ubique parvulos exorcizando et exsufflando de potestate eruit tenebrarum. „Auch an den Kindern wird das exsufflare und Beschwören vorgenommen, um die feindliche Macht des Teufels zu vertreiben, die den Menschen täuschte, um ihn in Besitz zu nehmen. Daher wird nicht das Geschöpf Gottes in den Kindern beschworen und angeblasen, sondern jener, unter dem alle mit der Sünde Geborenen stehen; denn er ist der Fürst der Sünder" (August. de symb. ad catech. 1, 1, 2). Und wie die Kindertaufliturgie die verschiedenen liturgischen Akte des Katechumenats einschließlich der Taufhandlung zu einer fortlaufenden Handlung zusammenfaßte, so wurden auch an verschiedenen Stellen die verschiedenen Exorcismen in sie aufgenommen: gleich am Eingang die exsufflatio, ein meist dreimaliges Anhauchen des Gesichtes des Kindes, verbunden mit dem gebietenden Worte: Exi ab eo, immunde spiritus, et da locum spiritui sancto paraclyto (mit mannigfachen Varianten in den Begleitworten); dann aber folgte nach der Ceremonie des Accipe sal sapientiae ein großer dreiteiliger E.: durch ein Gebet eingeleitet, daß Gott seinen Engel schicken wolle, der den Täufling beschützen und zur Taufgnade geleiten wolle, der E.: Ergo maledicte diabole audi sententiam tuam et da honorem deo vivo . . . et recede ab hoc famulo dei . . .; dieser E. wird dann noch zweimal wiederholt, aber jedesmal mit einer andern längeren Einleitung: Audi maledicte Sathana, adjuratus per nomen aeterni dei et Salvatoris nostri filii eius J. Christi . . ., und dann: Exorcizo te, immunde spiritus, in nomine P. et F. et Sp. S., ut exeas

Digitized by Google

et recedas ab hoc famulo Dei N. . . . . (vgl. hierfür die näheren Nachweisungen in ZKWL 1889 S. 411 ff.). So allgemein am Ende des Mittelalters; erst das Rituale Romanum von 1614 hat hier eine erhebliche Verkürzung vorgenommen und (außer der Exsufflatio am Eingang) nur den letzten der drei Exorcismen mit seiner Einleitung, also das Exorcizo te mit einmaligem Ergo maledicte diabole stehen gelassen.

Luther nahm an diesen Exorcismen keinen Anstoß. Im Taufbüchlein von 1523 hat er am Eingang die Exsufflatio (der Täufer blase dem Kind dreimal unter Augen und spreche: Fahr aus, du unreiner Geist, und gieb Raum dem hlg. Geist) und dann nach dem Salzsymbol und einem Gebete den dreifachen E.: 1. Darum, du leidiger Teufel, erkenne dein Urteil . . .; 2. So höre nun, du leidiger Teufel, bei dem Namen des ewigen Gottes und unsers Heilandes Jesu Christi beschworen . . .; 3. Ich beschwöre dich, du unreiner Geist . . .; Er hat freilich hier schon gekürzt, indem er das Ergo maledicte diabole nur einmal dabei anwendet. Diese Kürzungen beruhen aber nicht auf einem materiellen Bedenken, vielmehr hebt er im Begleitwort zum Taufbüchlein ausdrücklich anerkennend hervor, die Kirche bekenne hier mit beständigen, ungezweifelten Worten vor Gott, daß das Kindlein vom Teufel besessen sei. Und er benutzt den E., um seine Thesis von einem der Taufhandlung entgegenkommenden persönlichen Glauben des Kindes zu begründen: er läßt diesen entstehen per vim verbi quo exorcisantur et per fidem ecclesiae eos offerentis et eis fidem orationibus suis impetrantis (EA opp. var. arg. VII, 55; vgl. ferner Enders, Briefw. Luthers III, 377; EA 22, 164; 28, 416). Es sind daher nur formelle Gründe, das Interesse Wiederholungen zu vermeiden, wenn er schon 1523 hier Kürzungen vornimmt. Im Taufbüchlein von 1526, das in den Katechismus überging und durch dessen Vermittlung wenigstens als Anhang in die symbolischen Bücher kam, sind die Kürzungen weiter fortgesetzt: der Ritus der Exsufflatio ist gestrichen, aber das Begleitwort „Fahr aus, du unreiner Geist u. s. w." ist beibehalten (sogenannter kleiner E.); und von der späteren Exorcismen-Trias ist geblieben: „Ich beschwöre dich, du unreiner Geist, . . . daß du ausfahrest und weichest von diesem Diener J. Chr." (sogen. großer E.). Diese zwei Überreste der katholischen Tauf-exorcismen zogen nun durch die Autorität des lutherischen Taufbüchleins in die Mehrzahl der lutherischen Taufliturgien ein (s. Höfling, Das Sakr. der Taufe II, 64). Allerdings gab es von Anfang an auch manche Abweichung von dieser Norm. In Südwestdeutschland besonders gelangte unter dem Einfluß der Schwäbisch-Haller KO von 1543 und der Württemb. von 1536 und 1553 eine von Luthers Taufbüchlein und damit von der kathol. Tradition sich frei machende Taufliturgie in mannigfachen Formen zur Anwendung, die den E. einfach beseitigt hatte, davon zu schweigen, daß in dem Gebiete, wo Bucer Einfluß übte und wo schweizerische Vorbilder wirksam waren, der E. gleichfalls gefallen war. Und diese verschiedene Praxis bestand anfangs, ohne daß es darüber zu Konflikten kam. Luthers alter Amanuensis Veit Dietrich setzte seinem Agendbüchlein, Nürnb. 1544, beim E. die Glosse an den Rand: „dieses kann man ohne Sünde auslassen, wer da will. Denn es ohne das im Gebet hernach folgt" (Strobel, Miscellaneen IV, 197). Dann aber kamen bittere, leidenschaftliche Kämpfe. Luther hatte einen doppelten E. beibehalten, ohne darüber zu reflektieren, was diese Verdoppelung bedeuten sollte. Eine nur symbolische Handlung war ihm der E. gewiß nicht. Seiner religiösen Betrachtungsweise, unter Zurückstellung der causae secundae allen Kampf in der Welt unmittelbar als Aktion zwischen Christus und Satan anzuschauen, entsprach es durchaus, das in Sünden geborene Kind, „den Heiden" (de Wette IV, 436), als vom Teufel besessen Christo gegenüberzustellen. Aber dies sein Beibehalten des E. hat der luther. Kirche viel Not gemacht: es hat verursucht, daß es in den Reihen der Lutheraner selbst zu bitteren Streitigkeiten kam; es war ferner ein Zankapfel mehr zwischen Lutheranern und Reformierten geschaffen: je mehr diese hier papistischen Sauerteig sahen und bestritten, um so mehr fühlten jene sich in statu confessionis und verteidigten zäh, woran ihnen eigentlich selber nicht viel gelegen war, denn die Dogmatik konnte mit diesem Stück nichts Rechtes anfangen, mußte den E. jedenfalls für ein entbehrliches Stück erklären. 1550/51 entbrannte in Thüringen der Kampf zwischen dem Gothaer Diakonus Georg Menula und Justus Menius. Jener bestritt die Berechtigung des E., machte auf den Widersinn aufmerksam, daß er zweimal in der Liturgie vorkomme, berief sich für seine Überflüssigkeit darauf, daß er bei Nottaufen durch Laien nicht angewendet wurde, und stieß sich besonders an dem „ich beschwöre dich", denn das heiße einen Eid von jemand fordern, man könne doch aber den Teufel nicht schwören lassen. (Schon A. Osiander hatte sich an diesem „ich beschwöre" gestoßen: den Teufel beschwören sei abergläubische Thorheit, denn dieser sei ein Lügner und halte keinen Eid.

Digitized by Google

Vgl. Hirsch, Geschichte des Interim zu Nürnberg. Leipzig 1750, S. 117 f.) Menius antwortete dem Diakonus in der Schrift „Vom Exorcismo, daß der nicht als ein zauberischer Greuel zu verdammen . ." Wittenb. 1551. Er legt dem E. die Bedeutung bei, ein notwendiges, präparatorisches Stück für die Taufe zu sein; denn des hl. Geistes Werk könne erst geschehen, wenn der Teufel gewichen sei. Er ist ihm nicht nur ein **actus significativus**, sondern **exhibitivus**; doch wagt er nicht die Konsequenz zu ziehen, daß er jede ohne E. vollzogene Taufe für ungültig erklärte. Daß der Teufel aber über dem E. thatsächlich weiche, bezeuge die tägliche Erfahrung. Der Neudruck seiner Schrift Frankf. a. O. 1591 Bl. Av fügt hier die Anmerkung hinzu: „Wie denn alle christliche Prediger, so mit Ernst und Andacht taufen, sehen und befunden werden, daß sich an und im Kindlein, wenn die Worte des E. gesprochen werden, sonderliche Gestus und Gebärden erregen, sehen und hören lassen"! Noch drastischer Stephan Prätorius in Salzwedel: „Wir Prediger müssen ja bekennen, daß sich die Kinder übel gebaben, rot werden und aufschreien, als würden sie gerissen und gepeinigt, so oft wir dem Teufel ernstlich gebieten, von dem Täufling auszufahren." Der jüngere Cruciger erhob über etliche Flacianer die Klage: ihre **interpretationes τοῦ ἐξορκισμοῦ a magicis superstitionibus et manichaeis deliramentis nihil differunt** (Unsch. Nachr. 1720, S. 49). Doch blieben das Ausschreitungen einzelner; die herrschende Lehre, wie sie im Kampf gegen Angriffe von calvinischer Seite formuliert wurde, lautete vielmehr: „Es hat auch die Meinung in unsern Kirchen nicht, als ob durch diese Handlung des E. das Kind der Gewalt des Satans los und der Neugeburt teilhaftig würde, denn solcher Gestalt würde dem E. zugeschrieben, was dem hl. Sakrament der Taufe eigentlich aus Gottes Stiftung zugehörig, sondern es ist die Handlung des E. gleich als eine Erinnerung, was in der hl. Taufe selbst am Kind durch des hl. Geistes Kraft wirklich und in der That verrichtet wird" (**Consil. theol. Viteberg I**, 429). Die großen Dogmatiker der luth. Kirche hielten daran fest, daß der E. nicht zur Substanz der Taufe gehöre, seine Abschaffung sehr wohl möglich sei (Joh. Gerhard und L. Hutter), und daß ihm eine **peculiaris efficacia** dem Täufling gegenüber nicht eigne; die Kirche behalte ihn aber bei, um der Taufslehre der Sakramentierer gegenüber zu bezeugen, daß die Kinder um der Erbsünde willen als geistlich Gefangene dem Reich der Finsternis angehörten. Es galt den Gegensatz gegen Calvins Lehre zu betonen, der **Instit. IV, 15, 22** geschrieben hatte: **non ideo baptizantur fidelium liberi, ut filii dei tunc primum fiant, sed solenni potius signo ideo recipiuntur in ecclesiam, quia promissionis beneficio iam ante ad Christi corpus pertinebant.** Dem gegenüber sollte, wie die Calenberger KO sagt, der E. die Erinnerung daran sein, „in was großer Not und Jammer das Kindlein seiner Sünden halber stecke." Je mehr nun in der 2. Hälfte des 16. Jahrh. geheime und offne calvinistische Propaganda die luth. Kirchen beunruhigte, je schroffer über das „papistische Zauberwerk" und die „purlautere Menschensatzung" des E. gescholten wurde, um so hartnäckiger verteidigte man ihn. Melanchthon hätte ihn gern abgeschafft gesehen, freute sich, als ihn Joh. Aurifaber in Preußen 1558 (vorübergehend) abschaffte (vgl. oben Bd II, S. 290), rechnete ihn aber doch zu den Stücken, von denen er urteilte: **condono quaedam consuetudini**; wo er gefallen sei, möge man ihn ja nicht wiederherstellen (**CR IX**, 430). Die Hennebergische KO 1582 ließ ihn aus „als an das Babstumb grenzend" (Richter **KOO II**, 461). Tilem. Hesbusen trat für ihn in die Schranken 1562 und wieder 1583, aber doch mit dem Zugeständnis, daß er „ein unnötig Ding sei und mit gutem Gewissen könne unterlassen werden". Neudruck in der Sammelschrift Vom Exorcismo Frankf. a. O. 1591). Der Melanchthonianer Christoph Pezel schaffte ihn 1584 in Bremen ab; in Nürnberg dagegen kassierte man 1583 die Agendbüchlein, die ihn für abkömmlich erklärten (vgl. oben). Besonders heftig wurde der Kampf um ihn 1591: unter Kanzler Krell wurde am 4. Juli 1591 in Kursachsen die Abschaffung des E. befohlen. Aber Volk und Geistlichkeit lehnten sich dagegen auf; schon nach wenigen Monaten war der calvinische Einfluß gebrochen und der Umschlag erfolgte. Im Jahre 1590 erschien das Taufbüchlein der Anhaltiner mit Polemik gegen den E. (vgl. auch Fr. Arndt, Joh. Arndt, Berlin 1838, S. 251 ff.). Dagegen erhob sich Polycarp Lepser in seinem Christlichen Bedenken, Magd. 1591, und Vom Exorcismo Jena 1592; ebenso Daniel Hofmann in Helmstedt, **Orthodoxa doctrina de Exorcismo** 1591; ferner die Magdeb. Geistlichkeit in einer neuen Ausgabe des Taufbüchleins Luthers, Magd. 1591, Bl. E^b ff.; und in Frankf. a. O. erschien eine Sammlung bewährter luth. Zeugnisse für den E. (1591). Joh. Arndt gehörte zu den Opfern dieses Ex.-Streites; er wurde als Freund des Ex. 21. Sept. 1590 seines Pfarramtes in Badeborn entsetzt; vgl. NKZ IX (1898), S. 461 ff. Befremden erregte es, daß nach

Digitized by Google

dem Tode des Aegid. Hunnius († 1603) Thesen gegen den E. aus Licht kamen; aber es waren Disputationsthesen, die nur *γυμναστικῶς* zusammenstellten, was sich gegen ihn vorbringen ließ. Aus dem 17. Jahrh. sei beispielsweise erwähnt der Rostocker Tarnow, de sacrosaneto ministerio 1624, p. 1002 ff. für Beibehaltung; desgl. Paul Sperling in Kiel, de antiquissimo Exorcismi in baptismo ritu, nequaquam temere, multo minus tumultuarie vel rejiciendo vel abrogando 1666. Doch sind auch Symptome einer veränderten Stimmung zu verzeichnen. Auf dem Cassseler Religionsgespräch 1661 (vgl. Bd III, S. 745) willigten die luth. Theologen darein, den E. in ein Gebet gegen Satan und seine Gewalt umzuwandeln. Im Gebiet der Lüneburger KO wurde er 1663 abgeschafft. Hartmann im Pastorale evangelicum 1678, p. 611, nimmt ihn zwar in Schutz, aber doch nur, wenn er lediglich als Zeugnis und Gebet gedeutet werde. Der lutherische Pastor von Kalzig bei Züllichau, Georg Polius, schrieb 1676 sein „Wiederholtes Bedenken über dem Exoreismo" (auszüglich bei Beckmann, p. 65 ff.); er mußte im Kampf mit Adam Sellius, dem Inspektor (Superintendent) in Züllichau, seine „des Ex. halber von ihm betrübte und verwirrte Gemeinde" verlassen; vgl. S. J. Erhard, Presbyterologie des evangel. Schlesiens III. 1, S. 697. 716. Spener giebt die berühmte Erklärung ab (Theol. Bed. II, 163), die Glosse, die die Dogmatiker zum E. machten, sei besser als der Text; nur durch jene lasse er sich retten. Da aber kirchliche Formeln vor allem deutlich sein sollten, so sei seine Abschaffung wünschenswert (aus Anlaß des Reverses, den der große Kurfürst 1662 von den luth. Pastoren forderte, den E. „zu mitigiren und zu ändern"; vgl. zu diesem märkischen Ex.-Streit Unsch. Nachr. 1718, S. 625). Doch schreibt der vorsichtige Mann auch: „es ist besser, eine solche Formel zu behalten und die Gemeinde von dem rechten Verstand und Meinung zu unterrichten, als mit deren Abschaffung Erregung verursachen." (Theol. Bed. II, 157). Auf dieser Linie hat sich der Pietismus meist gehalten. Man klagte, wie z. B. Gerber 1732, über die „unförmliche Ceremonie" und hoffte auf evangelische Fürsten, die ihn einmal beseitigen würden. Aber wenig geschah. Zwar „mitigirte" man ihn hier und da, vertauschte das „ich beschwöre dich" mit „ich gebiete dir", und das „ausfahren" mit „weichen", ohne doch damit den Anstoß wirklich zu beseitigen. Chr. Thomasius freilich forderte die Abschaffung dieser abergläubischen Ceremonie, De Jure Principis 1695, p. 35; und einzelne Fürsten beseitigten ihn thatsächlich, so Anton Ulrich von Braunschweig in der KO von 1709, so Christian VI. in seinem königl. Anteil von Schleswig-Holstein seit 1736, während im hochfürstlichen Gebiete 1735 der umgekehrte Befehl erging, ihn, wo er etwa abgekommen, wieder einzuführen. Kräftiger als Speners Kritik lautete das Urteil Sig. Jak. Baumgartens in seiner Glaubenslehre III, 321, der ihn eine „willkürliche Handlung" nannte, ohne göttlichen Befehl und ohne Notwendigkeit, die ohne Nachteil abgeschafft werden könne — aber auch er lenkt ein: gehörig verstanden, erklärt und gebraucht, könne sie doch auch nützlich beibehalten werden. Erst der Nationalismus räumte mit dem E. auf. „Ich erröte allemal, so oft ich diese harten Worte aussprechen muß," schreibt Oemler 1787 (a. a. O. II, 462) „und eben dieses versichern mir sehr viele von meinen wertesten Herrn Amtsbrüdern." Man pries es als großen Sieg der Aufklärung, daß dieser „vom Aberglauben und Pfaffenstolz erzeugte papistische Unsinn nunmehr verbannt worden sei". Die Zeitungen hatten eine kindliche Freude daran, die Gemeinden bekannt zu machen, in denen nun glücklich „der unsaubere Geist über die Grenze gewiesen sei". Städte wie Hamburg, Nürnberg, Schweinfurt gingen mit der Beseitigung voran; 1784 fiel er in der dänischen Kirche. „Auch der Freidenker findet jetzt bei der Taufe seine Befriedigung," jubelt 1804 das liturg. Journal von Wagnitz, Bd IV, S. 125. Wie es im einzelnen gemacht wurde, darüber vergleiche den Bericht von Nic. Oest in Glücksburg, Schleswig-Holst. Provinzialberichte 1794, und Eisenschmid, Gesch. der vornehmsten Kirchengebräuche der Protestanten. Leipz. 1795, S. 124 ff. Die Neue Preuß. Agende (1829, Tl. 2, S. 3) stellte ihn, freilich in sehr verschämter Fassung und nur noch in blasser Reminiscenz wieder her: „Der Geist des Unreinen [masc. oder neutr.?] gebe Raum dem hl. Geiste." Die erneuerte preuß. Agende 1895 giebt Tl. II, S. 3 ff. ein Tauformular „nach Luthers Taufbüchlein," aber der E. ist an beiden Stellen getilgt und auch die abgeblaßte Formel von 1829 ist beseitigt; auch die Agende der luth. Gemeinden in Rußland, Petersburg 1898, kennt ihn nicht mehr.

Die neuere luth. Theologie hat seine Wiederaufrichtung nicht begehrt. Claus Harms, der von sich sagen konnte, daß er an Teufel und Erbsünde glaube so sehr wie der Berliner Konsistorialräte einer, hat sich mit aller Entschiedenheit gegen den Versuch einer Repristination erklärt (Pastoral-Theol.[3] S. 197). Männer wie Höfling und v. Zezschwitz haben Spener Recht gegeben: die Glosse ist hier besser als der Text, und haben den

Digitized by Google

Schluß gemacht: daher ist dieser zu verwerfen. Vgl. auch Paul Althaus, Die historischen und dogmatischen Grundlagen der luth. Taufliturgie. Hannover 1893, S. 58 ff. Selbst C. F. W. Walther in seiner amerikanisch-luth. Pastoraltheologie' St. Louis 1885, S. 133 ff. plaidirt für Beseitigung des E. Zwar hat Höfling ein Ersatzstück für ihn gefordert, ein Taufgebet, das, der Erhörung gewiß, sich schließlich an Satan selbst wenden und ihm die Zerstörung seiner Herrschaft, das Gericht, und daß er hier weichen müsse, in kühner Siegesgewißheit ankündigen, das also in einer Repulsio Satanae enden solle. Aber abgesehen davon, daß es liturgisch ohne Beispiel wäre, Satan im Kultus anzureden, so beruhte ja doch die Einfügung des E. und ebenso wieder dieser Repulsio auf dem falschen Gedanken, als müsse erst die Herrschaft des Bösen im Täufling aufgehoben sein, damit die positiven Heilsgüter mitgeteilt werden könnten; das Reich der Finsternis wird aber grade dadurch überwunden, daß Christus mit seinem Geiste und seiner Gnade kommt. Daher beruht die Forderung selbst, erst — vor der Taufe — die Macht des Bösen zu zerstören und ihre Vernichtung liturgisch darzustellen, auf einer dogmatisch fehlerhaften Voraussetzung. Und wenn v. Zezschwitz den E. bei Heidenproselyten, also in der Missionstaufe, festhalten will, so ist zu erwidern, daß auch Heiden keine Dämonischen im Sinn des NT sind.

Verwandt, aber doch verschieden ist die Abrenuntiatio (s. den Artikel I, 119 f.). Wenn Cl. Harms beide leibliche Geschwister nennt, so ist hervorzuheben, daß im E. der Teufel beschworen, in der Abr. ihm abgeschworen wird; der E. redet von physischer Inhabitation, die Abr. von geistiger Abhängigkeit; beim E. verhält sich der Täufling passiv, bei der Abr. aktiv; jener ist Handlung des Liturgen, diese ein freies Gelöbnis des Täuflings. Die Abr. ist älter als der E. (Tertull. de corona mil. c. 3); auch sie erwuchs auf dem Boden und aus den Verhältnissen des Heidenkatechumenats. Sie bedeutete die freie, entschlossene Lossage vom Heidentum, von seinem Kultus und seiner Unsittlichkeit. Das hatte einen guten Sinn; aber die Frage ist, ob die Übertragung dieses Katechumenen-Entschlusses auf die Kindertaufe berechtigt war. Läßt sich diese freie sittliche That, die doch Frucht der Erziehung durch Gottes Wort sein soll, durch Stellvertreter vollziehen und gehört sie an diese Stelle in der Heilsordnung eines Christenkindes? Wer die Abr. in der Kindertaufe verteidigt, macht aus ihr die Ankündigung eines künftig zu erzielenden sittlichen Entschlusses; d. h. er macht etwas anderes aus ihr, als was sie geschichtlich ist und was ihr Wortlaut sagt. Sie gehört dahin, von wo sie stammt, in die Taufe von Katechumenen aus dem Heidentume, event. in die Konfirmationsliturgie. Vgl. Otto, Wider die Abrenuntiation bei der Kindertaufe. Zwickau 1864. **G. Kawerau.**

Expositio rectae fidei s. Justin.

Expektanzen. Hinschius, KR. 2, 474. 639 u. 3, 113, s. auch 2, 65. 69. 84. 255. 652; Schmitt, de eo quod circa expectativas ad canonicatus ex statutis et observantiis Germaniae iustum est in: Mayer, thesaur. jur ecclesiast, Ratisbonae 1781. 1, 249; H. Chr. de Senkenberg, tr. de jure primar. precum regum German. imperatorumque, Francof. 1784; J. H. Böhmer, ius ecclesiasticum protestantium III. 8 §§ 9 ff.

Expektanz (**exspectantia, exspectativa, gratia exsp.**), Anwartschaft, ist das auf ein nicht erledigtes Kirchenregiment erteilte Recht, kraft dessen der Begünstigte dasselbe mit dem Fortfall des vorhandenen Amtsträgers erwirbt. Dem älteren Kirchenrecht waren solche Anwartschaften unbekannt. Sie kommen erst, nachdem die absoluten Weihen Sitte geworden waren, seit dem 12., namentlich seit dem 13. Jahrhundert vor.

Teils um verdienten Geistlichen und Gelehrten eine Versorgung zu gewähren, teils aber auch, so namentlich später, um Geistlichen und Günstlingen der römischen Kurie eine solche oder bloß höhere Einkünfte zu verschaffen, teils aber auch um sich Fürsten und weltlichen Großen gefällig zu erweisen, haben die Päpste seit dem 12. Jahrhundert den erwähnten Personen zuerst Empfehlungsbriefe an Bischöfe und Kapitel auf Verleihung von Benefizien oder Pfründen, sei es vakanten, sei es noch nicht erledigten erteilt. Bald aber haben sie diese Briefe in der Form von Befehlen (**mandata providendo**) erlassen und ihre Befolgung durch besondere Exekutoren und durch Anwendung kirchlicher Censuren erzwungen, indem sie, so seit Innocenz III., das Recht dazu aus der Machtfülle der päpstlichen Gewalt ableiteten, auf welche dann, um den Widerstand der eigentlich berechtigten Kollatoren gegen die Mandate ein für allemal zu beseitigen, sehr bald auch die Reservation ganzer Klassen von Benefizien zur päpstlichen Besetzung (s. d. A. Reservationen, päpstliche) gegründet worden ist.

Digitized by Google

Zu diesen auf Grund der päpstlichen Machtfülle erteilten Anwartschaften traten später namentlich seit dem 15. Jahrhundert noch die päpstlichen Genehmigungen zur Bestallung von sog. coadiutores perpetui cum spe succedendi d. h. mit dem Rechte der Nachfolge bei Lebzeiten und voller Amtstüchtigkeit der regierenden Bischöfe, um bei späterer Erledigung des Bistums Wahlstreitigkeiten oder längere Vakanzen zu verhindern, bei günstigen politischen Kombinationen dem Mitgliede eines bestimmten fürstlichen Hauses den Bischofssitz zu sichern, namentlich aber auch während der Reformationszeit solche der katholischen Religionspartei zu erhalten (s. auch den A. Koadjutor).

Außer den päpstlicherseits erteilten Anwartschaften sind solche ebenfalls seit dem 13. Jahrhundert bei den Dom- und Kollegiatkapiteln vorgekommen, und zwar bei der verschiedenartigen Verfassung derselben (s. d. A. Kapitel) teils so, daß sie bei den sog. capitula clausa, d. h. denjenigen, in welchen eine festbestimmte Zahl von Kanonikaten und Präbenden vorhanden war, auf eine derartige Stelle gewährt wurden oder so, daß bei festbestimmter Zahl der Präbenden, nicht der Stellen der Stiftsherren der überzählig aufgenommene Kanoniker (canonicus supernumerarius) eine Anwartschaft auf die Präbende erhielt oder auch endlich so, daß Anwartschaften auf gleichzeitige Erlangung der vollen Mitgliedschaft und einer Präbende gegeben wurden, was insbesondere bei den Kapiteln geschehen konnte, in denen die Präbende in einem Antheil der den Kanonikern gemeinsamen Masse bestand.

Endlich führte auch die Ausübung des Rechtes der sog. ersten Bitte (jus primariarum praecum) — die zahlreiche ältere Litteratur bei Hinschius a. a. O. S. 639 — zur Begründung der Anwartschaften. Seit dem 13. Jahrhundert haben der deutsche Kaiser, die Könige von Frankreich und England, später auch eine Reihe deutscher Reichsfürsten, weltliche und geistliche, ja selbst die deutschen Kaiserinnen und Königinnen von England aus Anlaß ihrer Krönung oder ihres Regierungsantrittes das Recht geübt, einmal bei solchen Anlässen, von jedem zur Verleihung von Benefizien und Pfründen berechtigten Stift oder Klöstern in ihren Reichen oder Ländern die Übertragung einer vakanten oder erst später vakant werdenden Pfründe auf eine von ihnen bezeichnete Person oder die Aufnahme derselben als Kanoniker, Mönch oder Nonne zu verlangen, ein Recht, das sich durch Herkommen ausgebildet, wennschon auch im Laufe der Zeit dafür päpstliche Indulte erteilt worden sind, und welches seit dem Ende des vorigen und Anfang dieses Jahrhunderts infolge der Säkularisationen und des Zusammenfalles des ehemaligen deutschen Reichs erloschen ist.

Die Entwickelungen standen mit dem alten Recht der Kirche in Widerspruch, denn dieses verbot die Besetzung von Kirchenämtern ehe dieselben erledigt waren, c. 7 § 1 (Gregor I.) C. II qu. 1; c. 5. 6 (Cyprian), c. 10 (Leo IV.), c. 40 (Gregor I.) C. VII qu. 1; c. 1 (Gelas. I.) X de conc. praeb. III, 8. In Übereinstimmung damit hat zwar das 3. Laterankonzil von 1179 c. 8 (c. 2 X de conc. praeb. III, 8) die Verleihung und das Versprechen von nicht vakanten Kirchen und Benefizien, also die Erteilung von Anwartschaften untersagt. Aber ganz abgesehen davon, daß man anfänglich dieses Verbot nicht auf die allgemeine Zusicherung eines Benefiziums bei passender Gelegenheit bezog, c. 14 (Innoc. III.) X cod. III. 8 („quod aliud est praelatum promittere beneficii collationem, quum poterit, aliud quum vacabit"), und erst Bonifaz VIII. dasselbe auch auf derartige Fälle für anwendbar erklärte, c. 2 in VI cod. III, 7, waren es gerade die Päpste selbst, welche sich mit ihren Provisionsmandaten, teils unter Derogation des Laterankonzils, c. 4. 11 (Innoc. III.) X eod III, 8, darüber hinweggesetzt und in der Mitte des 13. Jahrhunderts (Innocenz IV.) einen geradezu unerhörten Gebrauch von demselben gemacht haben, so daß sich die Bischöfe, Stifter, Manns- und Frauenklöster und ganze Mönchsorden auf dem Wege besonderer päpstlicher Indulte gegen den Mißbrauch des päpstlichen Provisionsrechtes — solche sind im 13. Jahrhundert zu Hunderten erteilt worden — zu schützen suchten, ohne daß dies freilich immer erfolgreich war, weil die Päpste gegebenenfalls auch diesen Indulten derogierten oder sich über dieselben hinwegsetzten.

Was speziell die Anwartschaften auf Kapitelstellen betrifft, so hatte Alexander IV. im J. 1254, Lünig, spicileg. eccles. cont. 3, 493 für jedes Kapitel vier Anwartschaften gestattet, und überdies wurde die bestehende Praxis unter Hinweis auf c. 8 (Innoc. III.) X de conc. praeb. III, 8, welches eine Pflicht des Kapitels auf Präbendierung des über die festgesetzte Zahl angenommenen Kanonikers aufstellt (weil dasselbe selbst gegen sein Statut gehandelt habe) und darauf, daß es sich bei den Anwartschaften um eine das

Digitized by Google

politische Gebiet berührende Materie handle, auch die Päpste die betreffenden Gewohnheiten der deutschen Kapitel geduldet hätten, gerechtfertigt.

Das conc. Trid. Sess. XXIV c. 19 de ref. hat von neuem alle Arten von Exspektativen verboten und nur dem Papst gestattet im Fall einer dringenden Notwendigkeit oder eines augenscheinlichen Nutzens einem Bischof oder Klosterprälaten einen Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge zu bestellen, Sess. XXV c. 7 de ref. Die Doktrin hat indessen das erstgedachte Verbot nicht auf den Papst, sondern nur auf die anderen kirchlichen Oberen bezogen. So haben die Anwartschaften auch nach dem Tridentinum fortgedauert und selbst heute ist der Papst noch befugt, solche zu erteilen, wenngleich bei den völlig veränderten Verhältnissen in der Organisation der katholischen Kirche dieses Recht fast von keiner erheblichen praktischen Bedeutung ist.

In der evangelischen Kirche sind zwar die Exspektanzen, hier „Beanwartungen" genannt, in betreff der geistlichen Ämter gemißbilligt worden, wohl aber haben die Landesherren solche auf die Stellen in den infolge der Reformation und des westfälischen Friedens protestantisch gewordenen Bistümern und Kapiteln erteilt. Heute sind diese ebenfalls unpraktisch. **Hinschius.**

Exsuperius (auch Exuperius), Bischof von Toulouse, † nach 410. — Litterarische Denkmale von ihm sind nicht vorhanden. Für die Kenntnis seines Lebens ist man auf einige Stellen bei Hieronymus und auf die AS zum 28. Sept. (Tom. VII dieses Monats) verwiesen. Cf. Tillemont, Memoires X.

Herkunft und Vaterland des E. sind unbekannt; wir hören nur, daß er presbyter Burdigalensis gewesen sei, und wissen, daß er Nachfolger des Silvius auf dem Bischofsstiß von Tolosa zu Anfang des 5. Jahrh. war, und als ein Mann insignis auctoritatis et eruditionis gerühmt wird. Das von seinem Vorgänger begonnene Werk, die Erbauung der basilica S. Saturnini hat er vollendet. In engerem Verkehr stand er mit Hieronymus, welcher ihn seiner Wohlthätigkeit halber rühmt, die er mit besonderer Vorliebe an den palästinensischen, libyschen und ägyptischen Klosterleuten und Asketen übte. Woher diese Vorliebe für die orientalischen Mönche rührt, ist nicht bekannt; vermutlich haben die Schilderungen des Hieronymus ihn dazu angeregt. So erfahren wir, daß E. im J. 406 den Mönch Sisinnius zu dem gedachten Zweck an Hieronymus sandte, und dieser rühmt ihn in der ep. 119 ad Minervium et Alexandrum und ep. 125 ad Rusticum: er sei viduae Sareptensis imitator, esuricus pascit alios et ore pallente jejuniis fame torquetur aliena. Zum Dank widmete ihm Hieronymus seinen Kommentar zum Propheten Sacharja und setzte dem Freund in der Vorrede ein ehrendes Denkmal: facis tibi amicos de iniquo mammona et praeparas aeterna tabernacula; er ahme die Armut des Herrn nach, ut cum illo dives fias. Aber auch in seiner Heimat, welche im J. 407 durch Alanen, Vandalen u. a. bedrängt wurde, hat E. mit treuer Hingebung die Not gelindert und sogar die heiligen Gefäße zum Besten der Armen verkauft, so daß das heilige Mahl mit sehr bescheidenen Geräten gefeiert werden mußte (sanguinem portat in vitro). Die Meinung, daß E. dem Vigilantius Duldung gewährt habe, hat wenig Wahrscheinlichkeit; denn der in diesem Punkt sehr empfindliche Hieronymus würde dies nicht ungerügt gelassen haben. E. ist nach 410 gestorben. Das Todesjahr bleibt unsicher. D. **Förster.**

Extravagante s. Kanonisches Rechtsbuch.

Eylert, Ruhlemann Friedrich, gest. 1852. — Neuer Nekrolog der Deutschen, 1852; AdB Bd VI S. 458.

Es giebt Persönlichkeiten, welche hinter der Scene einen nicht weniger starken Einfluß auf die Begebenheiten haben, als die, welche auf der Bühne handeln, wenngleich die Geschichte von jenen weniger zu berichten hat, als von diesen. Zu jenen gehörte R. F. Eylert, der langjährige Vertraute König Friedrich Wilhelms III. in kirchlichen Angelegenheiten. Er war am 5. April 1770 zu Hamm in der Grafschaft Mark geboren. Sein Vater war Professor der Theologie an dem ref. akademischen Gymnasium und Prediger der ref. Gemeinde daselbst gewesen. Das Studium der Theologie in Halle hatte seiner religiösen Überzeugung die rationalistische Färbung gegeben in jener milden praktischen Form eines Niemeyer, welche die Unterschiede der alten und der neuen Glaubensweise vor der Gemeinde zurücktreten zu lassen als die wahre Lehrweisheit ansah. Im J. 1794 war er von Halle zurückgekehrt und bald ein beliebter Prediger in seiner Vaterstadt und Nach-

Digitized by Google

folger seines Vaters geworden. Durch Empfehlung des Ministers Stein, dem er während dessen Anstellung in der Grafschaft Mark bekannt worden, wurde er im J. 1806 als Hof- und Garnisonsprediger nach Potsdam berufen, und versammelte auch hier eine durch seine Predigten angezogene, zahlreiche Zuhörerschaft um sich. Nach dem Tode des Bischofs Sack 1817 wurde die evangelische Bischofswürde auf ihn übertragen, zugleich mit der Mitgliedschaft des Staatsrates und des Ministeriums der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten. Auch als praktischer Schriftsteller war er thätig. Noch als Prediger in Hamm gab er die „Betrachtungen über die trostvollen Wahrheiten des Christentums bei der letzten Trennung von den Unsrigen“ 1803 heraus, welche noch im Jahre 1834 eine 4. Auflage erlebten, 1806 „Homilien über die Parabeln Jesu“, 2. Aufl. 1819, und „Predigten über Bedürfnisse unsers Herzens und Verhältnisse unsers Lebens, 1805“.

Um vieles weiter greifend als diese litterarische und die amtliche Thätigkeit war jedoch die private, welche ihm durch das Vertrauen zu teil wurde, dessen Friedrich Wilhelm III. in seinen bösen wie in seinen guten Tagen unabänderlich ihn würdigte. Wir ersehen aus der Schrift: „Charakterzüge Friedrich Wilhelm III.“, wie der hochgestellte Geistliche nicht nur in häufigen und mehrstündigen Konferenzen, sondern auch im engeren Familienkreise und auf einsamen Spaziergängen bei dem verewigten Monarchen für öffentliche kirchliche wie für Privatverhältnisse das wichtige Amt eines geistlichen Freundes und Seelenrates verwalten durfte. Man hat über diese Vertraulichkeit vielfach Verwunderung geäußert, nicht nur wegen der totalen Differenz der beiden Charaktere, sondern auch wegen der verschiedenen Stellung in theologischen Überzeugungen. Die Kenntnis der beiderseitigen Charaktere und Entwickelungsgeschichte macht beides begreiflich. Was die theologische Richtung betrifft, so giebt sich allerdings in den früheren Eylertschen Produktionen die rationalistische Anschauung, namentlich in den praktischen Konsequenzen derselben, deutlich genug zu erkennen, doch war ja auch der Standpunkt des Königs von seinem Konfirmationsunterrichte her bis zu der Periode, wo die Feuerprobe von 1813 seinen Glauben vertiefte, kein anderer als der des sogenannten aufgeklärten Christentums der Zeit. Und als der Ernst der Zeit ihn zu dem Glauben der Reformatoren zurückführte, hatten auch die Überzeugungen Eylerts, der überhaupt nach seiner ganzen geistigen Anlage nie ein Mann des Systems gewesen, eine positivere, christliche Gestalt gewonnen. Es war ein allmählicher Fortschritt wie bei dem ihm nahverbundenen Dräseke, in Verein mit welchem auch das „Magazin von Fest-, Gelegenheits- und anderen Predigten“, 4 Bde, 1816—1820, herausgegeben wurde, und desto unmerklicher war bei beiden dieser Fortschritt, jemehr beiden feste dogmatische Begriffsbestimmung von jeher zuwider gewesen war. Was die Verschiedenheit der Individualität betrifft, so kann freilich eine größere nicht gedacht werden als die des lakonisch-ernsten und durch und durch schlichten Königs und die des weisen, in salbungsvoller Breite überfließenden, überschwenglichen Hofpredigers. Aber ein von Herzen wohlwollender Charakter war Eylert, und, was mehr als dies bei dem edeln Monarchen sagen wollte — er war der in den Trauerjahren bewährte Freund des königlichen Hauses, er war der geistliche Freund und begeisterte Verehrer der Königin Luise gewesen. Nun war es ja die ehrenwerte Art des Monarchen, namentlich den in seinem Unglück erprobten Freunden unverbrüchlich zugethan zu bleiben und vieles an ihnen zu übersehen. Allerdings hätte man einen so edlen und sittlich ernsten Charakter, wie dieser König, auch tiefer begründete geistliche Ratgeber wünschen mögen, als die, welche ihm damals in Persönlichkeiten wie Sack, Hanstein, Ribbeck und Eylert am nächsten standen. Kaum kann man sich des schmerzlichen Eindrucks erwehren, daß in vielen Fällen das edle schlicht-fromme Herz des königlichen Beichtkindes über seinen Beichtvätern und geistlichen Beratern gestanden hat; Eylert selbst hat uns zu erkennen gegeben, wie manchmal sein geistlicher Einfluß mehr relaxierend als stärkend auf den Monarchen eingewirkt hat. Er ist der Hauptratgeber und einer der vornehmsten Beförderer der dem Könige so nahe ans Herz gewachsenen Agenden- und Unionssache geworden, und hierauf beziehen sich seine zwei Schriften: „Über den Wert und die Wirkung der für die evangelische Kirche bestimmten Liturgie und Agende 1830“, und „das gute Werk der Union, 1846“. Wohl giebt sich hier im Verhältnisse zu den früheren Schriften ein Fortschritt in positivem Glauben zu erkennen; einem festen dogmatischen Bekenntnis ist er jedoch auch in dieser Periode noch abhold geblieben und legte hiervon auch ein öffentliches Zeugnis ab durch Mitunterzeichnung des bekannten Protestes gegen die evangelische Kirchenzeitung vom 15. August 1845.

Am dankbarsten wird ihm die Nachwelt bleiben für seine Schrift: „Charakterzüge und historische Fragmente aus dem Leben Friedrich Wilhelm III., 3 Tle, 1846“ (wohlfeile Ausg. für das Volk 1847). In welchen starken Kontrast auch Stil und Sinnesart des

Digitized by Google

Berichterſtatters zu der der hohen Perſönlichkeiten tritt, welche er vorführt, und wie oft wir königliche Reden darin erhalten, deren Urgeſtalt der ſalbungsvolle Firnis des Biſchofs faſt unkenntlich gemacht hat, dennoch iſt ein reicher und edler Schatz aus dem Leben des teuern Königspaares darin niedergelegt, welches dieſes Werk zu einem Volksbuche des Preußenvolkes gemacht hat. Im Jahre 1844 trat der Hochbetagte — von Friedrich Wilhelm IV. mit dem roten Adlerorden 1. Klaſſe mit Brillanten geehrt — von ſeinen Ämtern zurück und brachte abwechſelnd ſeine letzten Tage auf ſeinem reizend gelegenen Gute „Abendruhe“ bei Hamburg und in Potsdam zu. Noch in den letzten Abendſtunden ſeines Lebens mußte er, der treueſte Diener ſeiner Könige, den herben Schmerz erleben, ſeinen, dem geiſtlichen Stande angehörigen Sohn unter den Märzhelden zu erblicken und erſt am 8. Februar 1852 erreichte er das Ende ſeiner irdiſchen Laufbahn. **Tholuck** †.

Ezechiel. — Erklärungen zum Buch Ezechiel ſchrieben in der Reformationszeit V. Strigel (1564) und Calvin (1565). Einflußreich war das Werk von H. Pradus und J. P. Villalpandus (Rom 1596—1604, 3 Foliobände, beſonders zu Kap. 40—48). Neuere Kommentare: Roſenmüller (Scholia in Ezech. ed. 2 1826); Hävernick 1843; H. Ewald (Proph des A. B. Bd II) 2. Aufl. 1868; Hitzig (Kurzgef. Exeg. Hdb. VIII) 1847; Kliefoth (2 Abteilungen) 1864; Hengſtenberg (2 Teile) 1867/68; F. W. J. Schröder (in Langes Bibelw.) 1873; R. Smend (Kurzgef. Exeg. Hdb.) 1880; K. Fr. Keil, 2. Aufl. 1882; A. B. Davidson, The Book of the Prophet Ez., Cambridge 1892; C. v. Orelli, (Kurzgef. Komm.). 2. Aufl. 1896; A. Bertholet (Kurzer Handkomm.) 1897. — Die korrekteſte Ausgabe des maſſoret. Textes iſt die von S. Bär mit aſſyriolog. Beilage von Friedr. Delitzſch 1884. Zur Textkritik ſiehe beſ. C. H. Cornill, Das Buch des Pr. Ez. Leipz. 1886, und vgl. dazu ZdmG 1887. S. 726 ff. — Archäologiſche Unterſuchungen zu K. 40—48: Böttcher, Proben alttestamentl. Schrifterklärung 1833, S. 218 ff.; derſelbe Neue Ährenleſe 1864, S. 167 ff.; J. J. Balmer-Rinck, Des Proph. Ez. Geſicht vom Tempel, 1858. Pläne und Abbildungen geben die meiſten neuern Kommentare, auch die Handbb. der hebr. Archäol. von J. Benzinger (1894) und W. Nowack (1894). — Zur geiſtigen Bedeutung Ezechiels vgl. u. a. Knobel, Prophetismus der Hebräer II (1837), 298 ff.; B. Duhm, Theol. der Propheten 1875, S. 252 ff.; Klostermann, Ezechiel. Beitrag zu beſſerer Würdigung ſeiner Perſon und Schrift, ThStK 1877, S. 391 ff.; E. Kühn, Ezs Geſicht u. ſ. w. ThStK 1882, S. 601 ff.; Lucien Gautier, La mission du prophète Ezéchiel. Lausanne 1891; R. Smend, Alttestam. Religionsgeſchichte 1893, S. 302 ff.; C. H. Cornill, Der Proph. Ez. (Vortrag) 1882; Alfr. Bertholet, Der Verfaſſungsentwurf des Heſekiel (Habilitationsvorleſung), Freib. 1896. — Ueber Ezechiels Verhältnis zum Pentateuch ſiehe auch Klostermann in der luth. Ztſchr. von Delitzſch und Guericke, 1877, S. 406, und neue Ausgabe in desſelben Pentateuch, Leipzig 1893, 368 ff.; Franz Delitzſch, ZfWL 1880, 617 ff.; Horſt, Levit. 17—26 und Hezekiel, 1881; Graf Baudiſſin, Geſch. des altteſt. Prieſtertums 1889, S. 105 ff.; Br. Bäuſch, Das Heiligkeitsgeſetz, Erfurt 1893. — Ueber Einzelnes vgl. W. Neumann, Die Waſſer des Lebens (über Ez 47, 1—12), 1849; Dav. Heinr. Müller, Ezechielſtudien, 1895; Neteler, Die Gliederung des Buches Ezechiel, 1870; Max Kamrath, Der meſſian. Teil der ezech. Prophetie beſ. in ſeinem Verhältnis zum Hexateuch JprTh 1891, S. 585 ff.; Selle, De Aramaismis libri Ez. 1890 (Diſſertation). Siehe die Handbücher für Einleitung ins AT und altteſt. Theologie, und die bibl. Handwörterbb. unter Ezechiel oder Heſekiel.

Ezechiel, יְחֶזְקֵאל aus יְחֶזֶק אֵל, Gott iſt ſtark (Ewald) oder יְחֶזֶק אֵל den Gott ſtark macht (Geſenius) zuſammengezogen (vgl. das ſynonyme יְחִזְקִיָּהוּ), LXX Ἰεζεκιήλ, Vulg. Ezechiel, Luther Heſekiel — iſt der Name eines exiliſchen Propheten, deſſen geſammelte Weisſagungen im Kanon ſtehen. Über ſeine Perſon erfahren wir aus ſeinem Buche, der einzigen bibliſchen und verläßlichen Quelle, folgendes: Ezechiel, Sohn Buſis, aus prieſterlichem Geſchlecht (den Söhnen Zadoks), lebte am Fluſſe Kebar in der Nähe von Tel Abib (3, 15) unter den Gefangenen, welche Nebukadnezar mit König Jojachin entführt hatte und wirkte dort prophetiſch vom 5. bis mindeſtens zum 27. Jahre dieſer Verbannung (593—571 v. Chr.). Nach 40, 1 gehörte er ſelbſt zu jenen angeſehenen Männern, die mit Jojachin deportiert wurden. Daß er damals noch ganz jung war, wie Joſephus (Ant. 10, 6, 3 *παῖς ὤν*) berichtet, iſt nicht wahrſcheinlich, da er vielmehr mit dem Tempel und ſeinem Dienſt wohl ſchon recht vertraut geweſen iſt. Es iſt auch nicht einleuchtend, daß 1, 1 die Zeitbeſtimmung „im dreißigſten Jahr“, welchem der Prophet in einer orientierenden Gloſſe 1, 2. 3 das 5. der Verbannung gleichſetzt, auf das Lebensalter Ezechiels gehe, ſodaß der Abſchnitt aus einem Tagebuche privaten Charakters entnommen wäre; vielmehr bezieht ſich jene Angabe wohl auf eine in Babylonien übliche, mit der Herrſchaft Nabopolaſſars beginnende Ära. (Neuere möchten die unbequeme Zeitbeſtimmung einer ſpätern Hand zuſchieben; ſ. Bertholet, S. 2). Der Fluß Kebar (כְּבָר) iſt nicht mit dem Chaboras (חָבוֹר 2 Kg 17, 6; 18, 11) zu verwechſeln, der bei Circeſium in den Euphrat mündet, und an welchem die Exulanten des nördlichen Reiches angeſiedelt

Digitized by Google

worden, sondern in Babylonien („Chaldäerland") zu suchen; es ist wohl der Kanal Kabaru in der Nähe von Nippur. Dort hatte Ezechiel ein Haus (3, 24; 8, 1) und lebte verheiratet, bis seine Frau in bedeutsamer Stunde ihm durch den Tod geraubt wurde (24, 18). Unter den Verbannten genoß er das Ansehen eines Propheten, sodaß sie seinen Spruch häufig begehrten, wenn er gleich meist nicht nach ihrem Sinn ausfiel und sie insgeheim ihren Ärger darüber ausließen (2, 6). Er übte eine seelsorgerliche Thätigkeit auf seine Umgebung aus und bildete so einen geistigen Mittelpunkt für die vom bl. Lande und seinem Tempel Abgeschnittenen (8, 1; 14, 1 ff.; 20, 1; 24, 18; 33, 30 f.). Der Spärlichkeit dieser Notizen sucht die wertlose Legende nachzuhelfen, welche von ihm ein ehrenvolles Zusammentreffen mit dem Philosophen Pythagoras, mancherlei Wunder, die er an jenem Flusse verrichtet habe, und einen Märtyrertod durch seinen abgöttischen Fürsten und Volksgenossen zu berichten, sowie sein Grabmal anzugeben weiß. Dagegen gewährt das von ihm hinterlassene Buch ein getreues Abbild seines Innenlebens und ein authentisches Zeugnis seines Wirkens; da es in allen Teilen sich als Erzeugnis einer bestimmt gearteten geistigen Individualität jener Zeit erweist, hat die von Zunz (ZdmG 27, 676 ff. und Gottesdienstliche Vorträge der Juden² 1892, S. 165 ff.) versuchte Verdächtigung der Autorschaft, als wären Namen und Person Ezechiels bloße Fiktion und das Buch erst in den Jahren 440—400 entstanden, schon aus diesem Grunde keinen Beifall finden können. Ebensowenig kommt ernstlich in Betracht die Ansicht Seineckes, Gesch. des Volkes Isr. II, (1884), S. 1 ff., der seine Entstehung gar in die syrische Zeit (164) hinabverlegt.

Dieses Buch, in seiner planvollen Gestalt ohne Zweifel vom Propheten selbst angelegt, zerfällt in zwei wohl unterschiedene Hauptteile, den zwei verschiedenen Zeiträumen entsprechend, in welchen Ezechiel über sein Volk weissagte: Der erste (K. 1—24) schließt mit dem Anfang der Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar (Anfang 588), der zweite (K. 33—48) beginnt nach der Zerstörung der Stadt (genauer wohl Anfang 586 v. Chr.). Mitten inne liegt eine Zeit des Verstummens, wo er nicht prophetisch reden konnte. Dieser Zwischenraum ist durch weniger chronologisch geordnete Sprüche wider fremde Völker (K. 25—32) passend ausgefüllt. Die Anfänge jener beiden Perioden sind durch einander parallele Einschärfungen der Bedeutung und Verantwortlichkeit seines Amtes markiert. Aber auch der Inhalt ist während derselben charakteristisch verschieden. So lange Jerusalem noch steht, herrscht in Ezechiels Sprüchen durchaus die Ankündigung des Gerichtes vor, welches den alten Gottesstaat noch völlig zertrümmern muß. Sobald dagegen dieses vollzogen ist, beginnt die Verheißung ihr aufbauendes Werk. „Hat er in der ersten Hälfte die fleischlichen Hoffnungen Israels begraben, die sich auf den Bestand Jerusalems und des Tempels gründeten, so baut er in der zweiten im Geiste Land und Volk, Stadt und Tempel wieder auf" (Klostermann). Das Gericht über die Weltvölker bildet den Übergang zur Aufrichtung der Gottesherrschaft in Israel. Jene Episode gehört daher mit innerem Recht zur zweiten Reihe. — Im einzelnen entfaltet sich der Inhalt wie folgt:

I. Hauptteil K. 1—24. Die Einleitung bildet eine Vision, in welcher dem Seher in der Fremde (also im Heidenland!) der Herr in seiner ganzen Herrlichkeit erscheint, soweit sie geschöpflich sich ausprägt, nämlich über den Cherubim thronend K. 1. Von diesem majestätischen Gotte empfängt er die prophetische Mission, dem „Haus der Widerspenstigkeit", d. h. Israel-Juda (2, 3), Gottes Wort anzusagen mit der Mahnung, diesem Trotz unerschrockene und unerbittliche Festigkeit (vgl. den Namen des Propheten) entgegenzusetzen, womit der Herr ihn ausrüsten wolle 2, 1—3, 15. Nach 7 Tagen der Betäubung wird ihm von Gott die hohe Verantwortlichkeit seines Amtes eingeschärft: bei Vernachlässigung der Rügen und Warnungen werde er selbst am Tode des Sünders schuldig sein, dagegen bei Mißachtung seines Wortes von seiten der Gewarnten wenigstens seine eigene Seele gerettet haben 3, 16 ff. — Eine Zeit lang scheint Ezechiel ungehindert diesem seelsorgerlichen Beruf obgelegen zu haben; da wurde er durch eine neue Offenbarung, welche wiederum von einer Theophanie nach Art der ersten begleitet war, in sein Haus gebannt und ihm leibliche Gebundenheit und Sprachlosigkeit angekündigt, welche nur dann weichen wird, wenn Gott durch ihn reden will. Dies ist eine Strafe für ihre Halsstarrigkeit. 3, 22—27. — Die nun unter solchen Umständen ihm geschenkte Weissagung eröffnen vier Zeichen wider Jerusalem. Die harte Belagerung der Stadt bildet der Prophet auf einem Backstein ab. Indem er selber sodann auf Gottes Geheiß gebunden auf einer Seite liegt 190 Tage für Israel und hernach 40 Tage auf der andern für Juda, versinnbildet er an seiner Person, wie viele Jahre der Gebundenheit (Belagerung und Verbannung) ihre Schuld verlangt 4, 4 ff. Es ist nämlich 4, 5 nach LXX 190 statt 390 zu lesen. Diese 190 Jahre

Digitized by Google

zerfallen in 150 (ungefähre Zeitdauer zwischen dem Beginn des assyrischen und dem des babylonischen Exils) + 40 (Dauer der gemeinsamen Verbannung). Letzteres ist runde Zahl und erinnert an den Wüstenzug. Kärglich abgemessene Speise, wie bei der Belagerung, und unrein zubereitete, wie in der Verbannung, soll der Prophet die Zeit über zu sich nehmen 4, 9 ff. Das vierte Zeichen ist die Abscherung des Haupthaares des Propheten, wovon $^1/_3$ verbrannt, $^1/_3$ mit dem Schwerte geschlagen, $^1/_3$ in den Wind geworfen und nur das wenigste des letzten Drittels im Zipfel gebunden und aufbewahrt wird. Dies das dreifache Loos der Bewohner Jerusalems K. 5. Daran schließen sich K. 5, 5 bis K. 7 gewaltige Straf- und Gerichtsreden, in denen der Stadt das Nahen des Endes verkündigt wird. — Ein neuer Cyklus der Drohreden beginnt 8, 1 ff. mit einer visionären Versetzung des Propheten nach Jerusalem, wo ihm ein Einblick gewährt wird in die im Umkreis des Tempels stattfindenden Greuel, ärgerlichen Bilder- und Tierdienst nebst anderem heidnischen Unwesen. Durch diese Befleckungen ist das Schicksal der hl. Stadt besiegelt. Nur die wenigen, welche über diese Verderbnis trauern, werden durch ein Zeichen an der Stirne zur Verschonung bestimmt K. 9. Das göttliche Feuer wird zur Verzehrung über die Stadt gesprengt und die göttliche Herrlichkeit scheidet bedrohlich vom Tempel (K. 10), während die Bewohner sich noch von falschen Propheten in ihrer fleischlichen Sicherheit bestärken lassen (K. 11). K. 12 muß Ezechiel das dem unglücklichen Zedekia bevorstehende Los darstellen, der durch die Mauer brechend, dem Verhängnis der Gefangenschaft nicht entrinnen, sondern in die Fremde wandern wird, ohne das Land zu schauen, und Vs. 18 ff. das der Bewohner Jerusalems, die bald ihr Brot und Wasser mit Zittern zu sich nehmen werden. K. 13 werden die falschen Propheten, welche immer noch Frieden Gottes lügen, als Betrüger entlarvt in voller Übereinstimmung mit Jeremia und deutlichem Anschluß an ihn. Vgl. Jer 23 und 29, 21 ff. In K. 14, 1—11 erfahren die im Götzendienste Befangenen, welche vom Propheten Aufschluß über die Zukunft erbaten, eine harte Abweisung. Nach Vers 12 ff. sollten eigentlich, da keine Zurechnung der Verdienste anderer stattfindet, nur solche dem Gericht entrinnen, die schuldlos sind. Wenn gleichwohl manche keineswegs Gerechte die Katastrophe Jerusalems überleben werden, so wird ihre Unart den Herrn rechtfertigen, der die Übrigen hat umkommen lassen. — Das Volk Israel, der gottbegnadete Weinstock, ist, wenn nach seiner ungöttlichen Eigenart genommen, nicht besser als das schlechte, unbrauchbare Holz der Weinrebe, das nur fürs Feuer taugt, K. 15. Folgt in K. 16 die Geschichte Jerusalems, des undankbaren Pflegekindes des Herrn, welches sich der Buhlerei ergab und darum die Schande seines Lasters tragen, doch zuletzt Erbarmung erfahren soll; dann K. 17 die politische Allegorie von der Ceder (dem davidischen Königshaus), deren Wipfel der chaldäische Adler vom Libanon nach Kanaan (in die Krämerstadt Babylon) entführte, indem er nur ein Rebschoß aus jenem Samen im fruchtbaren Lande (Jerusalem) pflanzte, das sich treulos zu einem andern Adler (Ägypten) kehrt und deshalb ausgerottet wird. Doch wird der Herr ein zartes Reis aus jener entführten Cederkrone wieder auf den Berg Israels pflanzen, daß es zum weltbeschattenden Baume werde. K. 18 rechtfertigt Gottes Gerechtigkeit, die nicht nach der von den Vätern gehäuften Schuld, sondern nach dem Verhalten des Einzelnen diesem das Urteil spricht und nicht auf den Tod des Sünders, sondern auf dessen Bekehrung abzielt. K. 19 ist ein Klagelied auf das Los des jüdäischen Königshauses unter dem Bild eines ausgenommenen Löwennestes und einer verbrannten Weinrebe. — K. 20 (aus dem folgenden Jahre datiert) werden die Ältesten, welche den Propheten wiederum über die Zukunft fragen, abgewiesen durch eine vernichtende Rückschau auf die Untreue, die Israel von jeher gegen Gott bewiesen in seiner Widerspenstigkeit und heidnischen Unart. Doch wird das Ende der göttlichen Führungen die Sammlung eines heiligen Volkes um Zion sein. K. 21. Das nahe Ende wird durch den wider Jerusalem heraufziehenden Chaldäer herbeigeführt. Am Scheidewege angekommen, wählt er die Richtung nach Jerusalem. K. 22. Das sittenlose Leben daselbst erfordert gründliche Einschmelzung in der Glut des göttlichen Zornes. K. 23 malt wieder die Untreue des Volkes durch allegorische Schilderung der zwei buhlerischen Schwestern Oholah (Samarien) und Oholibah (Juda). Endlich K. 24 bildet den Schluß des ersten Hauptteiles: Im 9. Jahr der Wegführung am 10. Tage des 10. Monats wird dem Propheten der eingetretene Anfang der Belagerung Jerusalems göttlich kundgethan. Er stellt die Stadt unter dem Bilde eines vollen unreinen Kessels dar, unter welchem Feuer angezündet wird. Gleichzeitig muß Ez. selber seinem Volke zum Wahrzeichen der namenlosen Trauer dienen, von der es betroffen wird. Seine Frau wird ihm an diesem Tage durch den Tod entrissen, ohne daß er auch nur Leid tragen darf. Ebenso verlieren die Juden die Lust ihrer Augen, das Heiligtum, ohne daß ihnen Thränen dafür bleiben bei dem allgemeinen Un-

Digitized by Google

glück. Von da an verstummte der Prophet nach dem Willen Gottes, der seinem Volke für jetzt nichts mehr zu sagen hatte, bis das Gericht vollzogen war.

In die hierdurch entstandene Lücke sind die fremdländischen Orakel eingeschaltet, wodurch die beiden Hauptteile um so deutlicher geschieden werden, K. 25 bis 32. Dieselben stammen aber aus verschiedener Zeit, zum Teil aus diesem Zwischenraum, wo zu Israel nichts mehr zu sprechen war, zum Teil aus der Folgezeit; sie sind auch unter sich nicht chronologisch, sondern sachlich geordnet. Ihr Inhalt ist durchweg richtend. Die Heiden, welche über Juda und seinen Gott jetzt zu triumphieren sich vermessen, sollen seine ganze Macht und Strenge erfahren „daß sie erkennen, ich sei Jahve", so Ammon, Moab, Edom und Philister (K. 25), Tyrus (26, 1—28, 19) Sidon (28, 20 ff.), besonders aber Ägypten (K. 29—32). Nachdem diesen sieben Mächten der Untergang einzeln verkündet worden, läßt der Grabgesang 32, 17 ff. die ganze Völkerwelt im Schattenreiche des Todes schauen. Dagegen das Horn des Hauses Israel wird nach 29, 21 wieder wachsen. Besonders einläßlich hat sich Ezechiel in diesen Sprüchen mit der stolzen Seefstadt Tyrus befaßt. K. 27 ist für die Kultur- und Handelsgeschichte von besonderem Wert. Merkwürdig ist der spätere Rückblick 29, 17 ff., wo dem Nebukadnezar, der im Dienst Jahves Tyrus mühsam belagert hat, ohne die verdiente Löhnung zu empfangen, Ägypten zum Entgelt versprochen wird.

II. Hauptteil K. 33—48. Die Einleitung bildet eine neue Erinnerung des Propheten an seine hohe Verantwortlichkeit 33, 1 ff.; vgl. 3, 16 ff. Schon am Vorabend, ehe der Bote kam, der Jerusalems Fall verkündete, wurde dem Propheten der Mund wieder aufgethan zu scharfer Rüge, welche seine Gemeinde den furchtbaren Ernst dieses Ereignisses sollte empfinden lassen 33, 21 ff. Auch K. 34 beginnt mit Bescheltung und zwar der Fürsten Israels, welche die Herde unbarmherzig ausbeuten, geht aber in die Verheißung über, der Herr selbst werde sich seiner zerstreuten Heerde annehmen und sie liebevoll weiden. Näher besondert sich dies Vs. 23 dahin, er werde einen Hirten als seinen Stellvertreter über sie setzen und zwar seinen Knecht David, unter welchem Friede und ungetrübte Wohlfahrt sein werden. Während K. 35 einen Richtspruch über das Gebirge Seir (Edom) bringt, verheißt K. 36 den Bergen Israels im Gegensatz dazu neue Blüte, geht aber von da zu der innerlichen, geistigen Neuschöpfung über, welche der Herr mit seinem Volke vornehmen wird. Die Neubelebung der Gemeinde, von der jetzt nur noch disjecta membra vorhanden sind, schildert die Vision K. 37, wo Ezechiel ein Feld voller Totengebeine sieht, die auf des Herrn Wort, das durch ihn ausgesprochen wird, sich wieder erheben, sich zusammenfinden und durch Gottes Geist lebendig werden. Die neue Vereinigung von Israel und Juda versichtbart eine symbolische Handlung des Propheten, indem er zwei Hölzer in seiner Hand zusammenfügt (37, 15 ff.). K. 38 und 39 beschreiben die letzte Gefahr, welche Gottes Reich in Israel zu bestehen hat, den Kriegszug Gogs aus dem Lande Magog (s. d. A. Gog), der von Norden heranstürmt und die Völker wider das hl. Land mit sich zieht, aber hier dem Gerichte Gottes erliegt. — In zusammenhängender Schilderung stellen endlich K. 40—48 die Ordnung des neuen Gottesstaates dar, wie ihn der Prophet im 25. Jahre der Verbannung, am Jahrestage der Zerstörung Jerusalems geschaut hat. Zuerst wird das Heiligtum auf Zion in seiner neuen Gestalt und mit seinen vollkommeneren Einrichtungen beschrieben, so K. 40 die Umfassungsmauern des Tempels und die von ihnen eingeschlossenen Vorhöfe, K. 41 das Tempelgebäude selbst und sein Inneres, K. 42 die Nebengebäude und inneren Vorhöfe. K. 43 handelt von der Heiligkeit des neuen Tempels und seinem Kultus, K. 44 vom priesterlichen Personal desselben. K. 45 und 46 geben das neue Landrecht mit besonderer Berücksichtigung der kultischen Rechte und Pflichten des Fürsten und Volkes. 47, 1 ff. beschreibt den Strom lebendigen Wassers, der vom Heiligtum ausgehend das Land fruchtbar und das tote Meer gesund macht. 47, 13—48, 35 bestimmt näher die Grenzen des Landes und die Gebiete der Stämme, wobei eine besondere Parzelle dem Herrn (den Priestern) und eine andere den Leviten aufgehoben wird.

Fassen wir nach dieser gedrängten Übersicht zunächst die formale schriftstellerische Eigentümlichkeit Ezechiels ins Auge, so hängt dieselbe mit seiner oben gezeichneten Lebensstellung zusammen. Daß er im Unterschiede von den früheren Propheten, auch von seinem älteren Zeitgenossen Jeremia, dem eigentlichen Schauplatz der Geschichte entrückt und ihm somit ein unmittelbares Eingreifen in den Gang der Dinge versagt war, mußte auch auf die Gestalt seiner mündlichen und schriftlichen Predigt zurückwirken. Je weniger seine Reden dem Augenblicke dienen konnten und mußten, um so ungestörter ließen sie sich in stillem Sinnen erwägen und mit künstlerischer Sorgfalt ausgestalten, wozu offenbar der

Digitized by Google

Verfasser auch persönliche Neigung hatte. Nicht daß der kurze, schlagende Orakelspruch bei ihm völlig mangelte, häufiger aber verbreitet sich Ezechiel mit Muße über den Gegenstand, der sich ununterbrochen vor seinem Seherblick entwickelt. Man vergleiche schon die ausführliche Schilderung seiner ersten Gotteserscheinung 1, 1 ff. mit dem kurzen Entwurf der analogen Vision Jesajas (K. 6), welcher Unterschied von Abrabanel so erklärt wird: Jesaja beschreibe die von ihm oft geschaute Herrlichkeit wie ein an Glanz gewöhnter Städter (בן בית), Ezechiel wie ein Bauer (בן בקר), der selten dergleichen zu Gesicht bekomme. Ezechiel begnügt sich nicht mit einigen charakteristischen Zügen, wie andere Propheten sie genial hinwerfen, sondern bietet am liebsten ein vollständiges Gemälde, das weniger durch unmittelbare Kraft und Wärme als durch Großartigkeit und harmonische Abrundung auf den Beschauer wirkt. Eine besondere Neigung zu stiller Beschaulichkeit bekundet auch die Häufigkeit der Visionen. Vgl. außer der Inauguralvision 1—3 die Abschnitte K. 8—11; 37, 1 ff.; K. 40—48, wo sich Ez., was er schaut, bis ins einzelne und kleine hinaus durch den Engel zeigen läßt. Daß er nicht in unmittelbare Berührung mit konkreten Verhältnissen treten konnte, mag überhaupt zur Bildlichkeit der Darstellung, die ihm noch mehr als andern Propheten eignet, mit beigetragen haben. In allen Formen durchzieht dieselbe sein Buch. Schon seine Zeitgenossen beklagten sich über diese rätselhafte Bildersprache (21, 5) und der änigmatische Charakter der Schrift setzte die Geduld jüdischer wie christlicher Ausleger stets auf die Probe, gab jedoch der Mystik (der Kabbala namentlich das „Wagengesicht" K. 1) um so reichlicheren Stoff zu künstlichen Geheimdeutungen, aus welchem Grunde die Juden (nach Hieron. praef. ad. Ezech.) es erst im 30. Jahre zu lesen gestatteten. — Der Gleichnisspruch (משל) findet sich bei Ez. in mannigfacher Form, bald als einfache Metapher, bald der Parabel sich nähernd (K. 15; 22, 18 ff.), bald als eigentliche Allegorie (חידה bes. K. 17). Namentlich aber liebt er es, Volk und Land zu personifizieren oder unter dem Bilde eines Tieres oder einer Pflanze zu vergegenständlichen und daran seine Geschichte umständlich zu veranschaulichen. So zeichnet er Juda (Jerusalem) und Samarien als feile Dirnen (K. 16; 23, 1 ff.), das Haus Davids als Löwennest (19, 1 ff.), oder Weinrebe (19, 10 ff.; vgl. 17, 6), oder Ceder (17, 3), Ägypten als Ceder (31, 3 ff.) oder als übermütiges Krokodil (32, 1 ff.), die chaldäische Macht als großen, buntbeschwingten Adler (17, 3), Tyrus als prächtiges Meerschiff (K. 27) u. s. f., indem er die Deutung nicht versäumt hinzuzufügen, die allegorische Figur aber länger festhält und allseitiger ausführt, als es sonst bei den Propheten üblich ist, hier und da weiter, als unser Geschmack es zuließe. Doch zeigt sich der Prophet als den Meister in der Darstellung des Großen und Erhabenen, und manche Stücke sind Proben der schönsten und wärmsten Lyrik, so die Trauerlieder (קינות), die ihm wie dem Jeremia eigen sind, und in denen er das Los der fremden Mächte beklagt (19, 1 ff.; 26, 17 ff.; 27, 2 ff.; 28, 12 ff.; 32, 2 ff.). Daß er von hinreißender Beredsamkeit war und man ihm um der Form willen gerne zuhörte, freilich ohne seine Worte ernst zu nehmen, bezeugt 33, 30 ff. Um so weniger darf man aus ihm einen bloßen Schriftsteller machen, der seine Reden nicht wirklich gehalten hätte. Richtig ist dagegen, daß die schriftliche Aufzeichnung für ihn von besonderer Wichtigkeit war, zumal seine Reden sonst nur dem kleinsten Teil seines Volkes zu gute kommen konnten, und der Inhalt an sich eine sorgfältige schriftliche Fixierung erforderte. Mit dem Mangel an unmittelbar wirksamer Aktion hängt endlich auch noch die Fülle symbolischen Handelns zusammen, womit der Prophet seine Reden begleitet und nachdrücklich macht. Diese symbolischen Darstellungen sind in den engen Kreis seines persönlichen und häuslichen Lebens gebannt und oft mehr andauernde Zustände als einmalige Handlungen, reden aber darum nicht minder eindringlich zu seiner Umgebung. Seine ganze Leiblichkeit muß als prophetisches Organ dienen. Seine zeitweilige Stummheit (3, 26; 33, 22; vgl. 24, 27), sein Daliegen in starrer Gebundenheit (3, 25; 4, 4 ff.), sein Essen und Trinken (4, 9 f.; 12, 18), Haarscheren (5, 1 ff.), Stampfen und Händeklatschen (6, 11), Seufzen (21, 11), Zittern (12, 17) u. s. w. sind lauter („pantomimische", Heß) Wahrzeichen; er selbst ist ein solches nach 24, 24. 27 und was ihm begegnet ein Abbild des Schicksals seines Volkes (24, 15 ff.); auch das seines Königs bildet er in eigener Person ab (12, 3 ff.). Dabei verwendet er aber auch darstellende Medien 4, 1; 24, 1 ff.; 37, 15. Man hat zum Teil der Unansehnlichkeit solcher symbolischer Zeichen wegen bestritten, daß sie überhaupt ausgeführt wurden, und darin vielmehr eine bloß schriftstellerische Einkleidung gesehen — mit Unrecht. So geübt wie die Morgenländer sind, solche Zeichenschrift zu lesen, so gewohnt wie die Israeliten waren, die Begegnisse eines prophetischen Gottesmannes bedeutsam zu finden, wäre eine solche Fiktion viel unnatürlicher als die wirkliche äußere Handlung. Zwar 24, 3 f. ist ausdrücklich von einem bildlichen Spruch

Digitized by Google

die Rede, und in diese Kategorie gehört auch 7, 23. Allein gerade bei den an der Person des Propheten geschehenden Zeichen hätte eine bloße Erzählung keinen Sinn, da sie auf diese Weise zur Veranschaulichung nichts beitragen konnten. Welchen Eindruck mußte es dagegen auf die Besucher machen, wenn sie ihn in der 4, 1 ff. geschilderten Verfassung wochenlang fanden mit unverwandt auf Jerusalem gerichtetem, feindlichem Blick und erhobenem Arm! Da war der verstummte Prophet ein unheimliches Wahrzeichen, er war der beredteste Stundenzeiger für das Geschick der Hauptstadt. Daß der Prophet so lange zu solcher unnatürlichen Zwangslage verurteilt sein konnte, hat Klostermann durch Annahme einer körperlichen Krankheit desselben begreiflicher gemacht. Er findet hier die Symptome einer hochgradigen Katalepsie (Starrsucht), wobei einzelne Glieder tagelang, aber auch auf Wochen und Monate in starrer Haltung festgebannt und ganze Seiten des Körpers periodisch gelähmt sein können, in einzelnen Fällen aber auch zeitweilige Sprachlosigkeit eintritt. Auch letztere nämlich scheint dem Propheten als ein Leiden auferlegt nach Ausdrücken, die sich nicht auf bloßes Stillverhalten beziehen lassen (vgl. 3, 26 f. mit 24, 27). Eine solche Krankheit ist dann natürlich als gottgeordnetes Mittel zum Zweck der Weissagung anzusehen. Gerade so lang mußte die Lähmung dauern, als der prophetische Termin es verlangte, und die Sprachlosigkeit wich, so oft Gott durch seinen Propheten zu den Ältesten oder zum Volke sprechen wollte. — Auch 12, 3 ff.; 24, 16 ff.; 37, 16 ist an wirklich ausgeführte symbolische Handlungen zu denken; siehe 12, 8 f.; 24, 19; 37, 18. Selbst 21, 24 f. ist nach Analogie von 4, 1 anzunehmen, daß der Prophet den Hörern jene beiden Wege vorzeichnete.

Zu dem feierlich ceremoniellen Stil Ezechiels gehört auch die stereotype Wiederkehr gewisser feierlicher Formeln. Die Sprüche werden gewöhnlich eingeleitet durch den Satz: So spricht der Herr Jahve (nach Zunz 117mal) oder: es geschah das Wort Jahves an mich also. Der Prophet wird von Gott und den Engeln stets mit dem sonst nicht so üblichen Namen „Menschensohn" (בֶּן־אָדָם) angeredet, und viele andere regelmäßige Wendungen prägen dem Buche einheitlichen Stempel auf. Mit Jeremia hat Ez. das gemein, daß er sich häufig an frühere Propheten (am meisten an Jeremia selbst) anlehnt; in stärkerem Maße aber als bei jenem zeigt sich bei Ez die prophetische Muse von dem gesamten hl. Schrifttum der Vergangenheit befruchtet, zumal vom „mosaischen" Gesetz aber auch von der hl. Geschichte, insonderheit der paradiesischen Vorgeschichte (vgl. z. B. Gen 2, 8 mit Ez 28, 13; 31, 8 f.; 36, 35; und Gen 1, 28 mit Ez 36, 11). Es hängt das mit seinem künstlerischen Realismus zusammen, der überall konkrete Gestaltungen schafft, wozu der historische, archäologische und litterarische Bestand der Theokratie das Material bieten mußte, welches freilich frei umgebildet wurde (vgl. z. B. die Cherubim). Als bloßer „Gelehrter", wie man ihn schon genannt hat, verhält sich eben auch dieser Prophet nicht zu solchem Stoffe, sondern als origineller Bildner, der ihn neuen Ideen dienstbar macht. Der Satzbau ist gedehnt, oft weitschweifig, die Sprache aramaisiert stärker als die Jeremias. Die Ungefügigkeit des Stiles ist freilich in diesem Buche teilweise der schlechten Erhaltung des Textes auf die Rechnung zu schreiben, der sich an manchen Stellen aus LXX verbessern läßt. Cornill, der in verdienstvoller Weise den kritischen Apparat zusammengestellt hat, bevorzugt seinerseits allzu einseitig LXX, und zwar cod. Vaticanus (B) und erlaubt sich auch sonst weitgehende Abänderungen, um einen recht glatten Stil zu erzielen.

Gehen wir über auf die geistige Bedeutung und den theologischen Charakter Ezechiels. Das Besondere seiner Stellung liegt im allgemeinen darin, daß er in der Zeit der Zertrümmerung des bisher bestandenen Gottesreiches zu einer besseren Zukunft überleitete und zwar ferne dem hl. Lande in der Mitte der Verbannten lebend. Mit dem bis zuletzt in Jerusalem weilenden, individuell sehr anders angelegten Jeremia berührt sich Ezechiel nach der Tendenz des ersten Teils seiner Schrift aufs innigste, sofern er wie jener den Untergang des jüdischen Gemeinwesens als unvermeidlich und nahe bevorstehend mit allem Nachdruck verkündete und unerbittlich die illusorischen Hoffnungen der Patrioten zerstörte, sowie die vertragsbrüchige Politik der mit Ägypten liebäugelnden letzten Fürsten streng verurteilte. Je ferner er dabei dem Schauplatz des Gerichtes war, um so wichtiger mußte es erscheinen, daß er dieses in seinen Einzelnheiten bis auf den Zeitpunkt der einzelnen Begebenheiten im Geiste schaute, wie denn Ezechiels darauf bezügliche Weissagungen noch heute als ein Beweis für solche Sehergabe der Propheten dastehen, der sich nicht beseitigen läßt. Vgl. z. B. 12, 12 f.; 21, 23 ff.; 42, 2; 24, 27 mit 33, 22. Die Annahme, das wunderbare Zusammentreffen sei in solchen Fällen auf den Autor zurückzuführen, würde hier den von heiligem Ernst durchdrungenen Propheten selbst des Betruges zeihen und da-

Digitized by Google

mit sich selbst richten. Aber zugleich war schon der Umstand, daß auf heidnischem Boden ein Prophet aufstand und nach Vernichtung der äußern Bedingungen des Gottesstaates erst recht die Stimme der Weissagung erhob, ein neues Lebenszeichen in der Zeit der Auflösung. In Ermangelung der sichtbaren Vermittelung zwischen Gott und seiner Gemeinde war es der Prophet, welcher durch das rein geistige Medium des von Gott eingegebenen Wortes diese Verbindung wahrte in tiefem Bewußtsein der Verantwortung, die er hinsichtlich des Lebens und Heils der ihm befohlenen Seelen trage (3, 16ff. 33, 1ff.). Er war es, der den in Trümmer gesunkenen Tempel durch sein Wort im Geiste wieder aufrichtete und die alten Gottesordnungen in freierer reinerer Weise wieder einrichtete. Dies war um so nötiger, da auch die Exulanten zu dem sie umgebenden Götzendienste sich nur zu sehr hinneigten (14, 3ff.; 20, 30ff.). Gewiß hat der levitische Charakter der Weisſagungen Ezechiels, der bis ins einzelnſte den Gottesſtaat und -kultus neu geordnet schaut, seinen Grund mit in der priesterlichen Vorbildung und Geistesrichtung dieses Propheten, der vielleicht vor seiner Verbannung schon einige Zeit dem Altare gedient hatte. Aber daß gerade jetzt die Weisſagung, die sonſt, so lang jene Formen des Gottesdienſtes in Kraft ſtanden, mehr nur in die Tiefe ihres Weſens und über ſie hinaus nach ihrer überſinnlichen Vollendung ſtrebte, dieſe äußere Geſtalt der Gottesherrſchaft mit ungekannter Sorgfalt pflegte, will eben daraus verſtanden ſein, daß nach ihrer äußeren Zerſtörung es galt, ihren Beſtand neu zu ſichern und vorläufig nur die Prophetie dies vermochte. Doch wird neuerdings dieſer levitiſche Charakter Ezechiels in doppelter Hinſicht übertrieben. Erſtens wird behauptet, er ſei überhaupt der erſte, der eine prieſterliche Geſetzgebung geſchaffen habe; der PC mit ſeiner Stiftshütte, ſeinen Opfer- und Prieſterordnungen ſei mit der Zeit aus der Schule Ezechiels hervorgegangen. Zweitens wird ihm vorgeworfen, er habe durch ſeine Formeln und äußerlichen Satzungen die freie ethiſche Religion der Propheten verdrängt, ja vernichtet und ſei der Vater des bigotten nachexiliſchen Judentums und Phariſäismus geworden. In letzterer Hinſicht hat L. Gautier den Propheten durch Hinweis auf ſeine beſondere Miſſion gut gerechtfertigt. Allerdings liegen für dieſen wie für das moſaiſche Geſetz äußere Ordnung und ethiſche Gottesgemeinſchaft unzertrennlich ineinander, aber keineswegs iſt es ihm um jene mit Hintanſetzung dieſer zu thun. Es iſt ihm äußerſt wichtig, daß die Heiligkeit Gottes auch durch äußerliche Reinigkeit der ihm Dienenden und durch Fernhalten alles Ungeweihten gewahrt bleibe. Man ſpürt in dieſer ängſtlichen Scheu die Nachwirkung der furchtbaren Gerichte Gottes. Aber in dem für ſeine Ethik beſonders lehrreichen K. 18 tritt neben das erſte höchſte Gebot, Gott allein zu verehren, das andere, das dieſem gleich iſt, den Nächſten zu lieben, und mit allem Nachdruck ſchärft er die Gewiſſen derer, welche ihr Unglück auf die Rechnung ererbten Unſegens zu ſchreiben pflegten, durch die Wahrheit, daß ſchließlich jeder nach ſeinem eigenen perſönlichen Verhalten von Gott beurteilt werde, womit er zwar nicht gegen den Dekalog (Ex 20, 5; Dt 5, 9) polemiſiert (ſo z. B. Grünebaum, Sittenlehre des Judentums, 1878, S. 57ff.), wohl aber einer am unrechten Ort dogmatiſierenden Ausbeutung der dort ausgeſprochenen Wahrheit entgegentritt, um das Gefühl der perſönlichen Zurechnung, dieſen Lebensnerv der Ethik, zu wecken. Ähnlich iſt die Tendenz von Ez 14, 14ff. Wie wenig aber unſer Prophet von einer äußerlichen Erfüllung einzelner Gebote, die ſtets eine unvollkommene ſein müßte, das Heil erwartet, zeigen 11, 19f.; 36, 26f., wonach der volle Gehorſam die Frucht eines neuen, für Gottes Geſetz empfänglichen Herzens ſein wird, welches der Herr ſamt einem neuen Geiſte zu ſchenken verheißt (vgl. Jer 31, 33): „Und Ich will machen, daß ihr in meinen Geboten wandelt", — ſo daß Wiedergeburt und Heiligung als Gottes Werk erſcheinen. Überhaupt bildet die Gloria Dei für dieſen Propheten das oberſte Prinzip. Zu Gottes Ehre weiſt er nach, daß des Volkes Unglück gerechte Strafe für eine ſchwere Schuld ſei. Die neue heilvolle Wende der Zukunft aber werde nicht um des Verdienſtes der Menſchen willen (36, 22), ſondern um des göttlichen Namens willen eintreten. Dieſer ſouveräne Gott iſt nämlich kein willkürlicher und grauſamer; ſein Wille zielt auf Bekehrung und Leben, nicht auf Vernichtung ſeines ſündigen Volkes ab (33, 11). Freilich kann er dieſes billigerweiſe nicht anders begnadigen als ſo, daß er auch den ſchlimmſten Heiden Gnade widerfahren läßt (16, 48ff.). In vielverheißendem Bilde wird die Erweckung der Gemeinde und zwar der einzelnen toten Glieder derſelben zu neuem Leben dargeſtellt K. 37. Das davidiſche Königtum wird wieder aufgerichtet. David, der Knecht des Herrn, d. h. ein künftiger Erbe der Geſinnung und Macht Davids, wird ſein ganzes Volk im Namen ſeines Gottes regieren 17, 22ff.; 34, 23; 37, 24. Dieſem davidiſchen Königtum wird 17, 23f. eine allgemein anerkannte, hohe Weltſtellung zugeſprochen. Dagegen verweilt Ezechiel ſo wenig als Jeremia länger beim Bild eines einzelnen, beſonders begnadeten

Digitized by Google

Herrschers aus diesem Stamm. Wohl aber schildert er ausführlich einen schon von früheren Propheten angekündigten letzten Ansturm der Heidenwelt gegen das Land Jahves, welcher durch das über die Angreifer ergehende Gericht seinem Namen ebenfalls ein Denkmal stiften wird. Bei diesem ganzen Zug ist die Verwandtschaft mit Joel zu beachten; siehe Orelli, Die zwölf kl. Proph.², 1896 S. 43.

Außer Beziehung zu diesen Weissagungssprüchen steht die Schlußvision K. 40 bis 48, ein Gemälde, das überhaupt in der prophetischen Litteratur kein Seitenstück hat. Diese Beschreibung des neuen Tempels ist nicht bloß ein Bauplan für die Wiederherstellung desselben. Der Seher zeigt sich über die realen Verhältnisse hinausgehoben. Schon die geographisch nicht vorstellbare gleichmäßige und symmetrische Verteilung des Landes, der hohe, den Tempel tragende Berg (vgl. Mi 4, 1; Jes 2, 2), die Leben und Heil bringende Quelle, welche aus dem Heiligtum hervorrieselnd zum Strome anschwillt und sich so zum toten Meere ergießt (vgl. Joel 4, 18; Sach 14, 8), zeigen, daß es sich hier um eine ideale, verklärte Gestalt des h. Landes handelt, wie sie nur durch außerordentliche Thaten der göttlichen Allmacht herbeigeführt werden konnte. Andererseits jedoch ist, wie eine sorgfältige Prüfung des Baurisses gezeigt hat, sein Plan und seine Einrichtung architektonisch genau durchdacht und selbst jetzt noch, trotz gewisser Schwierigkeiten der Terminologie und Textbeschaffenheit, so deutlich, daß man mindestens ebenso leicht vom ezechielischen wie vom salomonischen Tempel ein Bild entwerfen kann. Die auf den ersten Blick teils verworren, teils gar zu weitschweifig scheinenden Beschreibungen erweisen sich bei sachverständiger Untersuchung als in allen Einzelheiten wohl motiviert und so anschaulich als es möglich ist, ein Gebäude ohne Bild zu versichtbaren. Es sind trotz allem, was man von babylonischen Einwirkungen auf die Ideen Ezechiels in diesem Bau glaubte nachweisen zu können, die einfachen, schon bei der Stiftshütte maßgebenden Grundgedanken der Majestät Gottes und der sorgfältig abgestuften Heiligkeit der ihm dienenden Gemeinde auch hier vorherrschend; nur daß hier der Stil, durch keinerlei lokale Rücksichten mitbestimmt, reiner und vollendeter durchgeführt ist als bei den anderen Tempelbauten. „Das in der architektonischen Anordnung einfach und erhaben schöne Ganze ist völlig so, wie es der gottesdienstliche Zweck verlangt, dem Bedürfnisse aufs vollkommenste entsprechend, nirgends ist der Symmetrie ein Opfer gebracht noch ihr der Einrichtung zu liebe entsagt. Vollkommenste Harmonie und größte Zweckmäßigkeit verleihen der Kultusstätte jenen Ausdruck, der ein kristallisiertes Abbild des Gottesdienstes darbietet. Jeder einzelne Teil hat sein volles, unverkümmertes, in bedeutungsvollen Zahlen abgerundetes Maß, jeder Teil nach seiner mehr oder weniger heiligen Bestimmung die richtige Stelle, das Ganze aber steht in seiner strengen, keuschen Ordnung da, wie durchdrungen vom Hauch der Ehrfurcht, die Jehovahs Gegenwart gebeut" (Balmer).

In Bezug auf die Beschreibung des Tempels wie die übrigen kultischen Verordnungen erhebt sich nun jene oben berührte Prioritätsfrage, die in entgegengesetztem Sinn beantwortet wird. Während schon Popper und Graf, mit der Tradition brechend, die mosaische Stiftshütte Ex 26 f. und 36 f. (PC) für jünger als Ezechiels Tempelbild erklärten und die meisten gegenwärtigen Kritiker das höhere Alter der ezechielischen Verordnungen dem PC gegenüber mit Sicherheit glauben nachweisen zu können, treten andere ebenso zuversichtlich für den vorexilischen Ursprung des PC ein. Eine nähere Verwandtschaft besteht jedenfalls schon zwischen früheren Reden Ezechiels und dem sog. Heiligkeitsgesetz Le 17—26. Graf und Kayser wollten den Propheten geradezu als Verfasser des letzteren ansehen. Klostermann hat aber eingehend dargethan, daß dies unrichtig war. Er denkt sich vielmehr dieses Gesetz als eine Art Katechismus im Gebrauch der verbannten Gemeinde, an welchen auch der Prophet sich mit Vorliebe anschloß. Auch Bäntsch, obwohl der Grafschen Auffassung im allgemeinen zugethan, kommt zu dem Schluß, daß ein großer Teil des Heiligkeitsgesetzes dem Ezechiel schon vorlag und von ihm als Grundlage seiner Reden benutzt wurde. Dann aber liegt am nächsten, dasselbe Verhältnis auch für den Rest anzunehmen. Schwer wäre sonst zu erklären, daß gewisse Jüngere den Propheten bis auf den Stil nachgeahmt, aber sich mit seinen Offenbarungen ungescheut in Widerspruch gesetzt hätten. Baudissin kommt durch unbefangene Vergleichung zu wesentlicher Bejahung der Priorität des Heiligkeitsgesetzes und PC (abgesehen etwa von Le 16, welches später aufgenommener Zusatz sein könne). Dillmann hält H für weit älter als Ezechiel, doch sei es, besonders Le 26, im Exil unter Benutzung Ezechiels überarbeitet. Das Hauptargument für die gegenteilige Ansicht findet man 44, 6—13, nach welcher Verordnung nur die levitischen Priester vom Hause Zadoks den eigentlichen Altardienst innehaben, die Leviten dagegen, welche den Höhendienst getrieben haben, die niedrigen Handreichungen dabei verrichten

Digitized by Google

sollen. Hier will man die erste Unterscheidung von Leviten höhern und niedern Rechtes sehen. In D sei noch kein solcher Unterschied vorhanden; vielmehr werde dort auch den Höhenpriestern die Thüre zum jerusalemischen Heiligtum aufgethan (Dt 18, 6 ff.). Im PC dagegen sei die scharfe Unterscheidung von Priestern und Leviten schon auf Mose zurückgeführt. Zwischeninne stehe Ezechiel, der offenbar eine solche noch nicht kenne, und deshalb die Degradierung der Leviten als etwas neues mit jener Verschuldung motiviere. Demgegenüber ist aber zu erinnern, daß Ezechiel sich überhaupt in der Regel mit dem bisher Bestandenen nicht auseinandersetzt. Sagt er doch z. B. nirgends, worin sein Tempel dem bisherigen gleich oder von ihm verschieden sein soll. Wohl aber tadelt er 44, 6 ff. bestimmt als Bundesübertretung, also einen Bruch der mosaischen Ordnung, daß man Fremdlinge den niedrigen Tempeldienst verrichten ließ. Dies setzt voraus, daß jene Ordnung andere Tempeldiener voraussah, ohne Zweifel levitische. Auch ist zu beachten, daß Ezechiels Thora auf Ausgleichung der Standesunterschiede ausgeht. Daher wäre auch Gleichstellung der Leviten zu erwarten, welche jedoch mit jener Motiwirung abgelehnt wird. Siehe übrigens den A. Levi. — Ein anderer auffälliger Unterschied ist, daß vom Hohenpriester bei Ez keine Rede ist. Daraus läßt sich aber wieder nicht folgern, daß der Prophet einen solchen nicht gekannt habe und in der vorexilischen Zeit ein Oberhaupt der Priesterschaft nicht existierte. Die Geschichte beweist das Gegenteil. S. den A. Hoheprieſter. Sein Schweigen mag sich aus demselben Gesichtspunkt erklären wie der Umstand, daß er an Stelle des vorexilischen Königs einen bescheidenen Nâsî setzt (44, 3 und weiterhin). Gott allein soll hoch erhaben sein. Vielleicht wirkt dabei 21, 31 f. nach, wo es heißt: fort mit der Tiara und Krone! Auch von Gold und Wein spricht Ez. wohl absichtlich nicht. Jedenfalls setzt aber der Prophet eine alte, auf Mose zurückgehende Ordnung voraus (20, 10 f.; 44, 7 f.); darnach reformiert er die entartete Praxis, scheut sich aber auch nicht in prophetischer Freiheit manche Bestimmungen abzuändern, um eingeschlichenen Mißbräuchen für die Zukunft vorzubeugen oder die geistige Idee zu reinerem Ausdruck zu bringen. Jene mosaische Ordnung ist keine andere als die des PC, dessen Bestimmungen Ezechiel an manchen Stellen verschärft im Interesse der Heilighaltung Gottes. Es kann also keine Rede davon sein, daß er der erste Gesetzgeber war, der diese Materie rechtlich fixierte. Auch wird man festhalten müssen, daß er in diesem Zusammenhang weder eine vollständige, noch eine zu unmittelbarem Gebrauch dienliche Gesetzgebung aufstellen wollte, daher er sich freier bewegen konnte als ein Lehrer des mosaischen Rechts und auch nur solches hervorzuheben brauchte, was seinem prophetischen Zwecke diente. Er spricht z. B. nicht von der Bundeslade, wohl deshalb, weil an die Stelle dieses unvollkommenen Symbols der göttliche Thronwagen treten soll. Er läßt das alte Pfingstfest verschwinden, um den Festkalender K. 45 ganz symmetrisch zu gestalten. Besonderes Gewicht legte er dagegen schon in früheren Reden auf den Sabbath, der auch im Exil beobachtet werden konnte (20, 12 ff.). — Bezeichnend für seine Betonung der Reinigkeitspflicht ist der Vorwurf, daß man bisher die Leichen der Könige an der Schwelle des Gotteshauses beigesetzt habe (43, 7). Die Heiden dürfen nicht mehr in ihrer Unreinigkeit das Gotteshaus betreten (44, 7. 9), doch wird ihnen der Aufenthalt im Gottesstaat und sogar das Besitzen von Erbland darin gestattet (47, 22 f.). Bei der neuen Ordnung des Landbesitzes macht er den Grundsatz der Gleichheit und Billigkeit geltend. Demnach sollen nicht mehr einzelne Stämme stiefmütterlich bedacht und außerhalb des eigentlichen Verheißungslandes (jenseits des Jordans) angesiedelt bleiben, sondern alle gleiches Los darin empfangen. Vor allem aber soll dem Herrn und seinen Dienern ein angemessener Teil vorbehalten bleiben, ebenso dem Fürsten, welcher nach seiner messianischen Würde auch das Volk vor Gott zu vertreten hat, ein besonderer Teil, damit er nicht ungemessene Ansprüche erheben könne. Über die geographischen Verhältnisse setzt sich der Seher auch bei dieser idealen Schilderung hinweg.

Wir sehen die Bedeutung seines Gemäldes vom künftigen Gottesstaat im ganzen darin, daß der Herr trotz der scheinbaren Vernichtung seines Wohnsitzes auf Zion nicht auf diese Herrschaft verzichtet, sie vielmehr wieder ins Dasein zu rufen gesonnen ist, nur reiner, der Idee im großen wie im kleinen entsprechender, als es die Wirklichkeit bisher geboten hatte. Den Juden hat das Buch besondere Schwierigkeit verursacht, da seine Bestimmungen mit den ewigen Satzungen Moses nicht durchweg übereinstimmen, weshalb auch seine kanonische Würde zeitweilig Anfechtungen erlitt. Vgl. Mischna, Schabb. f. 13 col. 2 (ed. Surenhus II, p. 5); J. G. Carpzov, introd. ad V. T. III, 214 ff. Es ist eben ein Zeugnis dafür, daß der Gesetzesbuchstabe nicht das ewige ist, sondern der Wille Gottes, der sich nur unvollkommen und in zeitlicher Form darin ausgesprochen hat.

Digitized by Google

Den Christen hat diese theokratische Weisſagung nicht weniger zu ſchaffen gemacht. Für ſie mußte ſich fragen, wiefern dieſes in ſeiner Vollkommenheit noch nicht verwirklichte, dabei aber noch geſetzlich nationale prophetiſche Bild mit dem Geiſte des univerſalen Evangeliums zu vereinbaren ſei. Setzt es doch nicht nur beſchränkte lokale und nationale Verhältniſſe, ſondern auch einen ganzen rituellen Apparat voraus, der durch die Offenbarung des neuen Bundes für immer abgethan iſt. Es iſt eine Weisſagung auf den neuen Bund in der Sprache des alten Geſetzes. So iſt der Charakter des Buches auch für die Chriſten eine Mahnung, nicht den Buchſtaben der Weisſagung als das ewige anzuſehen. Eine nicht zu verachtende Erfüllung freilich hat dieſe Viſion inſofern bald gefunden, als nach wenigen Jahrzehnten der Tempel Jeruſalems ſich wieder aus der Aſche erhob, und nun der Mosaismus ſtrenger und reiner als je zuvor zur Herrſchaft gelangte und zwar noch auf mehr als ein halbes Jahrtauſend. Aber das Beſte an dieſen Verheißungen harrte damals noch der Verwirklichung und wird auch erſt dann ſich ganz verwirklichen, wenn die Herrlichkeit Gottes einmal in voller Entfaltung mitten unter einer reinen, vollkommenen Gemeinde auf Erden wird Wohnung genommen haben. Eben deshalb hat die chriſtliche Apokalypſe (und Apokalyptik) aus Ezechiels Buch ſo viele Züge wieder aufgenommen. **v. Orelli.**

Ezeongeber ſ. oben S. 285, 15.

Ezuik ſ. Bd II S. 70, 51—59.

F.

Faber, Baſilius, geſt. 1575 oder 76. — Eckſtein in Erſch und Gruber, Allg. Encykl. d. Wiſſenſchaften u. Künſte, I. Sekt., 40. Teil, 2. Abt., Leipzig 1844, S. 12 f. (wo S. 13 ſeine Schriften, in der Anm. 7 die Ausgaben des Theſaurus verzeichnet ſind); H. Kämmel in AdB 6, 488—490; G. Ludovici, Historia rectorum etc., Lipsiae 1708, I, 24—31; Förſtemann, Geſchichte der Schulen in Nordhauſen, S. 28; Förſtemann, Album Univers. Viteberg. p. 172; Kirchner, Adam Siber. S. 75 Anm. 6; S. 186 Anm. * (Mitteilungen des Vereins für Chemnitzer Geſchichte V, 1887).

B. Faber, lutheriſcher Theolog und Schulmann des 16. Jahrhunderts, wurde um 1520 zu Sorau in der Niederlauſitz geboren. Sohn armer, ehrbarer Eltern, Verwandter von Michael Neander, erhielt er ſeine erſte Bildung auf der Schule ſeiner unter den Einwirkungen der Reformation ſtehenden Vaterſtadt durch einen Schüler Trotzendorfs, bezog 1538 die Univerſität Wittenberg, wo er unter Melanchthons Rektorat als pauper gratis immatrikuliert wurde (Förſtemann, Album S. 172). Nach Vollendung ſeiner Studien wurde er Lehrer in Nordhauſen, im Hauſe des dortigen Predigers Johann Spangenberg, des Vaters von Cyriakus Sp., ſpäter Rektor der dortigen Schule, um deren Einrichtung und Leitung er ſich große Verdienſte erworben hat. Von da, vielleicht durch das Interim oder durch theologiſche Streitigkeiten (als Flacianer) vertrieben, ging er um 1555 nach Tennſtädt, dann um 1557—1560 nach Magdeburg, um 1560 nach Quedlinburg, wo er zehn Jahre das Rektorat der von der Äbtiſſin Anna von Stolberg eingerichteten Schule bekleidete. Als aber 1569 hier das Corpus doctrinae Philippicum eingeführt und deſſen Unterſchrift von Geiſtlichen und Lehrern verlangt wurde, erhob F. mit anderen hiergegen als eine kryptocalviniſtiſche Neuerung Einſpruch und erhielt deshalb im Dezember 1570 ſeine Entlaſſung. Nach kurzem Exil folgte er 1571 einem Ruf nach Erfurt an das im Auguſtinerkloſter errichtete Ratsgymnaſium, das er von da bis zu ſeinem Tode, wenn auch nicht als eigentlicher Rektor, aber als Vorſteher des Alumnates und einflußreichſter Lehrer leitete. Er ſtarb 1575 oder 1576. — Ein evangeliſcher Schulmann im Sinne und Geiſt der Reformationszeit, widmete er der Schule eine faſt vierzigjährige eifrige und verdienſtliche Berufsthätigkeit wie den größten Teil ſeiner ſchriftſtelleriſchen Arbeiten, unter denen beſonders ſein libellus de disciplina scholastica (Leipzig 1572, 1579) und mehr noch ſein thesaurus eruditionis scholasticae (Leipzig 1571 u. ö.) ſich auszeichnen, — ein Werk langjähriger Studien, das dann auch, von anderen vermehrt und ergänzt, faſt zwei Jahrhunderte lang bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts als ein Hauptmittel zum Studium der lateiniſchen Sprache im Anſehen geſtanden hat. Neben ſeiner philologiſchen

Digitized by Google

und pädagogischen Thätigkeit blieb F. aber auch der lutherischen Kirche und Theologie eifrig zugethan. Seiner theologischen Parteistellung nach Gnesiolutheraner oder „Flacianer", streitet und leidet er mit seinen Gesinnungsgenossen und beklagt aufrichtig den Verfall von Religion, Sitte und Wissenschaft in der Epigonenzeit des Reformationsjahrhunderts (vgl. Döllinger, Reformation II, S. 584 ff.). Er sammelt Collectanea aus Luthers und anderer Theologen Schriften, übersetzt Luthers Kommentar zur Genesis (Kap. 1—25) ins Deutsche 1557, ist 1557—1560 Mitarbeiter (einer der beiden architecti oder Redaktoren) bei den vier ersten Magdeburger Centurien (s. Preger, Flacius II, 424), liefert 1563 eine deutsche Übersetzung von A. Kreutzers Saxonia, und verfaßt, zunächst als Trostschrift für sich und seine Kinder, einige eschatologische Traktate u. d. T.: Christliche nötige und nützliche Unterrichtungen von den letzten Hendeln der Welt, 1563, 1567, 1575 u. ö. und Tractätlein von den Seelen der Verstorbenen, 1569. **Wagenmann † (Georg Müller).**

Faber oder **Fabri, Jakob, Stapulensis (Lefèvre d'Etaples)**, geboren um das Jahr 1455 zu Etaples (Pikardie), gest. 1536. — Litteratur: Natalis Beda, Annotationes in Fabrum et Erasmum (circa 1526); Guillaume Farel, Epistre à tous Seigneurs (circa 1548); Du vray usage de la Croix (1560); Theodor von Beza, Icones, id est verae imagines virorum illustrium, 1580; K. A. Graf, Jakobus Faber, ein Beitrag zur Geschichte der Reformation in Frankreich, ZhTh 1852 Heft 1—2; De Sabatier Plantier, Lefèvre d'E. Montauban 1870; J. Bonnet, Récits du XVI Siècle, Paris 1875; A. B. Herminjard, Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française, 1878 ff. Bd I p. 3—4, 89, 132, 158, 216; H. Lutteroth, A. Lefèvre d'E. in Lichtenbergers Encyklopädie 1880; Bulletin de la Société d'histoire du Protestantisme français Bd VIII, 388—390. XIV, 346. XXV, 463. XLI, 57 ff. (A. von O. Douen) XLIII, 243, 449. XLIV ff.; Paul Quiévreux, La traduction du Nouveau Testament de Lefèvre, Paris 1894; Alfred Laune, La traduction de l'Ancien Testament de Lefèvre, Paris 1895.

Faber Stapulensis ist der bedeutendste unter den Männern, welche Calvin und Farel beim Beginne der Reformation in Frankreich den Weg bahnten, zugleich ein Beförderer und Wiederhersteller der echten aristotelischen Philosophie, Begründer einer besseren Erklärung der heiligen Schrift und Übersetzer der Bibel. Von seinen Familienverhältnissen und seiner Jugendzeit wissen wir nichts, nur daß er die Priesterweihe erhielt und frühe nach Paris, durch seine Liebe zur Wissenschaft angezogen, kam. Hier trat er in die Reihe derer ein, die sich der klassischen Studien mit Ernst und Eifer befliſſen. Hermonymus von Sparta wurde sein Lehrer im Griechischen und mit diesem, wie mit dem Veroneser Paulus Aemilius verband ihn auch in der Folge noch vertraute Freundschaft, doch blieb sein lateinischer Stil, wie seine Kenntnis der griechischen Sprache immer sehr mangelhaft, da sein Augenmerk mehr auf den Inhalt der griechischen und lateinischen Schriftsteller, als auf die Form gerichtet war. Nachdem er sich den Grad eines Magister ex artibus erworben und wohl auch schon längere Zeit als Lehrer gewirkt hatte, reiste er im J. 1492 zum erstenmal nach Italien, hielt sich hier in Florenz, Rom und Venedig auf, und bestrebte sich besonders die Schriften des Aristoteles verstehen zu lernen, wiewohl er bei seinem tief religiösen Gemüte auch dem Platonismus nicht abhold war und auch mystische Schriften mit Eifer las. Nach seiner Rückkehr begann er seine Lehrthätigkeit in Paris aufs neue, mit klarerer Einsicht und lebendigerem Eifer, und bildete zahlreiche Schüler aus, teils als Professor in dem Collegium, das nach seinem Stifter, dem Kardinal Lemoine, genannt war, teils durch vertrauteren Umgang mit begabten Studenten, teils durch Herausgabe lateinischer Übersetzungen der Kirchenväter, Einleitungen und Erklärungen aristotelischer Schriften. Faber wird als ein Mann von sehr kleiner Körpergestalt geschildert, der aber durch seine ausgebreitete Kenntnisse, sein Lehrertalent, sein frommes Gemüt, seine Bescheidenheit, seine Sanftmut und Milde allen, die ihm näher traten, Achtung und Liebe einflößte und zahlreiche Bewunderer und Freunde im In- und Auslande fand. Rennenswert sind unter seinen Schülern: Briçonnet (später Bischof von Lodève und dann von Meaux), Clichtow, G. Roussel (später Bischof von Oloron), M. d'Arande (später Bischof von St. Paul-Trois-Chateaux), F. Vatable (später Professor des Hebräischen), L. von Berquin, G. Budé, E. Poncher (später Bischof von Paris), G. Farel ꝛc. Dem letzten sagte er einmal: „Mein Sohn, Gott wird die Welt erneuern und du wirst das überleben!"

Am wichtigsten wurde für Fabers Wirksamkeit seine Verbindung mit der einflußreichen Familie der Briçonnet (s. Bd III S. 396, 38), besonders mit Wilhelm, der, nachdem er sein Schüler gewesen war, sein Freund und Gönner wurde. — Als W. Briçonnet an die Spitze der berühmten Benediktinerabtei von St. Germain des Prés gestellt wurde (1507),

Digitized by Google

räumte er seinem ehemaligen Lehrer daselbst eine Wohnung ein, die er bis zum Jahre 1520 benutzte.

Um diese Zeit, schon mehr als fünfzig Jahre alt, fing er an, die profanen Studien beiseite zu lassen und die Bibel zu erforschen, wahrscheinlich durch die reichen Hilfsmittel, welche sich in der Klosterbibliothek vorfanden, dazu veranlaßt. Die erste Frucht dieses Studiums war sein **Psalterium Quintuplex**, welches 1509 erschien, eine Zusammenstellung des lateinischen Psalters 1. nach der ersten Revision des Hieronymus, dem sog. **Psalterium Romanum** (s. Bd III S. 38, 50), 2. mit der zweiten Revision desselben, dem sog. **Psalterium Gallicanum** (s. Bd III S. 38, 55), 3. mit der Übersetzung des H. aus dem Hebräischen; 4. mit dem alten vorhieronymianischen Text; 5. endlich nach eigener Verbesserung, nebst kritischem und exegetischem Kommentare.

Im Jahre 1512 folgte darauf sein Kommentar zu den paulinischen Briefen, mit einer neuen lateinischen Übersetzung, die bloß eine Revision der Vulgata nach dem Griechischen war.

Die Vorrede zu diesem Kommentar ist höchst merkwürdig, weil darin Faber die Grundsätze der Reformation, fünf Jahre vor Luthers Wittenbergischen Thesen darlegte. Er behauptet die Autorität der heil. Schrift und die unverdiente Gnade der Erlösung, bekämpft das Verdienst der guten Werke, das **Opus operatum**, die Wirklichkeit des Meßopfers, das Priestercölibat ꝛc. und spricht sich so über die Notwendigkeit einer Reform der Kirche aus: „Die Kirche folgt leider dem Beispiele ihrer Führer nach und ist weit entfernt das zu sein, was sie sein sollte. Die Zeichen der Zeit kündigen jedoch eine nahe Erneuerung an, und während Gott der Predigt des Evangeliums neue Bahnen durch die Entdeckungen und Eroberungen der Spanier und Portugiesen in allen Weltteilen eröffnet, hoffen wir, daß er auch seine Kirche heimsuchen wird und sie von der Erniedrigung, der sie verfallen ist, wieder aufheben wird."

Im Jahre 1522 erschien sein „Kommentar zu den vier Evangelien" und 1525 „zu den katholischen Briefen", beide ohne neue Übersetzung. Hat auch Faber in diesen Kommentaren in philologischer und kritischer Hinsicht für das Neue Testament wenig geleistet, so gebührt ihm doch der Ruhm, die Fehler der Vulgata zum erstenmale aufgedeckt und durch seine Texterklärung die Bahn zu einer besseren Exegese gebrochen zu haben. Ohne Rücksicht auf eine vorausgegebene Dogmatik suchte Faber die heilige Schrift aus sich selbst zu erklären, und an die Stelle der bisherigen willkürlichen allegorischen Auslegung setzte er freilich nicht das grammatisch historische, aber dasjenige Auslegungsprinzip, welches von Olshausen als tieferer Schriftsinn befolgt worden ist. In den Geschichtserklärungen der Evangelien verfällt er allerdings oft wieder in die Allegorie, dagegen in den apostolischen Briefen und in dem didaktischen Teile der Evangelien sind seine Erklärungen und Entwickelungen meist einfach, klar, richtig, dem Ideengange der Verfasser angemessen. Er hat dabei mehr das Praktische als das Dogmatische im Auge; und, da er die h. Schrift als einzige Glaubensregel anerkennt, scheut er sich nicht, gegen die Dogmen und Gebräuche der Kirche zu verstoßen, wo sie offenbar der Lehre Christi und der Apostel zuwider sind, ohne darum Gelegenheit zur Polemik geflissentlich zu suchen. In seinen dogmatischen Ansichten war er noch schwankend und zu keinem festen Gegensatze gegen die bestehende Kirche durchgedrungen; er hoffte im Gegenteil, daß bessere Erkenntnis und allgemeinere Verbreitung des Evangeliums sie von ihren Auswüchsen und Verderbnissen reinigen und von selbst wieder zur evangelischen Norm zurückführen würde. Daß aber seine freisinnigen Grundsätze und Äußerungen bei den Finsterlingen großen Anstoß erregten, war natürlich. Als er im Jahre 1517/1518 zwei kritische Untersuchungen über Maria Magdalena herausgab, in welcher er sich gegen die herkömmliche Meinung erklärte, erhob sich eine heftige Polemik gegen ihn, und der berüchtigte Syndikus der Pariser theologischen Fakultät, Natalis Beda (Noël Bedier), brachte es dahin, daß Fabers Meinung über die Magdalena von der Sorbonne durch einen Beschluß vom 9. Nov. 1521 verdammt wurde. Beda wollte noch weiter gehen und Faber vom Parlamente als Ketzer bestrafen lassen; doch Fabers mächtige Gönner am Hofe, vor allem der König Franz I. und dessen Schwester Margaretha, ließen es nicht dazu kommen. Andererseits war Faber empört darüber, daß die Sorbonnisten Luther und Erasmus als Ketzer beschimpften; er hatte deshalb Paris schon während des ganzen Jahres 1520 verlassen und nahm mit Freude Briçonnets (s. d. A. Bd III S. 397, 1) Einladung an, nach Meaux zu kommen als Direktor des Spitals für Aussätzige.

Dort wirkte Faber mit den ausgezeichnetsten seiner Schüler, Vatabe, Roussel (Rufus), Farel ꝛc. zu der Verbesserung der Predigt und wurde am 1. Mai 1523 zum Generalvikar des Bischofs ernannt.

Digitized by Google

Auf eine von dem Könige und seiner Schwester gegebene Anregung wurde Faber von Briçonnet zur Anfertigung einer französischen Übersetzung des Neuen Testamentes aufgefordert; diese Übersetzung, bloß nach der Vulgata gemacht, erschien 1523; ebenso die Psalmen 1525. In den Vorreden zu den einzelnen Teilen dieser Übersetzungen sowohl als besonders in den 1525 erschienenen „Erklärungen der Sonntagsepisteln und Evangelien", sprach es Faber offen und ausdrücklich aus, daß die heil. Schrift die einzige Glaubensregel sei, und daß jeder einzelne Christ das Recht habe, alles, was ihm als christliche Lehre dargeboten werde nach dieser Regel zu prüfen, und was ihr zuwider sei zu verwerfen, und ebenso, daß wir durch unsere guten Werke, uns kein Verdienst vor Gott erwerben können, sondern allein durch den Glauben, durch das Vertrauen auf seine in Christo geoffenbarte Gnade gerechtfertigt werden. Fabers „Kommentar über die Evangelien" wurde 1523 von der Sorbonne auf den Index librorum prohibitorum gesetzt und nur durch die Dazwischenkunft des Königs wurde eine weitere Untersuchung gegen ihn selbst abgewendet. Nach der Schlacht bei Pavia (25. Febr. 1525) benutzte man aber die Gefangenschaft des Königs zur Anwendung größerer Strenge gegen die Anhänger des sog. Luthertums; eine besondere Kommission wurde vom Parlamente mit der Untersuchung gegen die in der Diöcese von Meaux aufgetauchten Ketzereien beauftragt. Mehrere der von Briçonnet eingesetzten Prediger wurden verhaftet; einige wiederriefen; Faber aber entfloh mit seinem Freunde Roussel nach Straßburg unter dem Pseudonym von Peregrinus (Anfang Nov. 1525), indes sein Buch über die Sonntagsepisteln und Evangelien zum Feuer verurteilt wurde. Schon aus Spanien (Madrid 12. Nov. 1525) hatte sich Franz I. durch einen Brief an das Parlament für Faber und Roussel interessiert, und kaum war er wieder nach Paris zurückgekehrt, als er beide aus ihrer Verbannung zurückrief.

Faber wurde sogar als Privatlehrer bei den Kindern des Königs angestellt und erhielt eine Wohnung als Bibliothekar im königlichen Schloß zu Blois.

In Blois bearbeitete Faber seine französische Übersetzung der ganzen Bibel nach der Vulgata, welche wenigstens für das NT und die Apokryphen die Grundlage der von der reformierten Kirche Frankreichs anerkannten Bibelübersetzung des R. Olivetan (1535) bildete. Indessen wurden die Verhältnisse für die Anhänger der Reformation immer drohender. Um den greisen Faber jeder Gefahr zu entrücken, nahm ihn die Königin von Navarra mit sich nach ihrer Residenzstadt Nérac, wo er die letzten Jahre seines langen und thätigen Lebens in Ruhe verlebte und im J. 1533 von dem jungen Calvin auf seiner Flucht aus Paris besucht wurde. In seinen letzten Tagen fühlte er oft Gewissensbisse darüber, daß er geflohen war und nicht wie Berquin für die evangelische Wahrheit den Märtyrertod erlitten hatte. Er entschlief ohne Krankheit im hohen Alter im Jahre 1536.

Faber bekannte sich in vollem Sinne zu den Grundsätzen der Reformation, aber er blieb äußerlich in der katholischen Kirche, da er hoffte, die Erneuerung des Evangeliums könnte ohne Bruch mit dem Papsttum zu stande gebracht werden, und da er selbst einem offenen Kampfe mit den feindlichen Mächten nicht gewachsen war. Seinem Charakter nach könnte man ihn am besten mit Melanchthon vergleichen; nur stand ihm kein Luther zur Seite und Calvin war noch nicht aufgetreten. Am halben Wege zwischen die Renaissance und die Reformation gedrängt, stand Faber wie Moses auf dem Nebo, auf einem Berge, wo er die herrliche Aussicht über die neue Welt genoß, in die er nicht eintreten durfte.

Werke: Wir lassen beiseite Fabers Ausgaben von Aristoteles und andere philosophische Werke, um uns auf die theologischen zu beschränken. Die letzteren zerfallen in zwei Klassen: Ausgaben von Kirchenvätern und mystischen Schriftstellern, und Übersetzungen und Kommentarien über die Heilige Schrift. I. Klasse: Theologia vivificans. Dionysii coelestis hierarchia etc. Ignatii XV epistolae. Polycarpi epistola. Paris 1498 fol. Propriorum recreatione. Paradysus Heraclidis. Epistolae Clementis. Recognitiones Petri apostoli. Epist. Anacleti mit einer Vorrede Fabers. Paris 1504 in 4°. Ricardi a St. Victore opus super divina Trinitate. Paris 1510 in 4°. Opera complura St. Hilarii episcopi. Paris 1510 fol. Theologia Damasceni. De orthodoxa fide. Venedig 1514. Basilii magni Caesariensium in Cappadocia antistis opera plane divina. Paris 1520 fol. Contemplationes idiotae von Raimund Jordan. Paris 1519 in 4°. Agones martyrum, mensis Januarii (s. l. s. d.). II. Klasse: Quincuplex Psalterium, gallicum, romanum, hebraicum, vetus, conciliatum. Paris 1509 fol. S. Pauli epistolae XIV ex Vulgata, adjecta intelligentia ex graeco, cum Commentariis. Paris 1512 fol. De Maria Magdalena et triduo Christi disceptatio. Paris 1517 in 4°. De tribus et unica Magdalena disceptatio secunda. Paris 1519 in 4°. Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia.

Digitized by Google

Paris 1522. Le Nouveau Testament (französische Übersetzung in zwei Teilen). Paris 1523 in 8°. Le Psautier de David. Paris 1525 in 8°. Les Epistres et Evangiles des cinquante et deux Dimanches de l'an; avecques briefves et très-utiles expositions d'ycelles. Meaux 1525. 2. Ausg. Lyon 1542 in 16°. Commentarii in Epistolas catholicas. Basel 1527 fol. L'Ancien-Testament, Antwerpen 1528, 4 B. in 8°. (Französische Übersetzung des A. T., mit Ausnahme des im Jahre 1525 erschienenen Psalters). La Saincte Bible en françoys translatée selon la pure et entière traduction de St. Hiérosme. Antw. 1530 fol. 2. Ausgabe Antw. 1534.

G. Bonet Maury.

Faber, Johannes von Augsburg, gest. um 1530. — Echard et Quétif, Scr. O. Praed. II S. 80; Khamm, Hierarchia Aug. I S. 306; H. Kellner, AdB.

Johannes Faber Augustanus ist in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zu Freiburg in der Schweiz geboren, war Dominikaner in Augsburg, c. 1515 Prior daselbst, 1516 Lehrer der Theologie in Bologna, später auf Empfehlung seines Gönners, des Kardinals Lang in Salzburg, Hofprediger und Beichtvater des Kaisers Maximilian I., dem er 16. Januar 1519 die Leichenrede hielt (gedruckt 1519 zu Augsburg in 4° und abgedr. bei M. Freher, Scr. rer. Germ. T. II). Auf Empfehlung des Erasmus, dessen Gunst er sich in Löwen und Köln zu erwerben wußte und der ihn als klugen, gelehrten und beredten Mann schildert (in Briefen vom 4., 6. Oktober, 13. November 1520 u. ö.), wird er auch bei Karl V. Hofprediger und beschäftigt sich im Sinne des Erasmus mit Vermittelungsvorschlägen in der lutherischen Sache, indem er insbesondere ein vom Papst, Kaiser und andern christlichen Fürsten gemeinsam zu ernennendes Schiedsgericht vorschlägt. Diesen Plan teilt er kurz vor dem Wormser Reichstag dem Kurfürsten Albrecht von Mainz, Friedrich von Sachsen 2c. schriftlich und mündlich mit. Später scheinen die Ansichten des Erasmus über ihn sich geändert zu haben: er klagt, von Faber in Rom angeschwärzt zu sein, und nennt Faber hominem in Thomistica theologia pulere doctum, sed mire vafrum et versipellem. Faber gest. c. 1530, wo? ist unbekannt. Schriften von ihm sind nicht bekannt, außer der obengenannten Leichenrede, die von ihm, nicht wie andere meinen, von Bischof Faber von Wien herrührt.

Wagenmann †.

Faber, Johannes, von Heilbronn, gest. nach 1557. — Echard et Quétif., Scr. O. Pr. II, 161; Mederer, Ann. Ingolst.; Braun, Bisch. von Augsburg; H. Kellner in AdB.

Der Dominikaner und polemisch-asketische Schriftsteller des 16. Jahrhunderts, Johann Faber ist c. 1504 zu Heilbronn am Neckar geboren, tritt ins Predigerkloster zu Wimpfen, studiert mit Unterstützung der Stadt Wimpfen Philosophie und Theologie in Köln, giebt hier seine erste Schrift heraus u. d. T.: Richardi Pampolitani Anglo-Saxonis enarr. in psalmos, Köln 1536, wird mag. artium daselbst, später von Bischof Christof von Stadion als Domprediger nach Augsburg berufen, welches Amt er lange Jahre verwaltet. Zu Ingolstadt erlangt er 1551—1552 die theol. Doktorwürde unter dem Vorsitz des P. Canisius, der später sein Nachfolger als Domprediger in Augsburg wurde. F. war ein eifriger Gegner der evangelischen Lehre; ihrer Bekämpfung sind die meisten seiner Schriften gewidmet, so: quod fides esse possit sine caritate, Augsb. 1548; enchiridion bibliorum 1549; fructus quibus dignoscuntur haeretici 1551; testimonium Petrum Romae fuisse 1553; Der rechte Weg, Dillingen 1553; Was die ev. Meß sei, Augsburg 1553; Dillingen 1557; Köln 1556 (lat. von Surius) u. ö.; Jobel in Predigten ausgelegt, Augsburg 1557 u. s. w. Sein Todesjahr (nach 1557) ist unbekannt.

Wagenmann †.

Faber (Fabri), Johannes, von Leutkirch, gest. 1541. — Von Fabers Schriften sind außer den unten zu erwähnenden anzuführen: de potestate papae contra Lutherum; propugnaculum ecclesiae; responsa duo de antilogiis Lutheri et de sacramentis scripturisque; de Moscovitarum religione und juxta mare glaciale religio, Basel 1526; Vergleichung der Lehren von Huß und Luther; defensio fidei catholicae adversus Pacimontanum etc, Predigten, Briefe u. a. Eine Sammlung kleiner polemischer Schriften von J. Faber erschien 1537 zu Leipzig in 8°; eine Gesamtausgabe in 3 Foliobänden, aber fast nur die homiletischen Schriften enthaltend, Köln 1537—1541; s. die Monographie von C. E. Kettner: diss. de J. Fabri vita scriptisque, Lipsiae 1737; ferner Echard et Quétif, Scr. O. Praed. II, 111 sq.; Touron, hommes illustres de l'ordre de S. Dom. t. IV, 66; Klein, Gesch. des Christent. in Oesterreich IV, 23. 68; Kämmer, Vortrid. Theologie S. 35 ff.; Kink, Geschichte der Universität Wien, Bd I, S. 243 ff., 134; R. Roth, Geschichte der ehemaligen

Digitized by Google

Reichsstadt Leutkirch, 1870 ff., Bd I, S. 200; II, 90 ff.; A. Horawitz, Joh. Heigerlin gen. Faber, Bischof von Wien, bis zum Regensburger Convent, Wien 1884, dazu v. Druffel in der Deutschen Litteraturzeitung von Max Rödiger VI (1885) S. 86/88, sowie die bekannte Litteratur zur schwäbischen, schweizerischen, österreichischen und allgemeinen Reformationsgeschichte.

Johann Faber von Leutkirch, Bischof von Wien wurde geboren 1478 in der schwäbischen Reichsstadt Leutkirch als Sohn eines Schmieds, Namens Heigerlin, studierte Theologie und kanonisches Recht zu Tübingen und Freiburg i. Br. (hier immatrikuliert als presbyter Dioeces. Constant. zum 26. Juli 1509), wurde Magister, später Dr. juris can. Unhaltbar erscheint die Überlieferung, daß Faber Dominikaner gewesen sei. Ausgezeichnet durch Talent, Kenntnisse und kirchliche Frömmigkeit wurde er Vikar, später Pfarrer in Lindau, Pfarrer in Leutkirch, Kanonikus und bischöflicher Offizial in Basel, 1518 von Bischof Hugo von Landenberg zum Generalvikar der Diöcese Konstanz ernannt unter Beibehaltung seiner Lindauer und Leutkircher Pfründen; Papst Leo X. verlieh ihm den Titel eines Protonotars. Früher der humanistischen und liberalen Richtung zugethan und mit den Männern der litterarischen und kirchlichen Reform (bes. Erasmus, Zasius, Oekolampad, Urbanus Regius, Vadian, Zwingli, Melanchthon ꝛc.) vielfach befreundet, fand er sich später veranlaßt, dem Werke der Kirchenreformation, wie es seit Anfang der zwanziger Jahre sich gestaltete, sich nicht nur nicht anzuschließen, sondern es als einer seiner heftigsten und rührigsten Gegner mit Wort und That zu bekämpfen. Die Mißbräuche der alten Kirche konnte er nicht leugnen; er mißbilligte den Ablaßhandel, wie er in der Schweiz von dem Franziskaner B. Sanson betrieben wurde. Mit Zwingli steht er noch 1519 und 1520 im Briefwechsel, er versichert ihn, der bereits zurückhaltend geworden war, seiner unwandelbaren Freundschaft (7. Juni 1519), gratuliert ihm aufs herzlichste zur Genesung (17. Dez. 1519), übersendet ihm seine zu Lindau gehaltene, 1520 in Augsburg gedruckten Predigten de vitae humanae miseria (18. Okt. 1520), kündigt ihm aber auch bereits Gegenschriften gegen Luther und Carlstadt an, deren Zusendung und Beurteilung indes Zwingli abzuwenden sucht (17. Dezember 1519; 16. Februar 1520 Zw. Myconio). Noch im Frühjahr 1520 spricht er gegen Vadian in St. Gallen seine Mißbilligung Ecks und sein Wohlgefallen an Luthers Schriften aus, wenngleich er des letzteren Freimut unvorsichtig findet; im Juni 1521 dagegen deuten die Äußerungen an Vadian bereits auf bestimmtere Abkehr von Luther hin (Vadianische Briefsammlung Nr. 191 und 268). Einen völligen Umschwung in seiner kirchlichen Parteistellung aber bezeichnet oder bewirkt seine Reise nach Rom, die er im Herbst 1521 unternahm, angeblich um drückenden Schulden zu entgehen und die päpstliche Freigebigkeit zu kosten, sicher um dem neuen Papst Hadrian VI. seine unterdessen vollendete Schrift gegen Luther u. d. T.: Opus adversus nova quaedam dogmata Lutheri, gedruckt zu Rom 1522 Fol., zu dedicieren. Nach mehrmonatlichem Aufenthalt in Rom kehrt er nach Deutschland zurück, um fortan unermüdlich mit Wort und Schrift, in Kolloquien, Predigten und öffentlichen Verhandlungen, wie durch persönliche Einwirkung auf Fürsten und Städte in Deutschland und der Schweiz der reformatorischen Bewegung entgegenzuarbeiten. In der genannten Schrift gegen Luther (eine besondere Schrift Fabers pro coelibatu ist der Wiener Hofbibliothek nicht bekannt) hatte er Gelegenheit genommen, eingehend zu Gunsten des Cölibats wider die Priesterehe einzutreten; zur Beantwortung veranlaßte Luther (Briefe II, 365) den eben verheirateten Justus Jonas (Adversus J. F. pro conjugio sacerdotali Justi Jonae defensio 1523). Zu Anfang des Jahres 1523 (29. Januar) erscheint Faber bei der Züricher Disputation als Abgeordneter des Bischofs von Konstanz, zunächst „nicht um zu disputieren, sondern um zuzuhören, Rat zu geben und Schiedsmann zu sein“. Er suchte denn auch unter Berufung auf das unvordenkliche Alter der katholischen Lehre, auf die Entscheidungen des bevorstehenden Reichstages oder Konzils jede sachliche Erörterung zu verhindern, mußte sich aber doch schließlich auf ein Gespräch einlassen, das besonders um Messe und Heiligenanrufung sich drehte; da Zwingli die Schrift als einzige Richtschnur in Glaubenssachen gelten ließ, Faber nach einem vergeblichen Versuch mit Schriftbeweisen zu operieren bald wieder auf den Boden der Tradition sich zurückzog, so endete das Gespräch resultatlos oder vielmehr zu Gunsten Zwinglis (s. die Berichte über die Disp. bei Schuler und Schultheß Opp. Zw. I, 105 ff. und die gegen Faber gerichtete satirische Schrift „Gyrenrupfen“ Hallers Bibl. III, S. 74). Faber findet sich 1523 auf dem Nürnberger Reichstag ein; hier dürfte er die für ihn nachher so wichtigen Beziehungen zu Erzherzog Ferdinand geknüpft haben (Horawitz, Erasmiana III, 771, in den Wiener Sitzungsberichten 102). Von dem deutschen Reichsregiment erbittet er sich in demselben Jahr

Digitized by Google

einen Schutz- und Geleitsbrief, um im Auftrag des Papstes in Deutschland herum wider Luther zu predigen (Ranke II, 68). 1524 erscheint er als Abgeordneter seines Bischofs auf dem kathol. Konvent zu Regensburg und ist neben Dr. Eck Hauptvertreter der dort projektierten katholischen Scheinreformation; läßt seine Schrift gegen Luther wiederholt und in erweiterter Gestalt erscheinen u. d. T.: **Malleus in haeresin Lutheranam**, Köln 1524 u. ö., wird von König Ferdinand zum Kaplan, Rat und Beichtvater ernannt und an seinen Hof gezogen; wirkt im Sept. 1524 zu Wien mit bei dem Ketzerprozeß wider den Wiener Bürger Kaspar Tauber; sucht 1525 ff. die bisher mit Frankreich verbündeten katholischen Schweizerkantone für ein Bündnis mit Österreich zu gewinnen; beteiligt sich 1526 (Mai) bei der Disputation zu Baden im Aargau (cf. **redargutio sex articulorum H. Zwinglii**, Tübingen 1526, dazu die Eidgenöss. Abschiede und Zwinglis Werke Bd II, 2 S. 429, 467, 513); ist im Juni dess. Jahres auf dem Reichstag zu Speier anwesend, wird 1527 von K. Ferdinand als Gesandter nach Spanien und England geschickt, 1528 zum Koadjutor des Bischofs von Wienerisch-Neustadt, 1529 zum Propst von Ofen ernannt, wirkt mit bei der Verfolgung der Evangelischen in Österreich, insbesondere bei der Verbrennung Balthasar Hubmeiers in Wien, 10. März 1528 (s. seine anonyme Schrift: Ursach, warum B. H. verbrannt sei, Dresden 1528 und seinen Brief an Cochlens und Nausea bei Stern, zwölf Artikel der Bauern, Leipzig 1868, S. 67, 95), fordert die Wiener theol. Fakultät auf zum Kampf gegen die lutherische Ketzerei (s. Kink, Gesch. der Univ. Wien, I, 243 ff. 134 ff.); sucht seinen alten Freund Erasmus nach Wien zu ziehen (Juli 1528) und macht sogar um dieselbe Zeit von Böhmen aus einen Versuch, Melanchthon für die katholische Sache zu gewinnen, indem er ihm eine Stelle bei Ferdinand als Preis des Abfalls anbietet (C. Ref. I, 998). Als Ferdinands Hofprediger ist er 1529 auf dem Speierer Reichstag anwesend, nimmt einen wichtigen Anteil an den dortigen Verhandlungen und sucht insbesondere seinen Einfluß auf die oberdeutschen Städte geltend zu machen, um sie vom Anschluß an die Protestation ferne zu halten; wichtiger noch ist seine Thätigkeit auf dem Augsburger Reichstag 1530, wo er nicht bloß in Predigten und Schriften gegen die Evangelischen hetzt, sondern auch im Auftrag des Kaisers an der Abfassung der **Confutatio** sich in einer Weise beteiligte, daß Luther seine Deutschen vor ihm und Eck als lichtscheuen Fledermäusen warnt, Melanchthon urteilt, Faber habe bei dieser Arbeit sich selbst an Abgeschmacktheit übertroffen (vgl. hierüber die Litterärgeschichte der **Confutatio** im CR XXVII, S. 1 ff. und Raynald, **Annal. eccl.** XX, 589 u. ö.). 1531 wird F. nach dem Tode des Bischofs Johannes de Revellis Bischof von Wien und zugleich (bis 1538) Administrator des Bistums Neustadt. Die äußeren Notstände beider Diöcesen, besonders infolge der Türkeneinfälle, machten ihm ebensoviel zu schaffen wie das Umsichgreifen der evangelischen Lehre. Vor allem fühlte er das Bedürfnis besserer Prediger und Seelsorger und errichtete zu diesem Zweck 1540 zu Wien in einem ehemaligen Nonnenkloster (zu St. Nikolai in der Singerstraße) ein Konvikt für arme Studierende der Theologie, suchte auch zur Reform der Wiener Universität und theol. Fakultät nach Kräften beizutragen (s. Kink a. a. O.). Neben der Leitung seiner Sprengel, um die er sich vielseitig, auch durch eigenes unermüdliches Predigen, verdient zu machen suchte, fand er Zeit, an dem allgemeinen Gang der Religionsverhandlungen sich eifrigst zu beteiligen; er suchte den Einfluß, den er in seiner schwäbischen Heimat, besonders in seinen alten Gemeinden Leutkirch und Lindau immer noch besaß, dazu zu verwenden, um diese vom Beitritt zur Reformation fern zu halten (vgl. sein Schreiben an die Gemeinde Leutkirch vom 6. November 1533); schrieb noch mehrere polemische Schriften, z. B. 3 Bücher über Glauben und Werke 1536; eine Schrift über das Abendmahl 1537; über die Edikte der Kaiser wider die Ketzer 1537; insbesondere aber richtet er aus Anlaß des bevorstehenden Mantuaner Konzils 1536 und 1537 Denkschriften an den Papst und dessen Legaten Morone (**praeparatoria futuri concilii** d. d. 4. Juli 1536 und **ep. ad Moronum**); und ebenso überreicht er 1540 aus Anlaß des Speierer Reichstags, des Hagenauer und Wormser Gesprächs dem König Ferdinand Vorschläge zu Widerlegung oder Widergewinnung der Lutheraner. Solcher Eifer trug ihm große Lobsprüche von seiten des Papstes ein, während er selber freilich über die deutschen Theologen und Bischöfe bitter klagt, daß sie wie stumme Hunde nicht bellen, und daß bei solcher Lauheit die ganze Kirche zusammenstürzen werde (s. Raynald, **Ann. Eccl. a.** 1540). Bald darauf starb Faber, nachdem er zuletzt den Fr. Nausea zum Koadjutor erhalten, 63 Jahre alt, den 21. Mai 1541, und wurde zu Wien im Stephansdom neben der Kanzel beigesetzt. Zum Universalerben seines Nachlasses und besonders seiner reichhaltigen Bibliothek hatte er sein Wiener Konvikt eingesetzt (1540, Nov. 17); außerdem hatte er seine Vaterstadt Leutkirch

Digitized by Google

sowie die Universität Freiburg mit reichen Legaten für wohlthätige und Studienzwecke bedacht (s. Roth a. a. O. S. 90 ff.).

Seine Zeit- und Glaubensgenossen preisen ihn als Muster eines katholischen Bischofs, als Zierde seiner Kirche, als einen vir eruditione, sapientia, vitae integritate spectandus; die Freunde der Reformation sahen in ihm einen ihrer rührigsten und bei seiner einflußreichen Stellung gefährlichsten Gegner. **Wagenmann † (Egli).**

Faber (Favre) Peter Franz, gest. um 1780. — Peter Franz Faber ist geboren zu Anfang des 18. Jahrh. zu St. Barthelemi im jetzigen Kanton Waadt, er wurde Priester zu Laudun in Nieder-Languedoc und begleitete als Sekretär und Beichtvater den Bischof von Halikarnassus, Franz de la Baume, auf die Visitationsreise in das „Land der Märtyrer", nach Cochinchina und erzählte in seinem im Jahre 1746 nach bekanntem jesuitischem Muster betiteltem Werke: „Lettres édifiantes et curieuses sur la visite apostolique de M. de la Baume, Evêque d'Halicarnasse, à la Cochinchina en l'année 1740", die Erlebnisse, die er in dieser Stellung durch die Anfeindungen der Jesuiten erfahren hatte. — Der apostolische Visitator kam mit seinem Gefolge den 15. Juli 1738 zu Macao an, wo er unter dem Scheine der größten Zuvorkommenheit seitens der portugiesischen Jesuiten aufgenommen, aber zuletzt auf ihren Betrieb vom Gouverneur gefangen gehalten wurde. Aber vergebens versuchten sie das seit langem durch ihre eigenen politischen wie kirchlichen, gegen die französischen Missionare gerichteten Umtriebe, die manche heidnische blutige Verfolgung verursacht hatten, heraufbeschworene Verhängnis abzuwenden, am 10. März 1739 konnte der Visitator die Weiterreise bewerkstelligen und im Mai in Cochinchina landen. Alsbald ließ der Bischof die Missionare wissen, daß er gekommen sei, sie in Liebe zu vereinigen; er ermahnte sie, den Streit zu vergessen, und nach der Absicht der Propaganda die Einigkeit herzustellen. Die Christen führten alle über die portugiesischen Missionare, namentlich die Jesuiten, bittere Klage; unter ihnen fanden sich solche, die seit 10 Jahren nicht hatten beichten können, die man immer zurückgewiesen hatte, weil sie sich den heidnischen Ceremonien, den Totenopfern u. dgl., die die Jesuiten den Chinesen gestatteten, nicht unterziehen wollten, und die unter dem Vorwande des Jansenismus exkommuniziert worden waren (Müllbauer, Geschichte der katholischen Mission in Ostindien 171 ff.; 262 ff.; Warneck, Protestantische Beleuchtung röm. Angriffe auf die Evang. Heidenmission 388 ff.). Der Bischof ließ sich zuerst von den Jesuiten täuschen; als er aber dem Unwesen derselben kräftig entgegentreten wollte, ward er von ihnen als Jansenist und Ketzer verschrieen und als Störer der öffentlichen Ruhe bei den Mandarinen verklagt und entging nur durch ein Wunder mit seinem Sekretär den gedungenen Meuchelmördern. Die Briefe der Propaganda zu Rom an den Bischof wurden von den Jesuiten aufgefangen und kamen nie in seine Hände. Da die Bereisung des ganzen Landes dem Bischof wegen schwächlicher Gesundheit und abnehmender Kräfte unmöglich war, so visitierte er nur die nördlichen Provinzen und ernannte Favre zum Provisitator, der die südlichen bereiste. — Indessen überzeugte sich der Bischof bald, daß kein Friede mit den herrschsüchtigen Jesuiten möglich sei, solange das Missionsfeld zwischen ihnen und anderen Ordensbrüdern geteilt sei. Er teilte daher die Provinzen zwischen den Jesuiten, den französischen Missionaren und den Franziskanern. Allein Kummer und Mißhandlung, wie Favre erzählt, oder Gift, wie ein Franziskaner nach Rom berichtete, machten dem Leben des Bischofs am 2. April 1741 ein Ende. — Jetzt trat Favre seine Provisitatorsstelle an, allein er konnte sich nicht lange gegen die Jesuiten halten und reiste am 8. August 1741 ab, um Rom und der Propaganda von dem Visitationsergebnis Rechenschaft abzulegen. Aber auch die Jesuiten in Rom rasteten nicht; Favre mußte lange auf den Ausgang seiner Sache warten; erst 1745 erschien das Dekret, das die Dekrete des Visitators wegen Einteilung der Distrikte, insofern sie die französischen Missionare und die Jesuiten anging, bestätigte; was den Distrikt der Franziskaner betraf, so ward die Verordnung geändert mit dem Zusatze, daß der apostolische Vikar zu Tonkin diesen Artikel an Ort und Stelle selbst in Ordnung bringen sollte. — Hiermit schließt Favre sein Werk und antwortet nur noch auf die Vorwürfe, die seine Feinde ihm in anonymen Briefen machten. Trotz dieses Ausgangs erklärte sich Favre bereit, es zum zweitenmale zu wagen und die Mission in Japan wieder aufzurichten, wenn man sich seiner dazu bedienen wolle. Dann trat er die Reise in sein Vaterland an. Hier verfaßte er sein Werk, das alsbald durch den Bischof von Lausanne verdammt und zu Freiburg öffentlich verbrannt wurde, während die Jesuiten alle Exemplare aufkauften, um das Buch unsichtbar zu machen. Einen ausführlichen Auszug giebt Simler in seiner Sammlung alter und neuer Urkunden zur Be-

Digitized by Google

leuchtung der Kirchengeschichte (I, S. 159—256). Alle Versuche Favres, sich mit dem Bischofe auszusöhnen, waren vergeblich; 1752 verbot dieser sogar den Priestern seiner Diöcese ihm die Sakramente zu erteilen (vgl. seine Mémoire apologetique 1747 und deren Fortsetzung 1752 im Auszuge bei Simler a. a. O. 565—609). Favre führte von nun an, durch die Regierung von Bern gegen gewaltthätige Angriffe geschützt, zu Assens, in der Landvogtei Echallens oder Tscherlitz ein stilles Einsiedlerleben und starb zu Anfang der achtziger Jahre. (Dr. Th. Pressel †) Pfotenhauer.

Fabian, römischer Bischof, 236—250. Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe S. 199 ff. 263. 266 f.; Duchesne, Lib. Pontif. I p. 148 f.; Lightfoot, Clement of Rome I²; Harnack, Altchristl. Litt.-Gesch. Tl. I S. 648, Tl. II Bd 1 S. 144 ff.

Fabian (19. resp. 20. römischer Bischof) regierte vom 10. Januar 236 bis 20. Januar 250, Märtyrer in der Decianischen Verfolgung, bestattet in dem Coemet. Calixti, wo auch sein Grabstein mit der Inschrift ΦΑΒΙΑΝΟC · ΕΠΙ · ΜΡ aufgefunden ist (*MP* von späterer Hand). Im Chron. pasch. (I p. 503 ed. Dindorf) heißt er „Flavian", im koptischen Synaxarium (z. 11. Amschir, ed. Wüstenfeld II S. 294) „Palatian". Eusebius erzählt (h. e. VI, 29), Fabian sei durch ein Gotteszeichen zum Nachfolger des Anterus bestimmt worden: er sei mit anderen nach dem Tode des Anterus nach Rom gekommen — also war er vielleicht Landbischof — und bei der Wahlhandlung zugegen gewesen; während den Wählenden die Namen sehr vieler angesehener und berühmter Männer vorgeschwebt hätten, hätte sich plötzlich eine Taube aus der Höhe auf den Fabian niedergelassen, an den niemand dachte; auf dieses Zeichen hin erklärte das ganze Volk, wie von einem göttlichen Geiste getrieben, einstimmig, daß Fabian der würdige Mann sei, und setzte ihn sofort auf den Thron. Seine Amtszeit fällt in die des Kaisers Philippus Arabs; aber alles, was auf Grund von Euseb., h. e. VI, 34 über das Verhältnis des Bischofs zu diesem Kaiser erzählt wird, dessen Leben und Regierungszeit freilich besonders dunkel ist, ist unglaubwürdig. Origenes hat an ihn ein seine Lehre entschuldigendes Schreiben gerichtet (Euseb., h. e. VI, 36, 4; Hieron. ep. 84, cf. Rufin Invect. I, 44). Wahrscheinlich hat auch Fabian an ihn geschrieben. Einen Brief in Sachen des laubefstanischen Häretikers Privatus erwähnt Cypr. ep. 59, 10. Als Wunderthäter wird F. von Makarius Magnes bezeichnet (Apocr. III, 24 ed. Blondel p. 109), und zwar neben Polykarp, Irenäus und Cyprian. Auf einen Verkehr zwischen Rom und Edessa z. Z. Fabians weist die Notiz am Schluß der Akten des Märtyrerbischofs Barsamya v. Edessa, daß derselbe z. Z. des Bischofs Fabian von Rom gelebt habe. Vielleicht hat zu seiner Zeit Dionysius Alex. die *ἐπιστολὴ διαχονική* nach Rom gerichtet, die Eusebius (h. e. VI, 46, 5) erwähnt; sie mag sich, wie Lightfoot (l. c. II² p. 372) vermutet, auf das wichtige Unternehmen Fabians bezogen haben, von dem uns der Catal. Liberianus (aber die Eintragung stammt höchst wahrscheinlich schon aus der Zeit Stephans I.) Kunde giebt: „hic regiones divisit diaconibus et multas fabricas per cimiteria fieri iussit" (im Lib. Pontif. lautet die Eintragung so: „hic regiones dividit diaconibus et fecit VII subdiacones, qui VII notariis imminerent, ut gestas martyrum in integro fideliter colligerent, et multas fabricas per cymiteria fieri praecepit"). Im Briefwechsel Cyprians wird F. einigemale mit Anerkennung erwähnt (s. ep. 9, 1; 30, 5 [der Brief ist von Novatian; er nennt Fabian „nobilissimae memoriae"]; 55, 8; 69, 5). Die Verordnungen Fabians in den drei pseudoisidorischen Briefen und 21 Dekreten Gratians unter seinem Namen sind apokryph.

So wenig wir Direktes über die Bedeutung dieses Papats wissen, so sicher ist es doch, daß er einer der allerwichtigsten gewesen sein muß. Die kirchliche Entwicklung, die zwischen Calixt (Hippolyt) und Cornelius (Novatian), resp. zwischen Tertullian und Cyprian liegt, ist eine der rapidesten gewesen, die wir in der Kirchengeschichte kennen. Wie grundverschieden sind die geschichtlichen Bilder, die wir aus den Werken — auch aus den spätesten — Tertullians und Hippolyts gewinnen im Vergleich zu dem, welches uns Cyprians Briefwechsel bietet! Dazwischen liegt der vierzehnjährige Episkopat des Fabian. In diese Zeit haben (1.) die gnostischen Sekten in Rom und Karthago aufgehört, irgend welche Rolle zu spielen, (2.) sind die christologischen Kämpfe wesentlich erloschen, (3.) ist das Hippolytische Schisma erstorben, (4.) hat die Bußpraxis einen großen Fortschritt gemacht (fast nur noch die Frage der Behandlung der zum Götzendienst Abgefallenen blieb übrig), (5.) ist die Stadt Rom entsprechend den Regionen in 7 oder 2 × 7 Seelsorgebezirke geteilt worden, (6.) ist in Rom der niedere Klerus in fünf Graden geschaffen worden (s. meine Studie in den TU Bd II H. 5 1886), (7.) hat die heilige Weltlichkeit des Kirchentums

Digitized by Google

und die Einbürgerung der christlichen Religion in die Weltverhältnisse starke Fortschritte gemacht. In allen diesen Beziehungen muß Fabian, der aber sein Amt mit dem Martyrium gekrönt hat, der Leitende gewesen sein. Von hier aus erklärt sich auch die Legende über seine Wahl; man hat in Rom, nachdem Maximinus Thrax die beiden streitenden Bischöfe Pontian und Hippolyt nach Sardinien verbannt und Anterus nur einen Monat regiert hatte, keinen Stadtkleriker zum Nachfolger erwählt, sondern einen Auswärtigen, einen unbeteiligten homo novus, dem es wirklich gelungen ist, das hippolytische Schisma zu beseitigen. Als ein Gottesgeschenk erwies sich dieser Bischof, und so ist wohl die Legende von seiner Wahl entstanden und selbst in den Orient gedrungen. Das will viel sagen. Aus welcher Quelle kennt sie der über abendländische Verhältnisse sonst so schlecht unterrichtete Eusebius? Wie hören wir den Namen Fabian als Wundertäter neben Polykarp, Irenäus und Cyprian von dem Griechen Makarius? Wie ist er selbst in Edessa bekannt? Das weist doch darauf hin, daß er sich hohen Ruhm erworben haben muß. Auch ist nicht zu übersehen, daß das bald nach seinem Tode in Rom zwischen Cornelius und Novatian ausbrechende Schisma das Andenken Fabians bei keiner Partei gefährdet hat — die Grundsätze des Cornelius kann F. unmöglich aufgestellt haben. Daß die furchtbare Decianische Verfolgung die römische Gemeinde in einem viel widerstandsfähigeren Zustand traf als die karthaginiensische, darf man auch dem Fabian zur Ehre anrechnen, ebenso die würdige Haltung des römischen Presbyterkolleginms in der langen Zeit der Sedisvakanz (bis Anfang des Jahres 251). Hier hat allerdings auch Novatian wesentliche Verdienste; aber daß er dem Fabian nahe gestanden hat, kann man noch aus dem lügenhaften Brief des Cornelius an Fabius von Antiochien (Euseb., h. e. VI, 43) erkennen.

A. Harnack.

Fabri, Felix, gest. 1502. — Eine Monographie über F. Fabri schrieb im vorigen Jahrh. der Ulmer Fr. Dom. Häberlin in seiner diss. sistens vitam, itinera et scripta Fr. F. Fabri, Göttingen 1742, 4° und in Wegelins thes. r. Suev. T. IV; außerdem vgl. Echard et Quétif, Scr. O. Praed, I, 871; Fabricius, Bibl. lat. m aevi; Schelhorn, Amoen. lit. III, 51, 102; Weyermann, Nachr. von Gelehrten in Ulm, 1798, S. 201 ff.; Escher bei Ersch und Gruber; Stälin, Württ. Gesch. III, S. 776; T. Tobler, Bibliogr geogr. Palaest., Leipz. 1867, S. 53; Wolff in der ADB 8, 491; Escher, Quellen zur Schweizer Gesch. 6, 203—229; Beesenmeyer, Prolegomena zu einer neuen Ausgabe des Tractatus de civitate Ulmensi, Verhandl. d. V. f. Kunst u. Altert. in Ulm u. Oberschwaben N. R. II, 1870, und Nachwort zum Tractatus de civitate Ulmensis S. 224—233.

Fabri (nicht Faber), Dominikaner und Schriftsteller des 15. Jahrhunderts. Geboren zu Zürich 1441 oder 1442 aus dem angesehenen Geschlechte der Schmid, kam er nach seines Vaters frühem Tode mit der Mutter 1445 nach Diessenhofen, zeitweilig auch auf die Kyburg, c. 1454 ins Dominikanerkloster zu Basel, erhielt hier und in Pforzheim seine wissenschaftliche Ausbildung, studierte Theologie in Basel, trat 1472 in den Orden ein und wurde 1477—1478 von seinen Ordensoberen als Lektor und Hauptprediger in das Dominikanerkloster in Ulm versetzt. Nachdem er schon früher Pilgerfahrten nach Aachen (1468) und Rom (1476) gemacht, folgt er 1480 und 1483 dem Drange, der ihn von Jugend auf beseelt und durch das Studium der hl. Schrift und zahlreicher Reisebeschreibungen immer neue Nahrung erhalten hatte — dem Wunsch, das hl. Land zu sehen. Zweimal machte er die Reise nach dem Orient, zuerst reiste er 1480 (April bis November) nach Jerusalem, wo er aber nur neun Tage verweilte, dann 1483—1484 mit vier schwäbischen Edelleuten nach Jerusalem und den übrigen heil. Stätten Palästinas, sowie nach dem Sinai und Ägypten. Später ist er noch mehrmals in Ordensgeschäften auswärts, z. B. 1486 und 1487 auf einem Ordenskapitel in Venedig, meist aber in seinem Kloster zu Ulm mit der Ausrichtung seines Lehr- und Predigeramts, mit Ausübung der Seelsorge in benachbarten Klöstern, sowie mit Ausarbeitung seiner Schriften beschäftigt bis zu seinem den 14. März 1502 erfolgten Tode. Sein Leichenstein wurde 1734 in Ulm aufgefunden. — Unter seinen Schriften sind die zwei bedeutendsten: 1. Die Beschreibung seiner Reisen ins heil. Land, in dreifacher Gestalt vorhanden: a) in ausführlicher lateinischer Darstellung u. d. T.: Fr. Fel. Fabri, Evagatorium in Terrae S., Arabiae et Aegypti peregrinationem, herausgeg. auf Kosten des Stuttg. lit. Vereins von Prof. Hassler, Stuttgart 1843—1849, 3 Bde, 8°; b) in einem kürzeren, von F. selbst verfaßten deutschen Auszug u. d. T.: Eigentliche Beschreibung der Hin- und Wiederfahrt zum hl. Land, gedruckt 1556, 4°, und später wiederholt; c) in poetischer Form u. d. T.: Gereimtes Pilgerbüchlein Br. F. F., herausgeg. von Birlinger, München 1864, 8°. 2. Historia Suevorum, abgeschlossen 1488/89, Geographisches und Geschichtliches, ins-

Digitized by Google

besondere auch interessante Beiträge zur schwäbischen Kirchen- und Klostergeschichte enthaltend, nur teilweise herausgegeben von Goldast (Suev. rerum Scriptores, Frankfurt 1605; Ulm 1727), schon früher von S. Frank, Münster u. a. stark benützt. Das Wichtigste aus der Descriptio Sueviae gab Escher in den Quellen zur Schweizer Geschichte 6, 107—202, den Tractatus de civitate Ulmensi G. Veesenmeyer in der Bibl. des lit. V. 186. In beiden Werken zeigte sich des Verfassers sehr scharfe Auffassungsgabe, sein gut deutscher, frommer und treuherziger Sinn, Freimütigkeit und schalkhafter Humor, freilich auch Mangel an Kritik, Leichtgläubigkeit und ein echtes Mönchslatein. Er war „ein offener Kopf, guter Beobachter, ein Sammler vieler merkwürdiger Dinge, der hervorragendste und belebrendste unter den pilgernden Schriftstellern des 15. Jahrhundert". 3. Die Sionspilgerin, teilweise gedruckt in Verh. d. V. f. K. u. A. in Ulm und Oberschwaben N. R. 1, 30ff. Andere Schriften von F. sind ungedruckt oder nicht mehr vorhanden, z. B. eine Geschichte des Klosters Gnadenzell, eine deutsche Übersetzung einer Vita Susos, ein Buch vom Rhodiser Krieg ꝛc.

(**Wagenmann** †) **G. Boffert.**

Fabri, Friedrich Gotthardt Karl Ernst, gest. 1891. — Quellen: Akten der Rheinischen Missionsgesellschaft in Barmen; von Rodden: Geschichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, 3. Aufl., 1888; Nachrufe in den Berichten der Rheinischen Missionsgesellschaft 1891 S. 260, in der Allg. Missionszeitschrift von Warneck 1891 S. 477; Fabris Schriften.

Friedrich Fabri ist geboren am 12. Juni 1824 zu Schweinfurt. Sein Vater war dort Professor am Progymnasium, dann Pfarrer, 1830 wurde er Pfarrer in Bayreuth, 1836 Dekan in Würzburg, wo er 1866 starb. Er war gläubiger Vermittlungstheologe, die aufkommende Betonung des lutherischen Bekenntnisses war ihm bedenklich. In seinem Hause herrschte ein ernster, fröhlicher und gastfreier Sinn (F. Fabri, Blätter der Erinnerung an den seligen Kirchenrat Fabri, Würzburg 1866). Der Sohn besuchte das Gymnasium zu Würzburg, studierte Theologie in Erlangen und Berlin 1841—45. Er trat der Burschenschaft bei und wurde ein tüchtiger Turner, Reiter und Schläger. Dankbar erinnerte er sich später des Verkehrs mit Karl von Raumer in Erlangen. 1846 trat er in das Predigerseminar zu München; 1848 wurde er Stadtvikar in Würzburg und Religionslehrer an der Landwirtschafts- und Gewerbeschule. Seine erste Schrift behandelte „die materiellen Notstände der protestantischen Kirche Baierns und deren mögliche Abhilfe" (Nürnberg 1848). Er weist einen doppelten Notstand nach: es sind zu wenig Kirchen und Pfarrer da und die vorhandenen sind ungenügend dotiert. Er fordert, daß der Staat die evangelische Kirche aus Gerechtigkeit und Klugheit besser dotiere; sonst möge er sie selbstständig machen, damit sie sich selbst helfen könne. 1851 gab er einen Aufsatz heraus: Ueber Armut und Armenpflege. Da der Staat die Aufgabe einer wahren Armenpflege nicht lösen könne, so will er, daß die freie christliche Association im Bunde mit der Kirche dem Staate zu Hilfe komme. 1851 wurde er Pfarrer in Bonnland bei Würzburg und vermählte sich mit Henriette Brandt aus Hannover († 1888). Dieser Ehe entstammten acht Kinder, von denen vier früh starben. Hier gab er eine Abhandlung heraus: Über Kirchenzucht im Sinn und Geist des Evangeliums (Stuttgart 1854). Er warnte vor Generalverordnungen über Erneuerung der Kirchenzucht, die nichts helfen; zunächst solle man in jeder Gemeinde ein Kollegium von Altesten bilden und diesem die sittliche Einwirkung auf die Gemeinde überlassen. Öffentliche Admonition und Exkommunikation seien für unsere Zeit unangemessen; auch sei es unmöglich, eine Gemeinde in Missionsgemeinde und Abendmahlsgemeinde äußerlich zu scheiden, wie Wichern fordere. Kirchenzucht kann nur geübt werden durch Gebet, Seelsorge und private Ermahnung bis zum dringenden Rat, vom Abendmahl fern zu bleiben. Bekannt wurde er durch seine „Briefe gegen den Materialismus", (1. Aufl. 1855, 2. Aufl. 1864). Sie fielen in die Zeit, als Darwins Lehre von Entstehung der Arten und Lyells geologische Theorie viele Köpfe verwirrten. F. wendet sich an alle Gebildeten und verzichtet auf jeden theologischen Apparat. Der Materialismus ist wissenschaftlich minderwertig; bedeutend ist er in unserer Zeit geworden durch die Fortschritte der Naturwissenschaft und die Förderung der materiellen Interessen; gefährlich ist er, weil er die sinnlichen Lüste entfesselt und die Massen anzieht. Er kann nicht erklären das Denken, das Selbstbewußtsein, nicht Sittlichkeit, Religion, Kultur, Kunst; ja er zerstört alle Wissenschaft, indem er den Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum leugnen muß. Er geht dann die Behauptungen von Feuerbach, Büchner, Vogt, Virchow, Burmeister, Czolbe, Schleiden durch, um nachzuweisen, daß sie unter dem falschen Schein

Digitized by Google

exakter Forschung materialistische oder pantheistische Hypothesen vortragen. Er hält ihnen entgegen, daß die einseitige Steigerung der Verstandesbildung den sozialen und religiösen Verfall der Völker herbeiführe, daß alle Erkenntnis auf Glauben beruhe, die naturwissenschaftliche Erkenntnis auf dem Glauben an die Zuverlässigkeit der Sinne, und endlich, daß jede umfassende Weltanschauung nicht nur auf dem Intellekt, sondern zumeist auf dem Willen beruhe. Indem die Naturforscher dies verkennen, beweisen sie ihre Blindheit.

F. war von Erziehung lutherisch, aber die konfessionellen Satzungen waren ihm zu eng; er war biblischer Theologe. „Ich habe die symbolischen Bücher weder zu meiner Seligkeit noch zu meiner Theologie nötig. Ich habe völliges Genügen an der heiligen Schrift; eine Verpflichtung auf die symbolischen Bücher, welche jegliche Korrektur des symbolischen Lehrinhalts ausschlösse, ist mir stets als ein unprotestantischer und unevangelischer Irrtum erschienen. Dabei weiß ich mich mit der Grundsubstanz ihres Lehrgehalts in freier und freudiger Übereinstimmung". (Unions- und Verfassungsfrage). Die konfessionellen Händel haben ihm ihren letzten Grund darin, daß man den biblischen Reichsblick verloren hat und das Geschichtliche als solches überschätzt. Er wollte die konfessionellen Unterschiede von einem höheren, die Gegensätze überschauenden Gesichtspunkte betrachten. Je mehr wir blicken auf den Tag des Herrn, desto weniger werden wir Lust haben, unsere Herzen verstricken zu lassen in den Hader um Satzungen der Lehre, die doch menschliches Werk und darum unvollkommen sind" (Zirkularschreiben vom 26. Oktober 1857). Auch die Grenzen der Lehrfreiheit bemühte er sich festzustellen. „Ich bin für Freiheit der Theologie, aber es giebt eine Grenzlinie, die nicht überschritten werden kann: die Anerkennung des Wesens und der Wirklichkeit der in Christo geschehenen Offenbarung. Ein Teil der Linken überschreitet diese Linie, Christentum ist verschieden vom Humanismus" (Unions- und Verfassungsfrage). „Es ist unmöglich, die Frage der kirchlichen Lehrfreiheit durch irgendwelche Subtraktion von dem überlieferten Lehrbestande lösen zu wollen. Jede Lehrform muß zulässig sein, welche neues Leben aus Gott weckt und dadurch das Zeugnis des Geistes und der Kraft giebt. Dabei muß man viel Heterodoxie tragen .... Es giebt eine gewisse Grenze, die die Theologie in sich trägt: die persönliche Erfahrung des Heils in Christo. Wenn die Offenbarung in Christo auf das Niveau der natürlichen Offenbarung herabgedrückt, wenn der heilige Geist als Efflorescenz des Menschengeistes beurteilt und damit die Kraft der Wiedergeburt verleugnet wird, so haben sie die Grundlage des Christentums verlassen, dann wird es zu einer vergänglichen Erscheinung .... Die Lehrfreiheit ist mehr ein ethisches als ein dogmatisches Problem, keinenfalls darf sie als juristisches Problem behandelt werden" (Vorwort zu Th. Webers Betrachtungen über die Predigtweise). Fabri war ein groß angelegter Charakter, der stets die letzten Ziele vor Augen hatte, ein freier Geist, der andere zur Freiheit erziehen wollte; eine große Fähigkeit, sich in fremde Gedanken zu versetzen und eine weltmännische Bildung, die auch mit fremden Geistern freundliche Verständigung sucht, ließen eine bedeutende Wirksamkeit erwarten.

Der Missionsinspektor. 1857 wurde F. als Nachfolger Wallmanns zum Leiter der Rheinischen Mission in Barmen berufen. Die Deputation hatte Auberlen in Basel gewählt, dieser machte auf F. aufmerksam. Bis dahin hatte er sich wenig mit der Heidenmission befaßt, „nach langem Kampfe" entschied er sich anzunehmen und trat am 1. Oktober 1857 das Amt an, das er bis 1884 verwaltete. Er ist der bedeutendste unter den Barmer Missionsinspektoren, mit ihm „kam ein neues süddeutsches Element in den Vorstand, dessen weitherzige etwas theosophisch angelegte Natur zunächst nach allen Seiten hin beruhigend und anregend wirkte". Sofort trat eine schwierige Aufgabe an ihn heran, die Missionsgesellschaft stand in Gefahr, an dem konfessionellen Gegensatz zu Grunde zu gehen. Sie war gegründet zur Zeit der erwachenden christlichen Begeisterung, als man konfessionelle Gegensätze nicht mehr kannte; lutherische und reformierte Christen hatten einträchtig zusammengewirkt. Als Fabri berufen wurde, sagte man ihm, die Mission stehe auf dem Boden der Union. Er verstand das im Sinne des Konsensus und sagte freudig zu, da der konfessionelle Unterschied für ihn nur historischen Wert hatte. Deshalb ermahnte er anfangs die Missionare, ihr Werk in Frieden zu treiben, unabhängig von den meisten der geschichtlichen Bedingungen, an welche die europäische Christenheit gebunden sei; er forderte, sie sollten nicht konfessionelle Einrichtungen auf die Heiden übertragen. Aber der zunehmende konfessionelle Eifer machte sich ebenso unter den Missionaren wie in der heimischen Missionsgemeinde geltend. Ein Mitarbeiter mußte entlassen werden, weil er Bedenken trug, mit reformierten Brüdern das Abendmahl zu feiern. Der verdiente Missionar Hugo Hahn forderte, daß er seine Gemeinden in Lehre und Kultus lutherisch ausgestalte; auch die Missionsfreunde in Minden — Ravensberg wollten nur zur

Digitized by Google

Ausbreitung lutherischen Christentums mitwirken. Die Deputation leistete diesen Forderungen Widerstand und die Lage wurde dadurch eine gespannte. Der Verkehr beider Teile war fast völlig abgebrochen, Einladungen zu den Ravensberger Missionsfesten gelangten nicht mehr an das Missionshaus. Man stand vor der Frage, ob man den konfessionellen Forderungen nachgeben oder sich trennen wolle. Schon Wallmann hatte die Trennung für unvermeidlich angesehen. Fabri urteilte, daß ein Bruch jedenfalls zu vermeiden und deshalb ein Entgegenkommen nötig sei; auch fand er, daß der Vorstand bisher die Union mehr im Sinne der Konföderation als des Konsensus gepflegt habe. In dem Hauptgebiete Südafrika wurden drei Katechismen neben einander gebraucht: der lutherische, der Heidelberger und ein Unionskatechismus; bei den liturgischen Handlungen hatten die Brüder drei Formulare zur Auswahl. Diesen thatsächlichen Zustand zu legalisieren schien ihm eine Forderung der Gerechtigkeit. Nach mehrfachen Verhandlungen wurde in Barmen eine Konferenz unter Leitung des Generalsuperintendenten Wiesmann gehalten am 25. Oktober 1860. Diese stellte die Einigkeit her durch Annahme folgender Grundsätze: 1. die Abendmahlsgemeinschaft unter allen Sendboten wird aufrecht erhalten, 2. die Deputation erkennt an, daß die Missionsgemeinden teils lutherisch, teils reformiert, teils uniert sind und erachtet sich verpflichtet diese Verschiedenheit zu respektieren. Den Ravensbergern wurde bewilligt einen Vertreter in die Deputation zu entsenden. Durch diese Vereinbarung, an welcher Fabri das Hauptverdienst hat, wurde der Bestand der Missionsgesellschaft gesichert. Seitdem haben die Stationen im Lande der Namaqua, Herero und Ovambo lutherischen, im Kapland reformierten Typus; die Gemeinden in Borneo, Sumatra, Nias und China sind uniert. Nunmehr war erst das Fundament befestigt, auf dem F. weiter baute. Bisher hatte man etwa 12 Zöglinge unterwiesen, meist Handwerker. Man gab ihnen eine tüchtige Elementarbildung, unterrichtete sie in Bibelkunde, Glaubenslehre und Kirchengeschichte, außerdem wurden sie zum Verständnis der holländischen und englischen Sprache angeleitet. F. forderte sofort eine bessere Vorbereitung, der Unterricht in alten Sprachen müsse erteilt werden, damit die Missionare die Bibel in die Volkssprachen übersetzen könnten. F. wollte, daß die Zöglinge den Gymnasiasten ebenbürtig würden. Der Vorstand war schwierig, F. rief den Inspektor Josenhans in Basel zu Hilfe; dieser überzeugte auf Grund seiner Erfahrungen die Wuppertaler von dieser Notwendigkeit und so wurde die ganze Erziehung neu geordnet. Da die Zöglinge bisher beim Eintritt ganz ungleichmäßig vorbereitet waren, so wurde im April 1858 eine Vorschule für Aspiranten mit zweijährigem Kursus eröffnet. Hier wurden dieselben auch auf Gesinnung und Charakter geprüft und ungeeignete Elemente ausgeschieden. Seitdem wurden Entfernungen von Gliedern des Seminars seltener. Die Ausbildung im Seminar dauerte 4 Jahre; alle wurden in lateinischer, griechischer und hebräischer Sprache unterrichtet. Nun wurden die Lehrkräfte und die Räume vermehrt; 1861—62 wurde das Missionshaus durch einen großen Anbau vergrößert; die Zahl der Zöglinge wuchs von 12 auf 30, einmal sogar auf 36. Auch das Material der Zöglinge wurde besser, meist waren unter ihnen einige gebildete Theologen aus Südrußland oder aus Griechenland; das Seminar sollte auch Pfarrer für Rußland, Mazedonien und Brasilien bilden. Die Verschiedenheit der Nationen und der Bildung brachte Leben, Kampf, geistige Förderung. F. gab ihnen durch seinen Unterricht Anregung und allgemeine Grundanschauungen, die Pflege des positiven Wissens überließ er mehr seinen Mitarbeitern.

Zur Erziehung der Missionskinder war 1856 in Barmen ein Kinderhaus eingerichtet. Um Knaben und Mädchen zu trennen, sorgte F., daß 1860 in Stellenbosch ein Pensionat für die Töchter der Missionare errichtet werde. Seitdem waren nur Knaben im Kinderhaus. Als ihre Zahl sich mehrte, wurde in Stellenbosch auch ein Erziehungshaus für Knaben errichtet (1865). Endlich wurde in Gütersloh ein Alumnat für Knaben erbaut und das Kinderhaus der Missionsschule eingeräumt.

Mit der Vergrößerung des Seminars wurde die Verwaltung umfangreicher. In dem Neubau wurden neue Geschäftszimmer und Räume hergestellt zur Aufbewahrung und Verpackung der Waren. H. Hahn verlangte, daß neben den Missionaren auch Kolonisten nach Damraland entsandt würden, welche den Heiden das Vorbild des Ackerbaus und des Handwerks gäben. Dies wurde 1863 genehmigt und eine teure Aussendung bewirkt. Aber die deutschen Kolonisten hatten in Damraland keinen Erfolg, der Boden war unergiebig und das Klima duldete nicht schwere Arbeit. So trieben sie Handel mit Elfenbein und Straußenfedern. H. Hahn verlangte Entsendung eines Kaufmanns, der den Handel ausdehne. Das lehnte die Deputation ab; dafür wurde von Freunden eine selbstständige Missionshandelsgesellschaft begründet (1869), welche die Hälfte des Reingewinns

Digitized by Google

der Mission abliefern sollte. Aber nachdem die Strauße und Elefanten ausgerottet waren, brachte sie keinen Gewinn mehr, dazu kam ein Krieg zwischen Namaquas und Hereros; 1880 mußte sie liquidieren, teils durch diese widrigen Umstände, teils durch Schuld einiger unzuverlässiger Angestellten; viele kleine Kapitalisten kamen zu Schaden. 1864 wurde auf F.s Betreiben ein Reiseprediger für die Heimat angestellt, der das Missionshaus mit der Missionsgemeinde in Verbindung halten sollte. Die Missionare in der Fremde unterrichtete er durch regelmäßige Rundschreiben über die wichtigsten politischen und kirchlichen Vorgänge der Heimat und gab ihnen allgemeine Grundsätze für ihr Verhalten. Im einzelnen ordnete er wenig an; er ließ ihnen Freiheit der Bewegung und damit eine größere Verantwortung. Soweit es möglich war, verband er sie durch Konferenzordnungen, damit sie sich gegenseitig durch Rat und Ermahnung förderten. So wuchs die Mission innerlich und äußerlich; 1857 hatte sie 29 Stationen, 35 Missionare und 6600 Heidenchristen, 1884 bei seinem Abgang 47 Stationen, 64 Missionare und 25 800 Getaufte. Mit der Ausdehnung wuchs auch das jährliche Defizit und trotz aller Anstrengung wurde es erst 1884 beseitigt. Besonders mühsam war die Veränderung der Statuten, welche durch diese Entwickelung der Arbeit notwendig wurde. Nach den alten Statuten stand die oberste Entscheidung bei der Generalversammlung. Zu dieser wurden sämtliche Vereine und Hilfsgesellschaften eingeladen; wer erschien hatte Stimmrecht. Da nun die Freunde aus dem Wuppertal in großer Zahl kamen, so stand bei diesen die Entscheidung. Dies war unzweckmäßig, wiederholt mußten Spezialkonferenzen von Sachverständigen berufen werden. Eine Änderung der Statuten wäre notwendig gewesen, aber die Deputation widerstrebte. Da kam der Kulturkampf mit all den Beschränkungen, die er kirchlichen Vereinen auferlegte. Um Rechtsgeschäfte abzuschließen, mußte der Verein nach Art einer Aktiengesellschaft verfaßt werden. Diese Verhandlungen füllten die Jahre 1870—1874 und wenn endlich 1874 ein neues Statut zu stande kam, so ist es wesentlich das Verdienst Fabris. Die Befugnisse der Deputation und der Generalversammlung wurden festgesetzt und genau geordnet, wer auf letzterer stimmberechtigt sei. Dies Statut hat sich nach dem Urteil der Beteiligten durchaus bewährt, auch dadurch, daß es ein lebendigeres Zusammenwirken des Missionshauses und der heimischen Missionsfreunde herbeiführte. Endlich war F. der Begründer und Vorsitzende der allgemeinen Missionskonferenz. Sie fand zum erstenmale 1866 in Bremen statt und wiederholte sich seitdem alle zwei Jahre. Alle evangel. Missionsgesellschaften des Kontinents wurden geladen, doch beteiligten sich nur deutsche und holländische Gesellschaften. Sie behandelte praktische Fragen des Missionsbetriebes, dabei förderte sie die Einheit des Geistes. Von der Mission handeln die beiden Schriften: die Entstehung des Heidentums und die Aufgabe der Heidenmission (Barmen 1859), sodann: der sensus communis das Organ der Offenbarung Gottes in allen Menschen (1861). Die erstere lehrt, daß das Evangelium nicht Völkerbekehrung, sondern Einzelbekehrung erstrebe. Massenbekehrungen erfolgen nur durch Gewalt, so unter Karl dem Großen, später durch die römische Kirche. Die Reformation hat den mittelalterlichen Begriff der Volkskirche aufgelöst. Deshalb ist auch die Trennung von Staat und Kirche unabwendbar. Ihre Verbindung hat den Wert eines Dammes, wir wollen ihn nicht zerstören, aber er stürzt und dann wird der verborgene Abfall offenbar werden. Die letztere Schrift lehrt gegen eine überspannte Ansicht vom sündlichen Verderben, daß alle Menschen eine natürliche Gotteserkenntnis und ein natürliches Gewissen haben, sonst wären sie nicht erlösungsfähig. An diesen sensus communis muß alle missionierende und erziehende Tätigkeit anknüpfen; er ist der ganzen Menschheit mit den Christen gemeinsam.

1883 erklärte F., in den Ruhestand treten zu wollen, weil er bei seinem Alter nicht mehr beweglich und elastisch genug sei, um alle Pflichten seines Amtes zu erfüllen. Pfingsten 1883 zog er mit seiner Familie nach Godesberg, am 13. August 1884 verabschiedete er sich. Seitdem wurde es stiller im Missionshaus, die Mannigfaltigkeit der Anregungen fehlte.

F.s Wirksamkeit beschränkte sich von Anfang an nicht auf das Missionshaus. Er gab der Wuppertaler Festwoche, zu der die Freunde aus ganz Deutschland herbeiströmten, ihre jetzige Ordnung. Das Missionsfest und die Abordnung der neuen Missionare war ihr Mittelpunkt. Für die Pastoralkonferenz wußte er bedeutende Theologen zu gewinnen. 1865 gründete er ein Komitee für die protestantischen Deutschen in Südbrasilien, um sie der evangelischen Kirche und dem Deutschtum zu erhalten. 1883 erweiterte sich das Komitee zur „Evangelischen Gesellschaft für die protestantischen Deutschen in Amerika". Sie stellte diejenigen Missionszöglinge, welche aus Mangel an Mitteln nicht zu den Heiden gesandt werden konnten, im Dienste der verwahrlosten Deutschen in Amerika an; mancher ameri-

Digitized by Google

kanische Pfarrer hat seine Ausbildung im Barmer Missionshaus empfangen. Auch für den Orient wollte er etwas thun, wie schon Fliedner 1858 von ihm forderte. 1867 nahm er Demetrius Marulis ins Missionshaus auf. Dieser war ein Epirote von guter Begabung und feurigem Charakter, er hatte in Athen studiert und war in Smyrna, wo er lehrte, zu evangelischer Überzeugung gekommen (Fabri: Mitteilungen aus Mazedonien, Elberfeld 1877). F. war der Meinung, solche Griechen solle man nicht in die evangelische Kirche aufnehmen, sondern mit evangelischem Geist erfüllen, damit sie diesen in die erstarrte griechische Kirche tragen. Noch 4 andere Griechen kamen in das Missionshaus. Marulis studierte dann in Tübingen, wurde Gymnasialdirektor in Athen, dann in Serres. Aber er gab diese Stelle auf, um das Evangelium ins Volk zu tragen. Er gründete in Serres ein Seminar für Lehrer, welches 1874 70 Zöglinge hatte.; daneben eine dreiklassige Bürgerschule und 1875 ein Lehrerinnenseminar. Dadurch geriet er in Schulden, da er die meisten Zöglinge unterhalten mußte; Fabri zog sich 1875 zurück, da ihm Marulis Vorgehen zu gewagt erschien. Seitdem ist er auf die Unterstützung anderer Freunde angewiesen. Ob der gestreute Same Frucht bringt, kann erst die Zukunft lehren.

Auf seine nähere Umgebung wirkte F. durch Vorträge, die er meist zu einem wohlthätigen Zweck vor einem gemischten Publikum hielt. 1860 redete er „über die neuesten Erweckungen in Amerika, Holland und anderen Ländern"; 1861 über „die Erweckungen auf deutschem Boden". Er warnt vor Überschätzung dieser Erscheinungen, sie seien keine Bekehrungen, sondern höchstens der Anfang dazu. Andererseits tadelt er die Behörden, daß sie die krampfartigen Zufälle im Elberfelder Waisenhaus rauh und ungerecht behandelt hätten; man hätte die Sache in eine stille Bahn lenken können, wenn man ihnen mit Schonung, aber entschieden entgegengetreten wäre. Ein Vortrag über: „Die Wohnungsnot der Arbeiter in Fabrikstädten und deren Abhilfe" (1861), fordert nicht Wohlthätigkeit, sondern Selbsthilfe. Entweder sollen die Arbeitervereine sich zu Baugesellschaften entwickeln oder wohlhabende Leute sollen das Kapital zum Bau der Wohnungen hergeben und mit mäßigem Zins zufrieden sein.

Einschneidend war der Vortrag: „Die Stellung des Christen zur Politik"; er erschien ausgeführt als Broschüre (1863). Er will nicht, daß die Christen sich mit einer politischen Partei solidarisch verbinden, das absolute Königtum und die Reste des christlichen Staates verteidigen; die Kirche soll sich nicht auf politische Macht stützen, sondern auf freie Überzeugung. Insonderheit die Diener des Evangeliums sollen bei dem herrschenden Konflikt eine reservierte Haltung beobachten, es ist unchristlich, ihn durch Appell an die absolute Fürstengewalt lösen zu wollen. 1865 gab er eine Betrachtung heraus aus dem Gebiete der religiösen Spekulationen: „Zeit und Ewigkeit". Er behauptet beide seien qualitativ verschieden; denn die Zeit habe keine Gegenwart, die Ewigkeit sei nur Gegenwart.

Der Kirchenpolitiker. Die politischen Veränderungen von 1866 stellten dem preußischen Kirchenregiment unerwartete Aufgaben und F. zögerte nicht, Vorschläge über die Neugestaltung der preußischen Landeskirche zu machen, welche Aufsehen erregten. In der Schrift: „Die politischen Ereignisse des Sommers 1866" rechtfertigte er die preußische Politik gegen die süddeutschen Vorwürfe. Seit 1815 habe man Preußen überall zu schwächen gesucht, Österreich sei stets allen berechtigten Ansprüchen Preußens entgegengetreten und habe dabei die Unterstützung der Kleinstaaten gefunden. Neuerdings habe Oesterreich einen solchen Kleinstaat gründen und Preußen vom Kieler Hafen fern halten wollen. Dagegen sei Notwehr geboten gewesen. Die kirchliche Frage behandelte er in folgenden Schriften: 1. Die politische Lage und die Zukunft der evangelischen Kirche in Deutschland 1867; 2. Die Unions- und Verfassungsfrage 1867 (beide Schriften sind in 3. Auflage zusammengefaßt unter dem Titel: Kirchenpolitische Fragen der Gegenwart 1867). 3. Staat und Kirche 1872 (erlebte in 2 Monaten drei Auflagen). 4. Kirchenpolitisches Credo 1872, die Abwehr eines Angriffs, der unter dem Titel: „Moderne Kirchenbaupläne" gemacht wurde.

F. stellt im wesentlichen drei Forderungen auf: 1. Die Union muß verwandelt werden in Konföderation gemäß der C. O. von 1834, damit auch der Konfession ihr Recht werde. Der Oberkirchenrat hat bisher die Forderungen der großen lutherischen Partei abgewiesen und dadurch Mißtrauen gesät; die Unionsorthodoxie ist ebenso reizbar wie die konfessionelle Orthodoxie. Die neuen preußischen Provinzen können daher dem Oberkirchenrat nicht unterstellt werden, sie dürfen auch nicht selbstständige Kirchen bleiben. Man garantiere jeder Provinz ihr Bekenntnis, löse den O. K. R. auf und schaffe eine neue Centralbehörde.

Digitized by Google

2. Die Kirche muß entstaatlicht werden, doch so, daß die Volkskirche erhalten bleibt und eine kirchliche Demokratie verhütet wird. Der moderne Staat kennt keine Staatskirche mehr, auch der Summepiskopat ist unhaltbar. Die Fürsten müssen freiwillig auf diese Macht verzichten, dafür sollen ihnen als vornehmsten Gliedern der Kirche weitgehende Ehrenrechte verbleiben. Der Staat muß die evangelische Kirche mit einer angemessenen Dotation entlassen und seine Rechte gegenüber den Kirchen durch ein interkonfessionelles Religionsgesetz regeln. Ausdrücklich betont F., daß das Ziel nur allmählich und behutsam erstrebt werden müsse; denn unser liberaler Bürgerstand sei anders als in England und Amerika, antikirchlich.

3. Wer soll die kirchliche Gesetzgebung und Leitung ausüben? Die einzelnen Provinzen müssen selbstständige Kirchenkörper werden und sich selbst regieren. An der Spitze steht ein Bischof, dem die Ordination, die Visitation und das Veto gegen Synodalbeschlüsse zusteht; ihm zur Seite ein Kapitel von Theologen. Die von den Gemeinden gewählte Synode hat die gesetzgebende Gewalt, die Wahl des Bischofs und des Kapitels. In den Provinzialsynoden findet F. die rechten Hände, welche Friedrich Wilhelm IV. schon suchte, um ihnen seine kirchliche Gewalt zu übertragen. Der Oberkirchenrat hat nichts mehr zu regieren; er bleibt oberster kirchlicher Gerichtshof und hat die Kirche gegen den Staat zu vertreten; ihm tritt eine Kirchenkonvokation aus allen Provinzen zur Seite. F. setzt voraus, daß die Provinzialsynoden ein solches Maß von Weisheit, Einsicht und Unparteilichkeit haben, daß sie selbstständig regieren können.

Im Januar 1871 wurde F. von dem Gouverneur von Bismarck-Bohlen nach Straßburg berufen, um für die kirchlichen Angelegenheiten Rat zu erteilen. F. folgte gern, denn er wollte helfen, daß die Fehler von 1866 vermieden würden und die evangelische Kirche von Elsaß-Lothringen die Selbstständigkeit erlangte. Die lutherischen Gemeinden A. C. in Frankreich standen durch die Verfassung von 1852 unter einem Direktorium und einem Oberkonsistorium, welche lediglich vom Minister besetzt wurden. Sie hatten in Straßburg ihren Sitz. Waren diese Behörden durch die Trennung von Frankreich aufgehoben? Die Elsässer verneinten diese Frage, diese Behörden hätten nur von ihren 8 Inspektionen 2 verloren, aber für die übrigen 6 Inspektionen beständen sie zu Recht. F. bejahte diese Frage und schlug vor, ein deutscher Kommissar solle eine neue Verfassung für die evangelische Kirche in Elsaß-Lothringen ausarbeiten und diese einer Landessynode vorgelegt werden. Aber es verstimmte, daß der Gouverneur zu diesen Vorberatungen keinen heimischen Theologen einlud, man fürchtete die Oktroyierung einer Verfassung im Sinne der preußischen Orthodoxie. Die Straßburger Pastoralkonferenz sprach dem deutschen Reichskanzler ihre Zuversicht aus, daß ihre Kirche auf dem Grunde des Evangeliums auch fernerhin frei bleiben werde von allem Symbol- und Agendenzwang. Es wurde ein evangelisch-protestantischer Verein gegründet zur Wahrung der Rechte und Freiheiten der elsaß-lothringischen Kirche. Da die große Mehrzahl der Gemeinden und Pfarrer diesen Standpunkt teilten, so entschied der Reichskanzler, daß die Verfassung von 1852 zu Recht bestände: die Kirchenbehörden sollten dem gemäß rekonstruiert werden. Über dieser Aufgabe entbrannte abermals der Streit. Die Mehrzahl der Pfarrer war theologisch-liberal und hing innerlich an Frankreich, eine erhebliche Minorität war positiv und noch deutsch gesinnt. F. schlug vor, das Direktorium mit zwei positiven und zwei liberalen Persönlichkeiten zu besetzen, so daß ein Positiver den Vorsitz führte und bei streitigen Sachen den Ausschlag gab. Abermals entstand eine große Bewegung, der evangelisch-protestantische Verein sandte einen Protest an den Reichskanzler und dieser entschied im Sinne der liberalen Partei. Da nahm der Gouverneur seinen Abschied und F. kehrte nach Barmen zurück (August 1871. Vgl. Fabri: Einiges über Kirche und Schule in Elsaß-Lothringen [Anfang von Staat und Kirche]. Protest. Kirchenzeitung 1872 p. 733. Th. G.: Dr. Friedrich Bruch p. 89).

Abermals erhob F. seine Stimme, als die außerordentliche preußische Generalsynode 1875 berufen wurde, in den beiden Aufsätzen: 1. Gedanken zur bevorstehenden Generalsynode 1874 (in Wyneken: Deutsche Blätter 1874 p. 133); 2. Nach der Generalsynode 1876. Dort erkennt er an, daß die Zeitströmung der Selbstständigkeit der Kirche wenig günstig sei: der Staat wolle in der Kirche herrschen, die liberalen Parteien stimmten diesem Josephinismus zu und selbst die kirchlichen Behörden. Um so mehr müsse man Dezentralisation und Selbstständigkeit der Provinzialkirchen erstreben. Nicht Konfession oder Union dürfe das Stichwort sein, sondern Unitarismus oder Föderalismus. In der zweiten Schrift klagt er, daß die Verhandlung über die Verfassung vernachlässigt sei über der Bekenntnisfrage; man habe gegen eine demokratische und bekenntnislose Gestaltung

Digitized by Google

gekämpft; die Centralisierung der Kirche und die staatliche Macht in der Kirche sei nur gefördert. Um so mehr sei es geboten, gegen die kirchliche Centralisation und für die Selbstständigkeit der Kirche zu kämpfen. Die Hammersteinischen Anträge veranlaßten F. zu seiner letzten kirchenpolitischen Schrift: Wie weiter? Kirchenpolitische Betrachtungen zum Ende des Kulturkampfes 1887. Hier stellt er seine Anschauungen in aller Schärfe dar und tadelt freimütig die Regierung wegen der Mißgriffe im Kulturkampf, vor denen er schon 1872 gewarnt hatte (Staat und Kirche p. 56 ff.). Sie hat die Pfarrer wegen Ausübung religiöser Handlungen mit Gefängnis bestraft, dadurch hat sie Märtyrer gemacht und religiöse Erbitterung geweckt, sie hat der Kurie über die Schwierigkeiten der Infallibilitätserklärung fortgeholfen und sie stärker gemacht als je zuvor. Dabei hat sie auch die evangelische Kirche geschlagen und sich auf einen antireligiösen Liberalismus gestützt, als wenn Verstandesbildung je die Religion ersetzen könnte! Und nachdem sie sich festgerannt hat, begeht sie den größten Fehler: sie verhandelt mit dem Papst über die deutsche Gesetzgebung! Nur eins wäre richtig: der Staat muß von sich aus durch ein interkonfessionelles Gesetz seine Ansprüche gegenüber den Kirchen festlegen, aber nicht in das innere Leben der Kirchen eingreifen. Sodann muß der Staat die evangelische Kirche selbstständig machen. Der Antrag Hammerstein, bei dessen Beratung die Minister die Sitzung verließen, forderte sehr wenig. Wir fordern mehr: Oberkirchenrat und Konsistorien dürfen nicht mehr Staatsbehörden sein, die theologische Richtung des Kultusministers darf keinen Einfluß auf das Kirchenregiment haben, auch der Summepiskopat muß aufhören. Aber solange nicht die ganze Kirche das fordert, sondern nur die Partei, welche gerade nicht am Ruder ist, kommen wir nicht weiter. Auch beklagt er, daß durch die neue Generalsynodalordnung die Macht des Oberkirchenrats und die centralistische Tendenz gewachsen, dagegen die Provinzialsynoden herabgedrückt seien. F. erkannte, daß die Zeit zur Ausführung seiner Pläne noch nicht da sei.

Der Kolonialpolitiker. Durch die Schrift: Bedarf Deutschland der Kolonien? (1879) hat F. den Anstoß zur kolonialen Bewegung in Deutschland gegeben. Seit 50 Jahren sind aus Deutschland etwa 4 Millionen ausgewandert, welche ihre deutsche Art verloren haben; jährlich wächst die Bevölkerung in Deutschland um 600 000. So bedürfen wir einen Abfluß an Einwohnern, der deutsch bleibt. Dazu sind Ackerbaukolonien in der gemäßigten Zone nötig. F. schlug Südbrasilien vor, wo Deutschland allerdings keinen politischen Besitz erlangen könne. Ferner bedürfen wir Handelskolonien um unsere Produktion zu verwerten; als solche schlug er Samoa, Neuguinea, Madagaskar und Centralafrika vor. So werde Deutschland seine Kulturmission verwirklichen, der die deutsche Mission schon lange vorgearbeitet habe. Diese Schrift schlug ein; F. hat seitdem seine Lebenskraft an die Ausführung der Kolonisation gesetzt, ohne selbst in die Verwaltung einzutreten; durch Versammlungen, Zeitungsartikel und Broschüren, durch Verhandlungen mit dem Reichskanzler und den politischen Parteiführern. Er wollte die Kaufleute mutig machen, daß ihr Kapital überseeisch würde, er forderte, daß das Reich solche Unternehmungen schütze, da nur eine geringe Truppenmacht dazu nötig sei; endlich, daß die Missionare zunächst die Heiden erzögen, denn dazu sei der Kaufmann und der Kolonialbeamte unfähig. Er wies den Vorschlag zurück, daß Deutschland durch das Zweikindersystem der Uebervölkerung vorbeuge (Ein dunkler Punkt 1880); durch Kolonien wollte er es groß machen. Insonderheit habe Deutschland sich an der großen Aufgabe zu beteiligen, den Sklavenraub in Afrika zu unterdrücken, dem jährlich über $^1/_2$ Million Menschen zum Opfer fielen. Bei aller Begeisterung warnte er aber vor übertriebenen Hoffnungen; jetzt lägen die Schätze nicht mehr auf der Straße, sondern müßten durch Jahrzehnte saurer Arbeit geschaffen werden. Es bildeten sich eine Anzahl Vereine, so der Westdeutsche Verein für Kolonisation und Export, dessen Vorsitzender F. wurde. Diese vereinigten sich 1882 in Frankfurt a. M. zum Deutschen Kolonialverein, der bald seinen Sitz nach Berlin verlegte. Alsbald ging man auch thatkräftig vor: Lüderitz errichtete 1883 eine Handelsfaktorei in Südwestafrika, der Reichskanzler erklärte sie 1884 für deutsches Schutzgebiet. 1884 bildete sich die Berliner Gesellschaft für deutsche Kolonisation, Peters, Jühlke und Graf Pfeil erwarben, den Engländern zuvorkommend, große Landstrecken in Ostafrika; 1885 erlangten sie einen Schutzbrief des Reiches; 1887 ging aus ihr die deutsche ostafrikanische Gesellschaft hervor. Auch in Neuguinea, an der Goldküste, am Kamerun wurden 1884 deutsche Niederlassungen angelegt. So gingen F.s Vorschläge in Erfüllung und überall griff er beratend und ermunternd ein. Er wies nach, daß in Südwestafrika keine Ackerbaukolonie bestehen könne, nur Handel könne man dort treiben mit Kupfererz und Rindvieh. Dazu müsse aber Deutschland die für England wertlose Walfischbai ge-

Digitized by Google

winnen (Deutsche Unternehmungen in Südwestafrika. Kölner Zeitung 1883 9.—12. Sept.). Auf der Generalversammlung deutscher Eisenhüttenleute 1884 setzte F. diesen die Vorteile der deutschen Kolonialpolitik auseinander und forderte sie auf, im Ausland, besonders in China Eisenbahnen zu bauen. 1885 erschien wieder eine Reihe von Artikeln in der Kölner Zeitung (abgedruckt in der deutschen Kolonialzeitung 1885 Heft 17). F. verlangt Verbinderung der Branntweineinfuhr in den Kolonien, Erziehung der Schwarzen durch Missionare, endlich genügenden Schutz dadurch, daß die Kolonien als deutsches Gebiet anerkannt und durch eine kleine Truppe besetzt würden. Die letztere Forderung hat die deutsche Regierung erfüllt. In der Revue Coloniale Internationale erschien Mai 1885 ein Aufsatz F.s, der die Eifersucht der andern Völker beschwichtigen will: Deutschlands koloniale Bestrebungen könnten nur sehr beschränkt sein. 1886 wies er nach, daß Deutschland durch die Erwerbung von Ostafrika dort eine herrschende Stellung erlangt habe und den Sklavenraub hindern müsse. Die Gesellschaft müsse mit einem Kapital von 5 Millionen Mark arbeiten, das sich zunächst durch Zölle verzinse (Deutschafrika. Eine Reihe von Artikeln in der Kölner Zeitung, die dann als Broschüre erschienen). 1887 empfahl F. der 41. Hauptversammlung des Gustav-Adolf-Vereins in Nürnberg dringend die deutsche Diaspora in Südbrasilien. 1888 kam eine böse Zeit für Afrika. Der Mahdi besetzte den Sudan bis zum roten Meer, Tippu Tipp wurde Herr in Centralafrika und bedrohte den Kongostaat, in Ostafrika empörten sich die Araber, weil der Sklavenraub für sie ein Lebensinteresse hatte. Der Kardinal Lavigerie forderte alle europäischen Staaten auf zu helfen. Am 27. Oktober 1888 fand eine große Versammlung katholischer und evangelischer Deutschen im Gürzenich zu Köln statt. F. besprach die politische Aufgabe Deutschlands. Wir müßten freiwillige Expeditionen ausschicken, unterstützt durch eine kleine Truppe des Reichs. Die Vernichtung des Sklavenraubes sei gemeinsame Aufgabe aller Christen (Wider die Sklaverei. Stenogr. Bericht über die Volksversammlung im Gürzenich 1888). Im folgenden Jahre gab F. eine Übersicht über die erreichten Erfolge und wiederholte nachdrücklich seine früheren Forderungen (Fünf Jahre deutscher Kolonialpolitik 1889). Seine letzten Aufsätze galten den Verträgen mit England (Deutschland und England. Im deutschen Wochenblatt 1889 p. 482. Der deutsch-englische Vertrag. Vortrag bei der Wißmannfeier 1890 in Köln). Er beklagt, daß Deutschland Zanzibar preisgegeben und dafür nur das wertlose Helgoland erhalten habe; nicht einmal die Walfischbai. Er urteilt, daß Deutschland als Neuling im Kolonialwesen planlos handele und fordert die Einrichtung einer deutschen Kolonialbehörde, welche das Ganze leite. Am 2. Oktober 1889 wurde er zum Honorarprofessor an der evang.-theol. Fakultät zu Bonn ernannt, doch hat er von diesem Recht nur geringen Gebrauch gemacht. Sodann schrieb er noch seinem Freunde Christlieb einen warmen Nekrolog (In piam memoriam 1889). Am 18. Juli 1891 ist er in Würzburg gestorben, nachdem er wenige Tage vorher in Nürnberg über die Fürsorge für die deutsche Auswanderung gesprochen hatte.

E. Sachsse-Bonn.

Fabricius, Johann, Professor in Helmstedt, gest. 1729. — Litteratur: F. selbst giebt Notizen über sein Leben in der Hist. biblioth. Fabricianae IV, 373; V, 67 und in seinen Amoenit. theol. S. 358; Chrysander, Diptycha prof. th. in academ. Jul., Wolfenbüttel 1748. — Einige Briefe giebt Schelhorn, Amoenit. theol. V, XII; W. Hoff, Anton Ulrich und Elisabeth Christine, Wolfenb. 1845; Gaß, Gesch. der Dogmatik II, 3 Berlin 1857; Frank, Gesch. d. Dogmatik II, 226 ff.; Wagenmann in ADB; Beste, Geschichte der Braunschw. Landeskirche, Wolfenb. 1889, S. 334—46.

Johann Fabricius, Professor in Helmstedt und Abt zu Königslutter, stammte aus einem alten Nürnberger Pastorengeschlecht. Von seinen Vorfahren war Johann F. († 155 ein Freund Melanchthons, Prediger zu St. Lorenz, dessen Sohn Johann Baptista († 1578), ein Schüler Melanchthons, Pastor in Nürnberg und Fürth, dessen Sohn Johann F. († 1637) Pastor bei St. Sebald und dessen Sohn, der Vater des hier zu besprechenden, war, in Helmstedt unter Calixt gebildet, Professor in Altdorf († 1676). Der wurde Johann F. am 11. Februar 1644 geboren. Seine theologische Bildung erhielt 1663—65 in Helmstedt, wo Fr. U. Calixt, Conring und Cellarius seine Lehrer waren, dann in Altdorf. Damit war ihm seine theologische Richtung gewiesen. Nach längeren Reisen, namentlich in Italien, wurde er in Venedig Prediger einer Gemeinde evangelischer Kaufleute und von dort 1677 als Professor nach Altorf berufen. Im Jahre 1697 übernahm er eine Professur in Helmstedt und wurde nach Fr. U. Calixts Tode 1701 zugleich Abt von Königslutter. Herzog Anton Ulrich ernannte ihn 1703 zum Konsistorialrat.

Digitized by Google

galt als ein vielseitiger und scharfsinniger Gelehrter, als friedliebender moderater Theologe, und gewandter Docent, Prediger und theologischer Schriftsteller. Sein eigentliches Gebiet war die komparative Symbolik, für die er besonders die auf seinen Reisen gewonnene Kenntnis der römischen Kirche verwertete. Diesem Gebiete gehört auch seine bedeutendste Schrift an, die unter dem Titel: Consideratio variarum controversiarum, videlicet earum quae nobis intercedunt cum Atheis, Gentilibus, Judaeis, Mohamedanis, Socinianis, Anabaptistis, Pontificiis et Reformatis, in veritate et caritate instituta 1701 und abgekürzt auf die Streitigkeiten mit den Römischen und Reformierten beschränkt 1715 herausgab. Schon diese Schrift wurde vielfach wegen ihrer Gleichgiltigkeit gegenüber den konfessionellen Gegensätzen angegriffen und nicht mit Unrecht. In der That war hier die Friedfertigkeit der Calixtinischen Theologie in offenbaren Latitudinarismus umgeschlagen. Namentlich hatte sich Fabricius bemüht, die römisch-katholische Kirche in ein möglichst günstiges Licht zu stellen und die Lehrunterschiede zwischen ihr und der lutherischen Kirche als unbedeutend und nicht fundamental darzustellen.

Bedenklicher noch war die Art, wie Fabricius diese seine theologischen Ansichten in die Praxis übertrug. Der Herzog Anton Ulrich war, von Ehrgeiz getrieben und in Rivalität mit der jüngeren welfischen Linie, der die Erhebung auf den englischen Königsthron winkte, eifrig darüber aus, die Ehre seines Hauses zu mehren und hoffte das durch die Verheiratung seiner Enkelin Elisabeth Christine mit dem Könige von Spanien, dem nachherigen Kaiser Karl VI. zu erreichen. Bedingung war der Übertritt der Prinzessin zur römischen Kirche und Anton Ulrich hatte diese Bedingung gleich bei den ersten Verhandlungen zugestanden. Aber nun galt es, die Zustimmung der widerstrebenden Prinzessin zu erreichen und den Schritt vor der öffentlichen Meinung zu rechtfertigen. Dazu ersah sich Anton Ulrich den Fabricius. Nachdem sich dieser schon in einer vertraulichen Besprechung mit dem Fürstabt von Corvey willfährig gezeigt, wurde von ihm ein Gutachten erfordert über die Frage: Ob eine der evangelisch-protestantischen Religion zugethane Prinzessin wegen der Vermählung mit einem katholischen König mit gutem und unverletztem Gewissen die römisch-katholische Religion annehmen könne? Das Gutachten (abgedruckt bei Hoeck S. 81 ff.) fiel den Plänen Anton Ulrichs günstig aus, so günstig wie er kaum erwartet haben mochte. Um die Frage zu beantworten, wirft Fabricius zuerst die Frage auf: Ob die Römisch-Katholischen im Grund des Glaubens und der Seligkeit irren? oder was dasselbe ist: Ob die Lehre der römisch-katholischen Kirche so beschaffen, daß man dabei weder den rechten Glauben haben, noch zur ewigen Seligkeit gelangen könne? und beantwortet diese Frage mit einem runden Nein! Begründet wird dieses Nein mit den Sätzen, daß die Katholischen mit uns denselben Grund des Glaubens und Wandels haben und denselben Katechismus; daß auch unter dem Papsttum eine wahre Kirche ist d. i. eine Versammlung von Menschen, welche Gottes Wort hören und die von Christo eingesetzten Sakramente gebrauchen und daß die Katholischen ebensowohl als wir glauben, es sei in keinem andern Heil als in Christo, und der Mensch werde vor Gott gerecht nicht durch das Verdienst der Werke, sondern durch die Gnade und Barmherzigkeit Gottes. Aus diesen Erwägungen folgt dann von selbst die Bejahung der Hauptfrage allerdings unter der Voraussetzung, „daß die Prinzessin sich zu solcher Mariage nicht angeboten, sondern daß es ihr, ohne Zweifel nach göttlicher Providenz, angeboten wird“ und „daß solche Vermählung nicht allein dem Herzogtum sondern auch der protestantischen Religion und vielleicht dem hochgewünschten Kirchenfrieden kann zuträglich und ersprießlich sein“. Doch ist zu bedingen, daß man sie nicht nötige zur Abschwörung ihrer vorigen Religion. Endlich werden dann noch einige Einwendungen widerlegt, und hier zeigt sich noch deutlicher der Latitudinarismus und die Zweideutigkeit des Gutachtens. F. gesteht zu, daß die römische Lehre grundverderbliche Irrtümmer enthalte, aber das sollen sie nur sein nur bei denen, die sie dafür erkennen und wider ihr Gewissen denselben beipflichten, und dann werden die Traditionslehre, die Anrufung der Heiligen, das Fegfeuer, die Messe, die Kelchentziehung nicht gerade gerechtfertigt, aber doch für unbedenklich erklärt. Durch dieses Gutachten völlig befriedigt, zog Anton Ulrich den „moderaten und sanftmütigen“ Professor auch ferner bei dem „großen Werke, das er nun mit viel ruhigerem Gemüte betreiben zu können“ erklärte, zu Rate und übertrug ihm namentlich die Verhandlungen mit der Prinzessin. In der That gelang es F., daß diese im Sept. 1705 erklärte, sie wolle, wenn Gott der Allmächtige es schicken sollte, daß sie zur spanischen Königin erwählt werde, „darunter die göttliche Providence erkennen und die Wahl in christlicher Gelassenheit annehmen“.

Indessen war aber die Sache bekannt geworden und die beiden Hofgeistlichen, der Hofprediger Nielamp und der Hofdiakonus Knopf, fingen an nicht bloß in Predigten da-

gegen zu eifern, sondern auch auf die Eltern der Prinzessin einzuwirken. Der Herzog legte ihnen deshalb die beiden Fragen zur schriftlichen Beantwortung vor: „ob nicht ein jeder Mensch, es lebe derselbe bei den Lutherischen oder Katholischen, wenn er Christum für das Mittel der Seligkeit hält, dessen Verdienst und Gerechtigkeit durch den wahren Glauben ergreifet und ihm applicieret, das ewige Leben erlange?“ und: „Ob eine lutherische Prinzeß, welcher eine Heirat mit einem katholischen Könige unter der Condition, daß sie zu dessen Religion trete, proponiert werde, sich ohne Verlust ihrer Seligkeit dazu resolvieren könne?“ und zwar um so mehr, da die göttliche Providence sich dabei zu erkennen giebt, und mithin die Wohlfahrt des gemeinen Wesens und ihres eigenen Hauses dadurch gefördert werden kann“. Die Hofprediger gaben zu, daß ein geborner Katholik selig werden könne, wenn aber ein Lutheraner übertrete, so sei das ein Abfall vom wahren Glauben; bei solchem Übertritt könne der wahre Glaube nicht „präsupponiert werden“, und die zweite Frage sei deshalb mit einem runden Nein zu beantworten. Die beiden Hofprediger wurden darauf abgesetzt und zugleich dieselben Fragen einer Reihe von andern Gelehrten, darunter Thomasius, Molanus, Leibnitz und die Mitglieder der theologischen Fakultät in Helmstedt, vorgelegt. Die Gutachten (zum Teil abgedruckt in „Thomasische Gedanken über allerhand auserlesene und juristische Händel, Tl. 4, Halle 1725“ und Odelem, Allerhand auserlesene curiose Rechtssachen, Tl. 2, Braunschweig 1730) fielen verschieden aus, die meisten zustimmend, einige ablehnend, andere auch zweideutig und auf Schrauben gestellt, wie namentlich das Molans. Alle Gutachten liefen in die Hände Fabricius', der dann die ablehnenden mit Bemerkungen begleitete, die ihre etwaige Wirkung abzuschwächen bestimmt waren. F. geht so weit, daß er behauptet, der Übertritt sei kein Abfall von der evangelischen Wahrheit und Freiheit, denn die evangelische Wahrheit und Freiheit finde sich auch in der römischen Kirche, und scheut sich nicht zu sagen, die beabsichtigte Ehe komme mit dem Willen Gottes überein, denn man habe sie nicht gesucht, sondern sie füge sich von ohngefähr, und F. selbst gab auch selbst als Mitglied der Fakultät, ein zweites Gutachten, das im wesentlichen mit dem ersten übereinstimmt, nur ist es hier und da etwas vorsichtiger gehalten. In der That gelang es, der Prinzessin ihre „Skrupel“ auszureden und sie zur Unterschrift eines wenig modifizierten Glaubensbekenntnisses zu bewegen. Nicht einmal das Abendmahl unter beider Gestalt wurde ihr zugestanden. Aber auch darüber beruhigte sie F., sie habe in dem gesegneten Brote doch das ganze Sakrament. Am 1. Mai 1707 vollzog sie ihren Übertritt in Bamberg.

Die Strafe für sein Verhalten sollte F. bald treffen. Im Jahre 1706 erschien eine kleine Schrift: „Erörterte Frage Herrn Fabricii. Daß zwischen der Augsburgischen Konfession und Katholischen Religion kein sonderlicher Unterschied sei“. Es war bis auf einige Schreibfehler das zweite Gutachten, das F. als Mitglied der Fakultät gestellt, und wurde so als Fakultätsgutachten 1707 in Köln gedruckt. Jetzt erhob sich ein Sturm des Unwillens in der ganzen protestantischen Welt, namentlich in Holland und England. Fabricius versuchte zuerst seine Autorschaft, indem er sich die in dem Abdrucke vorhandenen Fehler zu nutze machte, zu leugnen; als das nicht mehr ging, verteidigte er sich mit Zweideutigkeit und Sophisterei und verschlimmerte damit nur seine Lage. Der Kurfürst von Hannover, dem es wegen der Hoffnung auf die englische Krone nicht gleichgiltig sein konnte, daß die Gesamtuniversität der Braunschweig-Lüneburgischen Lande des Abfalls vom evangelischen Glauben angeklagt wurde, drängte auf die Beseitigung des F. und Anton Ulrich ließ diesen fallen; 1709 mußte er seinen Abschied als Professor nehmen, blieb jedoch Abt von Königslutter und beschäftigte sich, bis er 85 Jahre alt am 29. Januar 1729 starb, mit Verschönerung des Klosters und mit litterarischen Arbeiten, deren Frucht die Historia bibliothecae Fabricianae (Wolfenbüttel 1717—24, 6 Bde) eine räsonnierende Beschreibung seiner Bibliothek war. Vergebens betrieb er seine Wiedereinsetzung in die Professur, indem er geltend machte „er habe lediglich der raison d'état sich unterworfen und sich für seinen Herrn geopfert“.

Dgs Urteil über F. kann kaum zweifelhaft sein, er ist ein durch und durch unlauterer Charakter. Beste (S. 334 ff.) sucht ihn zu entschuldigen, indem er geltend macht, daß viele seiner Zeitgenossen aus der Calixtinischen Schule ebenso dachten. Das ist leider richtig, aber es zeigt nur die Ausartung dieser Schule, und der Hauptrepräsentant dieser Ausartung ist doch Fabricius. **G. Uhlhorn** D.

Facundus von Hermiane. — Ausgaben: Gallandi, Bibl. Patr. 11, 663—821; MSL 67, 521—878; Vgl. Victor. Tunnun. Chron. ad a. 542 (ed. Mommsen MG AA. 11, 200) und ad a. 550 (p. 202); danach, doch mit Kenntnis des Hauptwerkes, Isidor. Hispal. vir.

Digitized by Google

ill. 32 (G. v. Dzialowski, Münster 1898, 56f.); Cassiodor. Sen. in ps. 138 (MSL 70, 994). S. die zum A. Dreikapitelstreit (Bd IV, 21ff.) angegebene Litteratur, vornehmlich A. Dobroklonskij, Die Schrift des Facundus, Bischofs von Hermiane: pro def. trium capp., Moskau 1880 (russ.), und dazu A. Harnacks Rezension in ThLZ 5, 1880, 632—635; H. Kihn, Theodor von Mopsuestia, Freib. 1880, 50f.; J. Nirschl, Lehrb. d. Patrologie und Patristik 3, Mainz 1885, 470ff.; O. Bardenhewer, Patrologie, Freib. 1894, 593f.

Facundus, Bischof von Hermiane in der afrikanischen Provinz Byzacena, gehörte zu den Führern der antikaiserlichen Opposition im sog. Dreikapitelstreite. Er weigerte sich in Konstantinopel entschieden, seine Zustimmung zur Verdammung der drei Kapitel zu geben, die er sodann in einer ausführlichen, dem Kaiser überreichten Schrift verteidigt hat. Das Werk pro defensione trium capitulorum in 12 Büchern (MSL 527—852; nach der gewöhnlichen Annahme erst nach dem Judicatum vom 11. April 548 [s. Bd IV, 22, 40ff.], nach Dobroklonskij schon Anfang 548 vollendet, vielleicht vom Verf. in zwei Teilen [so Kihn] herausgegeben) versuchte nicht sowohl die Theologie der Antiochener zu rechtfertigen — Facundus ist ganz frei von nestorianischen Anwandlungen — als vielmehr die Gefahren darzulegen, die aus der Absicht des Kaisers der Autorität des chalcedonensischen Konziles drohten. Doch wird auch der Gesichtspunkt hervorgehoben, daß Verdammung des Schuldigen nach seinem Tode unzulässig sei (anders Eutychius in der gleichen Frage; s. den A. oben S. 648, 24). Während diese Schrift noch nicht direkt gegen Papst Vigilius polemisiert, setzt die zweite Abhandlung, der Liber contra Mocianum scholasticum (MSL 853—868), den Bruch mit Rom voraus, den Mocianus als donatistischen Irrtum verdammt und mit Augustins Autorität bekämpft hatte. Die Abfassungszeit auch dieser Schrift ist nicht zweifellos. Sie ist nach dem Judikatum, das als nefandum bezeichnet wird, und zu einer Zeit geschrieben, als Facundus sich nicht mehr in Konstantinopel befand, sondern sich vor dem Kaiser versteckt hielt: nach Hefele vor dem Constitutum des Vigilius vom 14. Mai 553, nach Nirschl, dem Bardenhewer folgt, erst um 571. Eine Ergänzung der in der Hauptschrift enthaltenen Gedanken bietet die Epistola fidei catholicae in defensione trium capitulorum (MSL 867—878). Die weiteren Schicksale des Facundus sind unbekannt. **G. Krüger.**

Fälle, vorbehaltene s. Bd III S. 752, 49.

Fagius, (Büchlein) Paul, gest. 1549. — Vita Pauli Fagii breviter conscripta per ministros aliquot eccl. Argent. und catalogus librorum a P. Fagio editorum in der Historia de vita Buceri, 1562; Crusii Annales Suevici lib. II ad a. 1549; Adami vitae theologorum germanorum, 1619; Feuerlin (Seyfried praes.) Dissertatio de vita et meritis P. Fagii, 1736; ferner die allgemeinen die Straßburgische Reformation betreffenden Geschichtswerke von Jung, 1830. u. Röhrich, 1830; Vierordt, Gesch. der ev. Kirche in Baden 1847, I, 299ff.; Baum, Capito und Butzer, 1860; Geiger in ADB und in den Studien der hebräischen Sprache in D. 1870, S. 57ff.; Haag-Bordier, La France protestante, 1852 u. 1881; Lichtenberger, Encyclopédie des sciences religieuses 1878; (Schäffer) Paul Fagius, der zweite evangelische Prediger am Jungen St. Peter in Straßburg, 1877 (40 Seiten).

Fagius, geboren 1504 zu Rheinzabern in der Kurpfalz, wo sein Vater Schulmeister und Stadtschreiber war, wird als elfjähriger Knabe auf die Universität zu Heidelberg geschickt (1515), studiert daselbst mit und unter J. Brenz, M. Frecht u. a., wird 1518 mit Luther bekannt, weilt seit 1522 in Straßburg, erlernt bei Capito die hebräische Sprache und wird mit Hedio, Butzer, Zell u. a. befreundet. 1527 geht Fagius als Schullehrer nach Isny in Schwaben, wo er sich verheiratet, später wieder auf zwei Jahre nach Straßburg, um Theologie zu studieren und sich auf das evangelische Predigtamt vorzubereiten, das er sodann in Isny fünf Jahre lang 1537—1543 bekleidet, während er zugleich das Studium der hebräischen Sprache (besonders mit Hilfe des gelehrten Juden Elias Levita aus Venedig, des damals bedeutendsten hebräischen Grammatikers und Lexikographen) aufs eifrigste und mit ausgezeichnetem Erfolg fortsetzte, auch mit Hilfe seines Freundes und Gönners, des Ratsherrn Peter Buffler, eine hebräische und chaldäische Druckerei in Isny anlegte und leitete. Nach Capito's Tod 1541 wurde Fagius an dessen Stelle zum Professor und Prediger in Straßburg ernannt, ging aber zuerst mit Bewilligung der Straßburger auf zwei Jahre nach Konstanz zur Ordnung des dortigen evangelischen Kirchenwesens. Hier erschien 1542 seine Ausgabe der Psalmenauslegung von Kimchi. Erst im Herbst 1544 trat F. endlich sein Amt in Straßburg an und wirkte hier eine Zeit lang in Frieden und Segen, als Prediger und Lehrer, geliebt und geachtet wegen seines frommen Sinnes, seines männlichen und milden Charakters. 1546 berief ihn Friedrich II.

Digitized by Google

Kurfürst der Pfalz nach Heidelberg, um sich seiner bei der Reformation der Stadt und Universität zu bedienen. Fagius folgte hierbei dem schriftlichen Rate Melanchthons, legte seine Vorschläge zur Reform der Artistenfakultät und des Pädagogiums in zwei Gutachten nieder, stieß aber bei der Mehrheit der Professoren, die noch fest am mittelalterlichen Universitätswesen hing, auf großen Widerstand, der neben den Störungen des schmalkaldischen Krieges seinen Versuch scheitern machte. Aber auch seiner Straßburger Wirksamkeit machten die Ereignisse ein frühes Ende: die Einführung des Interims, wogegen Fagius und Butzer mit Wort und Schrift eiferten, und das Verbot der freien evangelischen Predigt in Straßburg veranlaßten ihn, mit Butzer 1549 einem Ruf Cranmers nach England zu folgen. Nachdem Fagius den 3. März d. Js. seine letzte Predigt in Straßburg gehalten und sich noch einige Zeit im Hause der Katharina Zell aufgehalten hatte, reiste er den 5. April mit Butzer ab und langte den 25. April in London an, von wo er bald nach Cambridge übersiedelte, um dort die Professur der hebräischen Sprache zu übernehmen. Aber noch in demselben Jahre, während er eben mit einer lat. Übersetzung und Erklärung des ATs beschäftigt war, starb er den 13. November an einem hitzigen Fieber. Die blutige Maria ließ 1556 seine wie Butzers Gebeine ausgraben und verbrennen, die Königin Elisabeth aber 1560 das Gedächtnis beider ehrenvoll restituieren. Die Schriften Fagius' beziehen sich fast ausschließlich auf Erklärung des ATs und hebräische Philologie; im Zusammenhang damit stehen auch zwei kleine praktisch-erbauliche Schriften, in denen er die Wahrheit des Christentums aus den Werken zweier Juden zu erweisen sucht: Liber fidei seu veritatis und Parvus tractatulus 1542 (ein ausführliches Verzeichnis seiner Schriften — 23 an der Zahl — im Artikel Buchlein des erwähnten biographischen Lexikons „La France protestante"). In theologischer Beziehung teilte er die vermittelnde Richtung der Straßburger Theologen. Hand in Hand mit Butzer drang er auf Einführung einer strengeren Kirchenzucht und gründete die „Christliche Gemeinschaft", eine Verbrüderung der Glieder seiner Gemeinde zur Pflege des religiösen Lebens namentlich mittels regelmäßiger Zusammenkünfte und Andachtsübungen, die mehr als eine Verwandtschaft mit Speners späteren Collegia pietatis aufweisen. Zahlreiche Briefschaften und Gutachten von Fagius befinden sich im Archiv des Thomasstiftes in Straßburg. **Wangenmann † (Alfred Erichson).**

Fakultäten. — O. Mejer, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, Göttingen 1852, 1, 39 ff. u. 2, 201 ff.; Hinschius, KR 3, 807 ff.; G. L. C. Kopp, Die katholische Kirche im 19. Jahrh., Mainz 1830, S. 19. 21. 22. 249; Nilles, Die päpstlichen (Quinquennal-) Fakultäten pro foro externo in ZfTh Innsbruck 1891, 15, 550; Konings-Putzer, comm. in facultates apostolicas, ed. III, Neo-Eboraci 1893 (vgl. ZfTh, 1894, 18, 687).

Fakultäten sind Vollmachten, durch welche ein Kirchenoberer die ihm kraft seines Amtes zustehenden Rechte auf einen untergeordneten kirchlichen Amtsträger zur Ausübung überträgt. Sie werden sowohl für das äußere Rechtsgebiet (forum externum), und auch für das innere Gewissensgebiet (forum internum conscientiae) erteilt.

Die wichtigsten Fälle sind die päpstlichen Fakultäten. Solche wurden zunächst auf Dispensationen und Absolutionen für gewisse Fälle an Missionare, insbesondere an die Oberen der der Mission dienenden Mönchsorden, dann seit dem 16. Jahrhundert an die ständigen Nuntien in den Ländern, in denen wie in Deutschland die katholische Kirche ihre frühere Stellung wieder zu erlangen suchte, und schließlich auch an die Bischöfe und Erzbischöfe, welche ebenfalls zum Teil als Missionsobere in Betracht kommen, gewährt. Diese Vollmachten sind von Anfang an mit Rücksicht auf die verschiedene Lage der in Frage kommenden Gebiete und der Bedürfnisse derselben ihrem Umfange nach verschieden bemessen gewesen, und es haben sich im Laufe der Zeit dafür zehn feststehende Typen gebildet. Auch noch heute erhalten die Bischöfe in einzelnen Länder, so die deutschen und die österreichischen Bischöfe, derartige Vollmachten und zwar die ersteren die für das forum externum und das forum internum auf je fünf Jahre, daher facultates quinquennales (die jetzt üblichen für das erstgedachte forum bei Schulte, Kathol. Kirchenrecht, Gießen 1856, 2, 412, und die neuen für das zuletzt gedachte vom 5. Mai 1896 in Deutsch. Ztschr. f. KR (1897) 7, 139 u. Arch f. kath. KR (1897) 77, 363, die österreichischen (s. die Formulare bei Ginzel, Hdbch. d. KR, Wien 1857, Bd 2 Anhang S. 31 u. 34), die für das forum internum ebenfalls auf fünf Jahre, die anderen aber auf Widerruf der Propaganda. Die auf bestimmte Jahre verliehenen Vollmachten werden übrigens bei Ablauf der Zeit regelmäßig für dieselbe Periode erneuert.

Neben diesen hergebrachten Fakultäten werden auch noch besondere Vollmachten, welche zum Teil als Erweiterung der zuerst besprochenen erscheinen, seitens des päpstlichen Stuhles

Digitized by Google

an Erzbischöfe und Bischöfe gegeben, z. B. auf Reduzierung gestifteter und schon einmal reduzierter Messen, auf Privilegierung einzelner Altäre mit vollkommenen Ablässen für einige Jahre, auf Ernennung von Synodal-Examinatoren u. s. w. Vgl. z. B. die für den Bischof von Ermland i. J. 1800 gegebenen Fakultäten bei Jacobson, Gesch. d. Quellen d. Kirchenrechts d. geistlichen Standes, Königsberg 1837, Tl. I, Bd 1 Anh. S. 8, ferner Acta sanctae sedis 22, 149 und 23, 100.

Alle diese Vollmachten können vom Papst stets widerrufen werden. Sie sind an die Person des Bischofs im Hinblick auf seine Stellung zu einer bestimmten Diöcese gebunden, erlöschen daher bei seinem Tode oder Ausscheiden aus dem Amte, nicht aber durch den Tod des sie gewährenden Papstes.

Auch die Bischöfe können ihrerseits Fakultäten auf ihre Priester, Dekane und Generalvikare in betreff der ihnen kraft ihrer ordentlichen Jurisdiktion zustehenden Befugnisse (so z. B. auf Absolution von den bischöfl. Subordinationsfällen) übertragen und ferner, falls sie ausdrücklich die Ermächtigung dazu erhalten haben, auch die ihnen in den Quinquennalfakultäten gewährten Befugnisse den gedachten kirchlichen Amtsträgern zur Ausübung subdelegieren. **Hinschius.**

Falk, Johannes Daniel, geb. 28. Okt. 1768 zu Danzig, gest. 14. Februar 1826 zu Weimar. 1. Einzelschriften. Rosalie Falk, Erinnerungsblätter, Weimar 1868; Das Leben des Johannes Falk[2], Hamburg 1892 (a. u. d. T. Lebensbilder aus der Gesch. der JM VII); Dr. W. Heinzelmann, Joh. Falk und die Gesellsch. der Freunde in der Noth, Sep.-Abdruck aus dem Schulblatt der Provinz Brandenburg, 1879; J. Meßler, Johannes Falk. Vortrag, Hannover 1882; Falkiana, Hamburg u. Altona bei Gottfried Vollmer s. a. 2. Aufsätze und Artikel. AdB VI, 549 (A. von Franck). — Neuer Nekrolog der Deutschen IV, 1826, Ilmenau 1828, I, 40 (A. von Heinr. Döring); Ersch und Gruber I, 41, 211 (A. von Döring); Christliche Welt VII, 954; Goedeke, Grundriß[2] V, 549; Vetterlein, Handbuch der poet. Litt. 589; Rein, Enc. Handbuch der Päd. II, 155 (A. v. König); Schmid, Enc. des Erziehungswesens II, 325 (A. von Moller); W. Baur, Geschichts- und Lebensbilder aus der Erneuerung des rel. Lebens[2], Hamburg 1893, 223; Wurster, Die Lehre von der JM, Berlin 1895, 32. — Falk bedarf und verdient eine eingehende monographische Bearbeitung auf zeitgeschichtlichem Hintergrund. Handschriftliche Schätze dafür befinden sich auf der Bibliothek in Weimar.

Falks Leben scheidet sich in zwei untereinander nur durch dünne Verbindungsfäden zusammenhängende Hälften: die poetisch-litterarische und die praktisch-philantropische.

Sein Vater war Perückenmacher und gehörte der reformierten Konfession an, seine Mutter entstammte der Brüdergemeinde. Die Erziehung war streng, ging in den Schranken einer ganz kleinbürgerlichen Handwerkerfamilie einher und wurde der geistig bewegten Art und dem Wissensdurst des Knaben nicht gerecht. Verwandte und Freunde verhalfen ihm zur väterlichen Erlaubnis, seinem Bildungsstreben etwas nachgeben zu dürfen. Er durfte Musik treiben und nahm infolgedessen an den musikalischen Leistungen in der katholischen Kirche teil. Französisch zu lernen hatte er schon in der Familie Gelegenheit gehabt, nun kam auch noch Englisch hinzu und endlich die Erlaubnis, das Gymnasium zu besuchen. 1787 bezog er, mit Stipendien ausgerüstet, die Universität Halle, um Theologie zu studieren. Doch zogen ihn philologische Studien unter F. A. Wolf und anderes mehr an. Er blieb der Theologie nicht treu, wohl hauptsächlich deshalb, weil er kein inneres Verhältnis zu dem kirchlichen Glauben und dem Objekt der theologischen Wissenschaft gefunden hatte. So ließ er sich, mit litterarischen Plänen beschäftigt, ohne die Grundlage eines ordentlichen Berufs in Weimar nieder, wo er von Wieland, Goethe, Herder freundlich aufgenommen wurde. Falk gehörte nun dort zu den Schriftstellern zweiten Ranges, welche sich um die großen Gestirne am Litteraturhimmel sammelten. Seine Neigung führte ihn zur Satire. Er geißelt die Schwächen und Idiosynkrasien der damaligen gesellschaftlichen und dichterischen Zustände. Die Gegenstände seiner Muse haben für die heutige Zeit kaum noch Interesse. Auch entging Falk nicht immer der Gefahr der Satire, sich ins lediglich Spaßhafte zu verlieren. In einem Fall wandte er sich einem Thema zu, das künftige Lebensarbeit ahnen läßt, den Mißständen in der Berliner Charitee (Falk, Taschenbuch 1798, 107 ff.), und er hatte die Freude, damit einen Erfolg zu erzielen. Der Ernst der Zeit verhinderte es, daß Falk in jenen Kleinlichkeiten sein Genüge fand. Aus den olympischen Höhen, die oft auch nur eingebildete waren, wandte er sich der Wirklichkeit zu. Die Ereignisse, unter denen das Vaterland litt, mußten einen deutsch fühlenden Mann aufs tiefste bewegen. Er gab seit 1806 statt der bisherigen schöngeistigen Taschenbücher eine Zeitschrift heraus, welche in

Digitized by Google

dem Haupttitel „Elysium und Tartarus“ noch ganz das Gesicht der früheren Zeit zeigte, in dem Nebentitel, „Zeitung für Poesie, Kunst und Zeitgeschichte“ das Kommen anderer künftiger Lebensinteressen bezeugte. Der in diesem Blatt auftretende Freimut veranlaßte schon vor der Schlacht von Jena ein Verbot desselben.

Die Schlacht von Jena war der Wendepunkt in Falks Lebensgang. Nach derselben bedurfte nämlich die französische Kommission zur Erhebung der Kriegskontribution eines land- und sprachkundigen Vermittlers mit der Bevölkerung. Indem Falk diesen Posten ausfüllte, konnte er viel Ungerechtigkeit abwenden, viel Bedrängnis mildern. In Anerkennung seiner Thätigkeit ernannte ihn der Großherzog von Weimar zum besoldeten Legationsrat. Ähnlich wirkte er vor und nach der Schlacht bei Leipzig. Beim Volk trug er den Ehrentitel: der gütige Herr Rat. Noch eine andere Aufgabe aber stellten die Kriegsfolgen dem liebeeifrigen Mann. Hatte er sich hilfreich der Not zugewendet, so wandte sich auch die Not hilfesuchend ihm zu. Viele verwaiste, heimatlose, verwahrloste und verkommene Kinder klopften an seine Thür; er nahm sie in sein Haus und an sein Herz — als Ersatz für eine ganze Reihe seiner eigenen Kinder, welche er mit beißem Schmerz der Kriegsseuche zum Opfer fallen sah. Er gründete gemeinsam mit dem Stiftsprediger Horn in Weimar „Die Gesellschaft der Freunde in der Not“. Er war und blieb deren Seele. In der Hauptsache war die Verfahrungsweise die: man brachte die Kinder in Häusern von Bürgern, Bauern, Handwerksmeistern unter. Die neuen, welche er erst kennen lernen wollte, behielt Falk einige Wochen bei sich, ebenso auch für längere Zeit die verwahrlostetsten, endlich auch die, welche er für höhere Unterrichtsziele geeignet hielt. Begabtere sollten zu Lehrern herangebildet werden. Der lokale Mittelpunkt war Falks Haus, später der „Lutherhof“, teilweise durch die Knaben selbst gebaut. Am Sonntag sammelte sich hier die jugendliche Schar. Falk lebte, sang, spielte mit ihnen, unterrichtete sie in weltlichen und biblischen Dingen. In allem herrschte nicht das System, noch weniger die Schablone, sondern familienhaftes Individualisieren.

In Falks Wirksamkeit sammelten sich wie in einem Brennpunkt mancherlei Lichtstrahlen früherer Bestrebungen, es gingen solche aber auch von dort aus und gaben Feuer und Wärme an spätere Zeiten ab. Mit Aug. Herm. Francke teilte Falk die pädagogische Tendenz, das Gottvertrauen, das religiöse Centrum und Ziel alles Wirkens, letzteres freilich nicht in der ängstlichen und gesetzlichen Weise des Pietismus, sondern in Frische, Freiheit und Fröhlichkeit. An Pestalozzi erinnert der hohe Idealismus Falks, welcher bei letzterem immer praktisch blieb, das Miteinanderleben von Erzieher und Kindern. Eine edle Nachblüte seiner litterarischen Periode sehen wir in den Liedern, welche im Kreise der Kinder und für ihn entstanden und zum Teil heute noch lebendig sind („O du fröhliche“ ꝛc., „Was kann schöner sein“ ꝛc.). Dies liederfrohe Leben war andererseits auch wieder ein Vorausklang dessen, was später in Reinthalers Martinstift zu Erfurt und in Wicherns Rauhem Haus zu hören war. Die Unterbringung der Kinder in Familien war ein Vorspiel der späteren Erziehungsvereine. Die christliche Frische und Gesundheit, die Achtung vor der Persönlichkeit des Kindes, das liebevolle Sichversenken in die Individualität bleiben für alle Zeit vorbildlich. Zu vermissen ist eine gewisse Tiefe der christlichen Erkenntnis (Sünde), und ein Mangel an konfessioneller Ausprägung — Schranken, welche ebensowohl in Falks Persönlichkeit als im Zeitgeist ihren Grund hatten. Eine Vorahnung der Inneren Mission finden wir in Aussprüchen wie etwa: Der seit „11 Jahren verfolgte Hauptzweck unseres Vereins scheint eine Art Missionsgeschäft, eine Seelenrettung, eine Heidenbekehrung zu sein, aber nicht in Asien oder Afrika, sondern in unserer Mitte, in Sachsen, Preußen“. Mit der Ausbildung von Lehrern ist er wie Zeller in Beuggen ein Wegbahner für Wicherns Brüderanstalt gewesen.

Den großen Wendepunkt in seinem Leben kennzeichnet er charakteristisch genug mit den Worten: „ich war ein Lump mit tausend andern Lumpen in der deutschen Litteratur, die dachten, wenn sie an ihrem Schreibtisch säßen, so sei der Welt geholfen. Es war noch eine große Gnade Gottes, daß er anstatt wie die andern mich zu Schreibpapier zu verarbeiten, mich als Charpie benutzte und in die offene Wunde der Zeit legte. Da wird nun freilich den ganzen Tag an mir gezupft und gerupft, denn die Wunde ist groß und sie stopfen zu, so lange noch ein Fäserchen an mir ist“. **Theodor Schäfer.**

Falkenberg, Johannes, Prediger-Mönch und Professor der Theologie, gest. nach 1438. — Quellen: 1. Von seinen Schriften sind bisher gedruckt ein Traktat gegen den Krakauer Rektor Paul Wladimiri in Starodawne prawa polskiego pomniki, T. V., ed. Mich. Bobrzynski Cracov. 1878, und drei Traktate in Sachen des Prozesses über Jean

Digitized by Google

Petits Lehre vom Tyrannenmord in Gersonii opera ed. Du Pin, Antwerpen 1706, T. V, 1020—1029. Nach gütiger Mitteilung des Herrn Prof. Heinrich Finke in Münster befinden sich in der Pariser Nationalbibliothek unter der von Du Pin benutzten Akten-Sammlung zum Petitschen Prozeß eine Anzahl noch ungedruckter Traktate F.s über diese Angelegenheit. 2. Aktenstücke zu seinem Prozeß vgl. meine Abhandlung „Johannes Falkenberg O. P. und der preußisch-polnische Streit vor dem Konstanzer Konzil" in ZKG XVI, 3. Dazu Monumenta med. aev. hist. res g. Poloniae illustr. T. VIII, Nr. 581; T. XII pag. 113, 170—174. Laut Mitteilung von H. Finke in Cod. Monac. 5424, f. 217 (Chronik des Andreas von Regensburg) eine interessante Ergänzung zu Gerson. opp. V, 670. Litteratur: Vgl. meine Abhandlung, auch M. Wiszniewskiego, Historia literatury polskiéj, III, S. 134—140.

Der Kampf um die Macht zwischen Polen und dem Deutschen Orden setzte sich, nach Konstanz übertragen, fort in einem Kampf um Doktrinen. Von polnischer Seite wurde hier der Grundsatz aus dem Zeitalter der Humanität vorweggenommen, daß jeder Mensch, auch der Ungläubige ein Recht habe, das zu achten sei; von der andern konnte man sich auf den common sense des christlichen Mittelalters berufen, daß der Ungläubige rechtlos und der Glaube es fordere, ihn entweder zu bekehren oder zu vernichten und seinen Besitz in christliche Hände zu bringen. Wenn nun aber gar ein Gläubiger im Kampf gegen Glaubensgenossen Ungläubige verwende, dann müsse auch er wie ein Ungläubiger behandelt werden. Der König von Polen, der dies Verbrechen begangen, sei daher samt seinen Großen an Galgen aufzuhängen nach der Sonne hin. Dies war die „Lehre" des nach seinem Geburtsort Falkenberg i. d. Neumark genannten Predigermönches Johann Falkenberg. Im Dominikanerkloster zu Kamin machte er seine Anfänge. Dann kam er nach Krakau und wurde an der eben gegründeten Universität Professor der Theologie. Ein Streit mit seinen Kollegen über eine dem Wormser Bischof Matthäus von Krakau zugeschriebene Schrift, dem vielleicht schon nationale Gegensätze zu Grunde lagen, machte ihn in Krakau unmöglich. Er stellte sich nun mit seiner Feder in den Dienst des Deutschen Ordens und schrieb gegen Polen einen Traktat, dessen Leidenschaftlichkeit selbst dem Orden zu weit ging. Infolgedessen ging F. nach Paris, und von hier ist er wohl nach Konstanz zur Kirchenversammlung gekommen. Er griff im Winter 1415/16 mit drei ebenso scharfen und gewandten, wie inhaltlich unbedeutenden Traktaten in den Prozeß über Johann Petits Lehre vom Tyrannenmord zu Gunsten der burgundischen Partei ein. Die orleanistischen Gegner blieben ihm den Dank nicht schuldig. Als der Erzbischof von Gnesen, der Führer der polnischen Gesandtschaft beim Konzil, gelegentlich eines Abstechers nach Paris der dortigen Universität ein solennes Frühstück gab, wurde ihm jenes Pamphlet F.s, welches bis dahin unbekannt geblieben war, zugesteckt. Man dachte jenen damit zugleich für die verwandte Petitsche Frage zu interessieren. Allein der Pole verstand es jede Vermischung abzuschneiden; er sicherte sich so wenigstens für den Anfang des nun ein geleiteten Prozesses die Unterstützung Sigmunds. Der Anklage auf Häresie war die Verhaftung des Angeklagten gefolgt, und eine besondere Kommission hatte sich mit der Untersuchung der Schrift zu befassen. Sie kam zu dem von den Polen gewünschten Urteil. Allein als dieses nun behufs definitiver Beschlußfassung den Nationen des Konzils vorgelegt wurde, da erhob sich in der zunächst interessierten deutschen Nation lebhafter Widerspruch, besonders seitens des Wiener Professors Nikolaus von Dinkelsbühl. Das Urteil mußte abgeschwächt werden. Aber auch so hat es keine Rechtskraft erlangt. F. wurde wieder auf freien Fuß gesetzt und hat noch einmal die Feder ergriffen, um seine und des Ordens Sache zu führen. Die Existenzberechtigung des letzteren war von dem Polen Wladimiri angefochten worden auf Grund einer Kritik seiner kaiserlichen und päpstlichen Privilegien. Die große Meisterfrage des Verhältnisses von Kaisertum und Papsttum war damit angeschnitten. Sie wurde von dem deutschen Dominikaner dahin beantwortet, daß auf den letzten Zweck angesehen zwar das Papsttum die höhere Würde, daß es aber „in his quae ad bonum pertinent civile" der kaiserlichen untergeordnet sei, und diese ihr Recht unmittelbar von Gott habe. — Die Polen gaben sich nicht zufrieden. Sie wurden bei Martin V., der inzwischen auf den Stuhl Petri erhoben worden war, vorstellig, und als dieser, um der durch ihre Folgerungen unbequemen Entscheidung auszuweichen, ihnen mit Schließung des Konzils zuvorkam, da appellierten sie von ihm an das zukünftige Konzil und stürmten am 4. Mai 1418 sein Palais in Konstanz, um ihm das Instrument einzuhändigen. Martin aber hatte um der hussitischen Bewegung willen Rücksicht zu nehmen auf den Polenkönig. So war bereits auf seinen Befehl durch drei Kardinäle der Prozeß gegen F. wieder aufgenommen, und dieser gefangen gesetzt worden. Am 14. Mai leistete er Widerruf. Aber dieser sowie das Urteil blieb noch geheim. Der Dominikaner mit seinem Pamphlet war zu einem Wertobjekt der päpstlichen Politik geworden. Mit

Digitized by Google

der Bestätigung jenes Urteils und der öffentlichen Wiederholung des Widerrufes (10., bezw. 17. Januar 1424) erkaufte sie sich die Zurücknahme jener Appellation seitens des Polenkönigs und seine Unterstützung gegen ein ihr unangenehmes Konzilsprojekt. — F. ist darauf freigelassen worden. Seine weiteren Schicksale liegen im Dunkel. Polnischer Tradition zufolge soll er seine giftige Feder noch gegen den undankbaren Deutschen Orden gewendet haben und dann in Liegnitz gestorben sein. **Beß.**

Familiares der Klöster waren das Gesinde und die Handwerker der Klöster; sie wurden ohne Mönche oder Conversi zu sein in den Verband derselben aufgenommen und hatten demgemäß gewisse religiöse Übungen zu verrichten. S. Du Cange s. v.

Herzog †.

Familiaritas, commensalitium, Tischgenossenschaft, ist einer der kanonischen Gründe, worauf die Kompetenz des Bischofs beruht, einen Mann, der nicht zu seiner Diöcese gehört, zu ordinieren. Es wird zwar nicht streng gefordert, daß der Ordinand Haus- und Tischgenosse des Bischofs gewesen sei, aber er muß doch aus dem bischöflichen Tafelgute seinen Unterhalt bezogen und drei Jahre lang mit dem Bischof in solchem Verkehr gestanden haben, daß dieser die Sitten des Ordinanden kennen zu lernen Gelegenheit hatte. Auch muß der Bischof dem ratione familiaritatis oder commensalitii Ordinierten in Monatsfrist ein Benefizium verleihen. Siehe Richter-Dove, Kirchenrecht 8. Aufl. S. 357.

Herzog †

Familie und Ehe bei den Hebräern. Litteratur. Die älteren Schriften sind gesammelt in Ugolini, thesaurus vol. XXX; Selden, uxor hebraica, 1673; J. D. Michaelis, Von den Ehegesetzen Mosis, 2. Aufl. 1768; Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen und Lehren von der Ehe, 1826; Frankel, Das mosaisch-talmudische Eherecht 1860; W. Robertson Smith, Kinship and marriage in early arabia 1885; derſ., Animal worship and animal tribes among the arabs and in te the old testament, Journal of philology IX, 75 ff.; Nöldeke, Oesterr. Monatsschrift für den Orient 1884. 301 ff.; derſ. ZdmG 1886, 14, 148 ff.; Wilken, Das Matriarchat bei den alten Arabern, 1884; Stubbe, Die Ehe im alten Testament, 1886; Wellhausen, Die Ehe bei den Arabern, Nachrichten der k. Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen 1893, 431 ff.; die entsprechenden Abschnitte in J. D. Michaelis, Mosaisches Recht; Saalschütz, Mosaisches Recht; sowie in den Archäologien von Ewald, De Wette, Keil, Schegg, Nowack, Benzinger; die biblischen Wörterbücher von Winer, Schenkel, Riehm unter den betreffenden Stichworten. — Für die modernen Sitten im Orient vgl. Lane, Manners and customs I, 115 ff. (London 1836); Klein, Mitteilungen über Leben ꝛc. der Fellachen in Palästina, ZDPV IV. 62 ff., VI, 81 ff.; Snouck-Hurgronje, Mekka II, 102 ff. — Für die Leviratsehe vgl. außerdem Buxtorf, Syn. jud. CXLI; Surenhus., Corp. mischn. III, p. 1–55; Bodenschaz, Kirchl. Verf. der heut. Juden, IV, 148 ff.; Pfeiffer, Dubia vex., 314 ff.; Perizonius, De constit. div. super defuncti fratr. ux. duc. (diss. trias, Hal. 1742); C. W. F. Walch, De lege levir. ad fratr. non germ. refer. (Gotting. 1765); Benary, De Hebr. leviratu, Berol. 1835; Redslob, Leviratsehe bei den Hebr., Leipzig 1836. — Für die Kinder vgl. Simon, l'education et l'institution des enfants chez les anciens juifs, Nimes 1879; Straßburger, Geschichte der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten von der vortalmudischen Zeit bis zur Gegenwart, 1885; Oehler in Schmids Encyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens V (Stuttgart 1866) 653 ff.

1. Deutlicher als bei anderen alten Völkern tritt uns bei den Hebräern die hohe Bedeutung der Familie als der Grundlage der ganzen socialen Ordnung entgegen. Denn die Hebräer stehen in der Zeit, da sie in das Licht der Geschichte treten, noch ganz auf der untersten Stufe staatlicher und socialer Gliederung, auf der Stufe der Stammesverfassung. Geschlechter und Stämme aber erschienen den Hebräern selbst als erweiterte Familien. Daher spielt die Familie innerhalb der Stämme eine hervorragende Rolle. Sie bestimmt die Sitte, schafft das Recht und hat die Gerichtsbarkeit (s. A. Gericht); sie betreibt den Kult der Gottheit (s. unten). Alle öffentlichen Angelegenheiten sind bis auf einen gewissen Grad Familiensachen; die Familien- und Geschlechtshäupter, die Ältesten, regeln die gemeinsamen Angelegenheiten (s. A. Älteste Bd. I S. 224, 16). Das hat sich noch lange nach der Ansiedelung so erhalten.

Noch ein anderes kommt dazu, um der hebräischen Familie in alter Zeit ihre hohe Bedeutung zu geben. Die althebräische Familie ist Kultusgenossenschaft; der gemeinsame Kult ist das Band, das die Geschlechtsgenossen zusammenhält. Der Hausvater war in alter Zeit der Priester, der den Verkehr der Hausgenossen mit der Gottheit regelte. Das wird deutlich durch das Ritual des Passah erwiesen (Ex 12; 13, 8 ff.). Auch die Über-

Digitized by Google

tragung der Benennung „Vater" auf den Priester ist in dieser Hinsicht bemerkenswert. Noch in historischer Zeit haben die Geschlechter ihre besonderen Opferfeste, bei denen sich die Familienglieder unbedingt am Heiligtum der Familie zusammenfinden mußten (1 Sa 20, 29). Auch in der Stellung des Sklaven drückt sich dieser Charakter der Familie aus. Er ist ein Glied der Familie; dies wird er und betätigt er dadurch, daß er am Familienkult teilnimmt. Ein Elieser betet zu dem Gott seines Herrn (Gen 24, 12). Ausländische Sklaven werden durch die Beschneidung in die Kultgemeinschaft aufgenommen. Endlich darf auch noch auf alle die Anzeichen hingewiesen werden, welche es wahrscheinlich machen, daß der Ahnenkult die älteste Stufe der israelitischen Religion war. Ahnendienst ist selbstverständlich immer Familienkult.

2. Die Familie erhält ihren Charakter durch die Stellung der Frau. In historischer Zeit war die israelitische Familie stets patrarchisch. Der Mann war der Herr des Hauses (s. u.); die Verwandtschaft, die Stammeszugehörigkeit, das Erbrecht wurde durch den Vater bestimmt, vgl. z. B. das System der Genealogisten, in welchem für die Verhältnisse der Stämme zu einander das verwandtschaftliche Verhältnis ihrer Stammväter unter einander und zum gemeinsamen Urahn maßgebend ist. Es gab jedoch auch einmal eine Zeit, wo bei den Semiten die Metrarchie bestand, wenn nicht gar herrschte, wie dies namentlich Robertson Smith (Kinship and marriage) nachgewiesen (vgl. Wilken, Das Matriarchat bei den Arabern; Robertson Smith, Kinship and marriage und Wellhausen in GgA 1893, 431 ff.). Mit dem Ausdruck Metrarchie bezeichnet man im Unterschied von Patrarchie nicht sowohl die Herrschaft der Frau in der Familie, als vielmehr diejenige Ordnung der Familien- und Geschlechtsverhältnisse, bei welcher die Beziehungen der Kinder zur Mutter als die stärkeren und maßgebenden gelten. Infolgedessen bestimmt die Mutter die Verwandtschaft. Die Kinder gehören zum Geschlecht und Stamm der Mutter, nicht des Vaters. Die Frau steht nicht unter dem Manne, sondern unter der Mund ihrer männlichen Blutsverwandten. Auch bei den Hebräern finden sich Spuren, welche auf das einstige Vorhandensein dieser Zustände bei ihnen zurückweisen und welche im Zusammenhang mit der nachgewiesenen Existenz der Metrarchie bei anderen semitischen Völkern erhöhtes Gewicht bekommen. Es finden sich neben den männlichen Stammvätern auch weibliche Stammheroen: Lea, Rahel, Bilha Silpa, Hagar, Ketura (vgl. Stade, Gesch. Israels I, 146). Die Geschwisterehe, die Ehe mit der Stiefmutter oder mit der Schwiegertochter, welche bis zu Ezechiels Zeit in Übung waren (Ez 22, 10 f., s. unten), setzen voraus, daß da, wo sie entstanden, nur die gemeinsame Abstammung durch die Mutter eine ehehindernde Verwandtschaft begründet; Ehen zwischen Geschwistern mütterlicherseits, zwischen Vater und Stieftochter, zwischen Mutter und Sohn sind von jeher verabscheut worden. Redensarten wie Gen 42, 38; 43, 29; 44, 20; Jud 8, 19; 9, 3, wonach die Bezeichnung als Bruder im vollen Sinn des Wortes nur den Söhnen einer Mutter zukommt, zeigen, wie lebendig noch lange das Gefühl war, daß die Verwandtschaft durch die Mutter bestimmt wurde; vgl. dazu die Erzählung Ri 9, 2, wo Abimelech seinen natürlichen Halt an den Verwandten seiner Mutter hat und zu ihnen gehört. Adoption durch die Mutter (Gen 30, 3, s. unten), Vererbung gemäß der Abstammung von der Mutter (Gen 21, 10 „der Sohn dieser Magd soll nicht erben mit meinem Sohn", s. auch unten), die Namengebung durch die Mutter, wie sie von den alten Pentateuchquellen erzählt wird (während im Priesterkodex die Namengebung durch den Vater erfolgt), das alles sind Züge, die dem Mutterrecht entsprechen. Dahin gehört auch der auffallende Zug bei der Werbung Eliesers um Rebekka, daß nicht der Vater (Betuel ist nur in Gen 24, 50 nachgetragen), sondern der Bruder die Verhandlungen führt. Der metrarchischen Ehe ist sodann charakteristisch, daß nicht die Frau zum Manne, sondern der Mann zur Frau in deren Geschlecht kommt. Elieser setzt als möglich voraus, daß das Mädchen nicht vom Hause weggehen will, sondern verlangt, daß Isaak dort einheiratet (Gen 24, 5). Jakob muß fürchten, daß Laban seine Töchter nicht mit ihm in die Ferne ziehen läßt, wozu er offenbar ein Recht hatte (Gen 31, 31). Der Frau, der Jael, gehört in der Deborageschichte das Zelt und sie ist es auch, die den Flüchtling dort aufnimmt (Ri 4, 17 f.), ganz entsprechend dem Rechte der arabischen Frauen, dem Schutzflehenden den Schutz des Zeltes zu gewähren. Als uralter Spruch aus solchen Verhältnissen, wo der Mann in das Zelt der Frau kam, würde sich der bekannte Spruch Gen 2, 24 am schönsten erklären; doch ist fraglich, ob die Redensart in so alte Zeit zurückreicht. Übrigens wird uns noch ein wirklicher Fall einer solchen Ehe, allerdings als Ausnahme von der Regel, erzählt: es ist die Ehe Simsons (Jud 14). Die Frau bleibt zu Hause, der Mann kommt zu ihr; im Hause der Eltern der Frau wird das

Digitized by Google

Beilager gefeiert; Simson bleibt zwar nicht dort, aber er nimmt die Frau auch nicht mit sich; er gedenkt sie von Zeit zu Zeit zu besuchen (Ri 15, 1 f.). Wir haben hier die schönste Parallele zu einer bei den Arabern vor Muhammed vielfach gebräuchlichen Form der Ehe, die sich ursprünglich nur unter der Herrschaft der Metrarchie bilden konnte.

Freilich liegen diese Zustände sehr weit zurück, in der Zeit vor der Trennung der semitischen Stämme. Und daß auch die Patrarchie in diese älteste Zeit hinaufreicht, hat namentlich Wellhausen (a. a. O.) nachgewiesen. In historischer Zeit jedenfalls ist sie bei den Hebräern die allein herrschende gewesen. Für die Stellung der Frau in ihr ist nichts bezeichnender als der Sprachgebrauch, daß der Ehemann als **ba'al**, die Frau als **be'ulah** bezeichnet wird, d. h. der Mann ist der Herr, die Frau das Eigentum. Sie steht vollständig unter der Gewalt des Mannes. Das ist genau ebenso bei der im alten Arabien vorherrschenden Form der Ehe, wie im heutigen Islam. Der Mann erwirbt sich die Frau durch Kauf; der mohar, den der Bräutigam zahlt, ist nichts anderes als der Kaufpreis, den der Vater der Braut erhält (s. unten). Vereinzelte Spuren weisen übrigens darauf hin, daß die Hebräer auch die Raubehe in ältester Zeit kannten, die bei den Arabern vor Muhammed stark im Schwange war; vgl. den Frauenraub Ri 21 und die Vorschriften des Deuteronomiums über die Gebräuche bei Schließung einer Ehe mit der geraubten Kriegsgefangenen. Bei solcher Knechtschaft der Frau mag das überhaupt das Ursprüngliche gewesen sein, daß ein Stamm sich die Frauen durch Raub verschaffte; erst später verkaufte man dann die eigenen Töchter in die Knechtschaft. Damit bekam dann die Raubehe einen gewissen Makel; Laban schilt den Jakob ob seiner Flucht deswegen, weil er seine Töchter fortgeschleppt, als wären sie im Krieg geraubte Weiber (Gen 31, 26). Am deutlichsten zeigt sich die Einseitigkeit des ehelichen Rechtsverhältnisses in drei Punkten: in der Freiheit des Mannes, mehrere Frauen zu nehmen, in dem Recht des Mannes, die Frau wieder zu entlassen (während die Frau die Ehe nicht auflösen kann), und im Erbrecht, wo die Frau nicht berechtigt ist zu erben. Das Einzelne hierüber siehe weiter unten.

Übrigens ändert sich dadurch, daß die Frau bei der Heirat in die Gewalt ihres Mannes kommt, nichts Wesentliches in ihrer Stellung und sie empfindet deswegen auch ihre Stellung in der Ehe nicht als entwürdigend. Auch die unverheiratete Tochter ist Eigentum des Vaters, der sie nicht nur in die Ehe, sondern auch in die Sklaverei (als Kebsweib) verkaufen kann (Ex 21, 7 f.). Die Verführung einer noch unverlobten Jungfrau wird ganz bezeichnenderweise vom Gesetz im Zusammenhang der Eigentumsvergehen abgehandelt und auch als Eigentumsbeschädigung beurteilt; eine Jungfrau steht eben höher in der Wertschätzung als Witwen und Geschiedene. Der Verführer hat dem Vater als Entschädigung den Betrag des mohar zu zahlen, welchen der Vater bei Verheiratung seiner Tochter hätte bekommen können. Doch ist der Vater in alter Zeit deshalb noch nicht gezwungen, die Tochter herzugeben.

Bei dieser Beurteilung der Frau als eines wertvollen Besitztums wird sie ursprünglich nicht unter den Gesichtspunkt der Arbeitskraft gestellt; so gering dachten die alten Semiten doch nicht vom Weibe. Vielmehr sind die Frauen die künftigen Mütter, die dem Stamme das Wertvollste, die Söhne, schenken. Auf der Zahl der Speere beruht die Macht des Geschlechtes. Deshalb giebt auch ein Stamm seine Weiber nicht gern durch die Ehe in einen fremden Stamm, daß sie diesem Kinder gebären. Später freilich, im ansässigen Leben, haben die Anschauungen gewechselt und jetzt ist es für den Fellachen die tüchtige Arbeitskraft, welche durch die Heirat ihm verloren geht und einer anderen Familie zuwächst.

Genau genommen ist es aber nicht ein Recht auf die Frau selbst und ihre Person, was der Mann hat, sondern nur ein Recht darauf, die Frau bei sich zu haben und von ihr Kinder zu bekommen. Der Mann kann z. B. seine Frau nicht verkaufen, wie er es mit seiner Tochter thun kann. Nicht einmal die Sklavin oder Kriegsgefangene, die er zur Konkubine gemacht, kann er verkaufen. Auch sonst steht die Frau dem Manne nicht ganz schutzlos gegenüber: sie ist nicht aus ihrem Geschlecht ausgetreten, sondern hat stets an ihren Blutsverwandten einen Rückhalt. Ihre Stellung ist also ganz wesentlich davon abhängig, ob ihre eigene Familie mehr oder weniger Einfluß hat, und der Mann auf dieselbe Rücksicht nehmen muß. Es begreift sich bei dieser Sachlage, daß man die Töchter nicht gerne in einen fremden Stamm, in die Ferne gab, wo sie dem Schutz der Familie entzogen waren (s. u.). Man würde demnach ganz fehlgehen, wenn man die wirkliche Stellung der Frau in der Ehe bloß nach dem rechtlichen Verhältnis beurteilen wollte. Im ganzen mag ihr Los ein hartes gewesen sein, sofern ihr, wie noch heute, die schwersten Arbeiten zum guten Teil aufgelegt wurden. In diesem Punkt hatten es na-

Digitized by Google

türlich die vornehmeren Frauen, namentlich wenn sie eigene Leibmägde besaßen, weit angenehmer. Im übrigen aber kam es auf den Grad der Zuneigung des Mannes und auf den Charakter der Frau selbst an, ob sie einen größeren oder kleineren Einfluß im Haus besaß. Infolge der größeren Freiheit, die das hebräische Mädchen genoß, war die israelitische Frau keineswegs das geistig und moralisch verkrüppelte Geschöpf, wie die heutige muslimische Städterin in der Regel ist. Nach dem Beispiel der Patriarchenfrauen zu schließen, dürfen wir uns die hebräischen Frauen nicht allzu unterwürfig und unselbständig vorstellen; wir finden im Gegenteil recht energische Frauen, die selbständig zu handeln wissen und das Lob der Klugheit nicht minder als das der Schönheit verdienen (Gen 16, 5 ff.; 27, 13 f. 42 ff.; Ri 4, 4 ff. 17 ff.; 16, 6 ff; 1 Sa 25, 14 ff. u. a.). Unverkennbar hat sich dann im Verlauf der Zeit die Stellung der Frau gehoben. Die Betrachtung derselben als eines Eigentums trat in den Hintergrund. Auch der Mohar änderte seine ursprüngliche Bedeutung. Damit, daß die Frau einen Teil davon bekam, nahm er allmählich den Charakter einer Morgengabe an (s. u.). Der Schöpfungsbericht bei J weist der Frau die Stellung einer Gehilfin des Mannes zu, welche ihm ebenbürtig zur Seite steht; und wenn in den Gesängen des hohen Liedes Frauenschönheit und Frauenliebe in sehr sinnlicher Weise mit glühenden Farben geschildert wird, so giebt das Lob des tugendsamen Weibes in den Sprüchen dazu eine Ergänzung, die eine wohlthuende Hochschätzung der Frau offenbart. Nur bleibt natürlich immer die Frage offen, wie weit dies alles praktisch die Stellung der Frau beeinflußt hat.

3. Der Heirat geht voraus die Verlobung, welche das rechtliche Verhältnis der Ehe begründet. Sich ein Weib verloben (אֵרַשׂ) heißt soviel als durch Zahlung des Mohar sich ein Anrecht auf dasselbe erwerben. Das verlobte Mädchen ist bereits Eigentum des Bräutigams. Die Vergewaltigung der Verlobten oder ihre Untreue wird daher ganz der einer verheirateten Frau gleichgeachtet und kann nicht wie die Verführung des unverlobten Mädchens mit einer Geldbuße abgemacht werden (Dt 22, 23). Bei der oben geschilderten rechtlichen Stellung der Frau macht es begreiflicherweise keinen Unterschied, ob die Ehe schon vollzogen ist oder nicht.

Die Einwilligung des Mädchens zur Verlobung ist nicht notwendig; doch werden liebende Eltern ihr Kind wohl gefragt haben, ob ihm der Freier willkommen ist (Gen 24, 58). Immer aber werden die Verhandlungen über die Heirat, insbesondere über den Mohar, vom Vater beziehungsweise Vormund des Mädchens geführt (Gen 24, 50 ff.; 29, 23; 34, 12). Das Mädchen bekommt bisweilen, aber offenbar nicht immer, Geschenke von dem Bräutigam (Gen 24, 53; 34, 12). Diese tragen als vor der Hochzeit gegeben den Charakter einer den Verlobungsvertrag bestätigenden Gabe; ursprünglich handelte es sich vielleicht, wie bei dem çadâq der Araber, um eine Morgengabe.

Über die Höhe des Mohar erfahren wir leider nicht viel. Dt 22, 29 im Vergleich mit Ex 22, 15 lehrt, daß zur Zeit des Dt der mittlere Betrag 50 Silberſekel war. Der Mohar konnte aber auch in anderen Leistungen bestehen: Jakob dient um seine Weiber (Gen 2, 29, 20 ff.); andere Mädchen werden für Kriegsthaten in die Ehe gegeben (Jos 15, 16; Ri 1, 12; 1 Sa 17, 25). Um den Preis von 100 Vorhäuten der Philister erkauft David sich Sauls Tochter Michal (1 Sa 18, 20 ff.; 2 Sa 3, 14). Angesichts dieser Erzählung den Mohar, wie häufig geschieht (z. B. von Keil, Arch. 541) als Morgengabe an die Braut zu erklären, ist der Gipfel der Geschmacklosigkeit. Es ist oben schon erwähnt worden, daß der Mohar im Lauf der Zeit seine Bedeutung als Kaufgeld abgeschwächt hat, da die Sitte aufkam, daß er nicht dem Vater sondern der Braut zufiel. Der alte Erzähler (E) schon tadelt es, daß Laban den Kaufpreis für seine Töchter ganz für sich verwendet.

Daß die Braut dem Manne etwas in die Ehe mitbringt, ist nicht althebräisch; 1 Kg 9, 16 beweist nur für ägyptische Sitte. Doch bekam die scheidende Tochter manchmal ein Abschiedsgeschenk (Jos 15, 16 ff.); Lea und Rahel erhalten ihre Leibsklavinnen mit in die Ehe (Gen 29, 24. 29; vgl. 16, 1). Aber das ist keine Mitgift, welche die Frau dem Manne zubringt; diese Geschenke bleiben das persönliche Eigentum der Frau. Erst in späterer Zeit kommen „Erbtöchter" vor und in nachexilischer Zeit scheint dann auch die Mitgift Sitte geworden zu sein (To 8, 21; Si 25, 22). Schriftliche Ehekontrakte finden sich erst in ganz später Zeit (To 7, 15).

Die Auswahl der Braut war Sache des Vaters (vgl. Gen 24, 2 ff.; 38, 6; 28, 1 ff.; 21, 21). Da es sich um Aufnahme der Frau in das Geschlecht des Mannes handelte, geht die Sache begreiflicherweise die Familie als solche an. Es erscheint ungehörig, daß ein Sohn eigenwillig Frauen heiratet, welche seine Familie nicht

Digitized by Google

aufnehmen will (Gen 26, 34 f.; 27, 46). Dabei konnten gelegentlich Liebesverhältnisse den Grund zur Ehe legen (1 Sa 18, 20 u. a.); auf die Neigung der jungen Leute wurde so gut wie heute Rücksicht genommen (Gen 24, 58). Esau konnte sogar gegen den Willen des Vaters seine Frauen nehmen (Gen 26, 34 f.). An Gelegenheit zur Entwicklung solcher Neigungen fehlte es nicht, da der Verkehr der Geschlechter keineswegs besonders eingeschränkt war (Gen 24, 15 ff.; 29, 1 ff.; Ex 2, 16; 1 Sa 9, 11 u. a.).

Es war alte Sitte, daß der Mann seine Frau im Kreise des Geschlechtes suchte. Das begreift sich leicht bei dem oben über die Stellung der Frau Gesagten. Die im Geschlecht verheiratete Tochter war in besserer Lage als die Fremde. „Besser ich gebe sie dir als einem Fremden", ist der Grundsatz, den Laban befolgt (Gen 29, 19). Heiraten außerhalb des Stammes kamen zwar vor, waren aber von der Sitte verpönt. Das zeigen auch die vielen Verwandtenehen in der Patriarchengeschichte. Mose selbst war der Sohn einer Ehe von Neffe und Tante (Vaterschwester, Nu 26, 59). Ganz besonders war der Vetter von Vaterseite her der gewiesene Freier für ein Mädchen (vgl. Isaak und Rebekka, Jakob und Lea-Rahel), eine Sitte, die sich bei den Beduinen und den syrischen Bauern bis heute erhalten hat.

Mit der Ansiedelung war darin freilich eine Änderung eingetreten, wie denn überhaupt die Stammverhältnisse sich lockerten. Ehen mit den Kanaanitern, mit denen man zusammenwohnte, und auch mit anderen Fremden, die im Lande als gērîm weilten, galten bald als etwas ganz Natürliches (Ri 3, 6). In Davids Stammbaum befindet sich eine Moabitin, er selbst und Salomo nahmen ausländische Weiber (2 Sa 3, 3; 1 Kg 11, 1); von den beiden Mördern des Joas war der eine der Sohn einer Ammonitin, der andere der Sohn einer Moabitin (2 Chr 24, 126). Auch Israelitinnen nahmen fremde Männer, in der Regel wohl unter der Bedingung, daß sie sich im Lande niederließen (der Hethiter Uria, 2 Sa 11, 3; der Ismaeliter Jether, 1 Chr 2, 17), aber auch das kommt vor, daß eine Israelitin in ein fremdes Volk einheiratet (1 Kg 7, 14).

Mit dem Deuteronomium tritt eine neue Wendung ein. Abgesehen von der Ehe mit den Kriegsgefangenen wird die Verschwägerung mit heidnischen Völkern verboten (7, 1 ff. 23, 4 ff.; Ex 34, 15 dürfte ebenfalls deuteron. überarbeitet sein). In der Königszeit war allmählich an Stelle des freundschaftlichen Verkehrs ein grimmiger Haß gegen die Kanaaniter getreten. Nur die Ägypter und Edomiter sind ausgenommen, warum, ist für uns nicht mehr durchsichtig. Die Forderungen des Gesetzes drangen aber nicht durch; nach dem Exil nahmen sich die Zurückgekehrten, die Priester voran, ohne Skrupel fremde Weiber (Esr 9 und 10). Auch in Beziehung auf die Verwandtenehen reformiert das Deuteronomium. Ausdrücklich verboten werden: die Ehe mit dem Weib des Vaters (27, 20; 23, 1), mit der Ganz- oder Halbschwester (27, 22), mit der Schwiegermutter (27, 23). Auch hier ist es dem Gesetz nicht gelungen, die Macht der Sitte zu brechen: zu Ezechiels Zeit waren diese Ehen nicht selten (Ez 22, 10 f.).

Das priesterliche Gesetz begreift unter den Blutsverwandten, mit denen die Ehe verboten ist: 1. die Mutter und Stiefmutter; 2. die Schwester und Halbschwester; 3. die Enkelin; 4. die Tante von väterlicher und mütterlicher Seite; 5. das Weib des Oheims väterlicherseits; 6. die Schwiegermutter; 7. die Schwiegertochter; 8. das Weib des Bruders; 9. verboten ist auch die Ehe mit zwei Schwestern zugleich (Le 18, 6—18; vgl. 20, 11 ff.). Das Verbot der Ehe mit der Tochter ist wohl nur durch einen Textfehler ausgefallen. Erlaubt ist die Verbindung zwischen Oheim und Nichte, zwischen dem verwitweten Weib des Oheims mütterlicherseits und dem Neffen, und zwischen Geschwisterkindern. Im großen und ganzen entsprechen diese Vorschriften dem, was die vorislamische Sitte der Araber forderte und Muhammed zum Gesetz erhob.

Über die Hochzeitsfeierlichkeiten sind wir nur wenig unterrichtet. Der Hauptakt, das Charakteristische an ihnen ist die feierliche Einholung der Braut in das Haus des Bräutigams, wodurch die Bedeutung der Ehe, der Eintritt des Mädchens in das Geschlecht des Mannes zum Ausdruck kam. In hochzeitlichem Schmuck (Jes 61, 10), von seinen Freunden begleitet (Ri 14, 11 f.; vgl. Mt 9, 19 und Par.) zog der Bräutigam am Hochzeitstag zum Hause der Braut und führte von da die festlich geschmückte aber verschleierte Braut (Je 2, 32; Jes 49, 18 u. a.), die ebenfalls von ihren Gespielinnen begleitet wurde (Ps 45, 15), in sein, beziehungsweise seiner Eltern Haus (Je 7, 34; 16, 9; 25, 10; Hl 3, 6 ff.). Am Abend fand ein solcher Zug wohl auch bei Fackelschein statt (Mt 25, 1 ff.). Zur Seltenheit wurde die Braut dem Bräutigam entgegengeführt (1 Mak 9, 37 f.). Wie noch heute der Gesang der Festgenossen, in welchem sie das Lob der Brautleute singen, den Zug begleitet, so mag dies auch schon in alter Zeit Brauch

Digitized by Google

gewesen sein, haben wir doch vielleicht im Hohen Lied nichts anderes als eine Sammlung solcher Hochzeitslieder. Im Hause des Bräutigams fand dann das große Hochzeitsgelage statt, das bei Vornehmen und Reichen sich bis zu sieben und vierzehn Tagen ausdehnte (Gen 29, 27; Ri 14, 12. 17; Tob 8, 20). Dieselbe Sitte der Brauteinholung findet sich auch bei den alten Arabern, nur in der Regel ohne den bei den Israeliten üblichen Pomp. Ob in ihr ein Rest der Raubehe sich erhalten hat? (Rob. Smith, Kinship and marriage 81). Jedenfalls wurde die Ehe erst im Hause des Bräutigams vollzogen; auch bei den Arabern galt das für feiner, sonst kam die Braut sich vor, wie eine Gefangene, mit welcher nicht viele Umstände gemacht wurden (Wellhausen, GgA 1893, 442). Die naive Sitte, mit welcher man sich noch heute im ganzen Orient darüber zu vergewissern sucht, daß die Braut das Ehegemach als Jungfrau betreten, reicht in ein hohes Alter zurück (Dt 22, 13 ff.).

Als kostbares Eigentum des Mannes wird die Frau sorgfältig gehütet. Allerdings von der im Islam geübten strengen Absperrung finden wir in alter Zeit keine Spur. Die Frauen haben zwar im Hause ihre besonderen Gemächer im innersten hintersten Raum, zu denen Männer keinen Zutritt hatten (Ri 15, 1; 16, 9), oder bei Reichen und Vornehmen ihr besonderes Frauenhaus (2 Sa 13, 7; 1 Kg 7, 8; 2 Kg 24, 15; Esther 2, 3. 14). Aber sie nehmen trotzdem teil an den häuslichen Beschäftigungen, sie spinnen und nähen, sie weben und verfertigen Kleider, Hemden und Gürtel, sie holen Wasser, backen das Brot und besorgen die Herden (Gen 29, 9; Ex 21, 16; 1 Sa 2, 19; 8, 13; 2 Sa 13, 8; Pr 31, 10 ff.). Der Verkehr mit fremden Männern ist ihnen keineswegs untersagt, selbst an Gastmählern nehmen sie teil (Ex 21, 22; Dt 25, 11; Ruth 2, 5 ff.; 1 Sa 9, 11; 2 Sa 20, 16; Mt 9, 20; 12, 46; 26, 7; Lc 10, 38; Jo 2, 1 ff.; 4, 7). Bei den Volksfesten beteiligen sich Frauen und Mädchen durch Gesang und Tanz (Ex 15, 20 f.; Ri 16, 27; 1 Sa 18, 6 ff.; Ri 21, 19 ff.). Aber während von dem Manne in keinerlei Weise eheliche Treue verlangt wurde, war die Sitte in Beziehung auf die Frau sehr streng (vgl. Dt 22, 21). Ehebruch wurde bei der Frau nach alter Sitte mit der Todesstrafe des Steinigens geahndet (Dt 22, 22 f.; vgl. Ez 16, 40 und Jo 8, 5. 7), vorausgesetzt, daß der beleidigte Mann nicht selbst die Wahrung seiner Ehre in die Hand nahm. Dieselbe Strafe traf die Frau, welche beim Eingehen der Ehe nicht als Jungfrau erfunden wurde (Dt 22, 21), eine Sitte, die wie die Bestrafung der Untreue der Verlobten zu verstehen ist (s. oben). Wie sorgfältig die Eifersucht der Männerwelt über den Frauen wachte, zeigen die Gesetzesbestimmungen, welche die Frau vor falscher Verdächtigung zu schützen suchten, aber ihren Zweck doch nur notdürftig erreichten: in dem einen Gesetz wird allerdings die falsche Verdächtigung des Weibes mit einer Geldbuße und mit Entziehung des Scheidungsrechts belegt (Dt 22, 13 ff.); das andere Gesetz jedoch, nicht minder naiv gedacht, läßt auch bei falscher Verdächtigung den Mann frei ausgehen. Nach Belieben kann der eifersüchtige Mann seine Frau zwingen, sich dem Gottesurteil zu unterwerfen, das im Trinken des Fluchwassers besteht. „Der Mann wird in jedem Fall frei bleiben von Verschuldung" (Nu 5, 11—30). „Die mißtrauische Eifersucht, nicht auf die Liebe, sondern auf ihr Eigentumsrecht, ist eine hervorstechende Eigenschaft der Araber" (Wellhausen a. a. O. 448). Etwas davon gilt auch von den Hebräern. Alle diese Strenge hindert aber doch nicht, daß die Propheten immer und immer wieder gegen den Ehebruch ihre Klage zu erheben haben (Jer 7, 9; 23, 10; Hos 4, 2; Mal 3, 5 u. o.).

Der Mann, dessen Eigentum die Frau ist, kann in Konsequenz dieser Anschauungen sich so viele Frauen halten, als er will, d. h. so viele, als ihm sein Vermögen zu kaufen und zu unterhalten gestattet. Der Luxus eines großen Harems war aus begreiflichen Gründen allerdings nur reichen Leuten möglich, und diese machten, so viel wir sehen, von ihrem Rechte ausgedehnten Gebrauch, vgl. die Notizen über die 70 Söhne Gideons (Ri 8, 30; 9, 2), über Davids Weiber (2 Sa 5, 13 u. a.), über Salomos Harem (1 Kg 11, 1 ff. u. a.). Übrigens verbietet schon das Königsgesetz mit deutlichem Seitenblick dem Könige, viele Frauen zu nehmen (Dt 17, 17). Die Talmudisten stellen die Regel auf, daß kein Jude mehr als vier Weiber zugleich und ein König deren höchstens 18 haben dürfe. Der gemeine Mann in Israel wird sich wohl allezeit wie der heutige Fellache mit einer Frau und etwa einem Kebsweib oder mit zwei Frauen begnügt haben. Namentlich letzteres scheint weit verbreitete Sitte gewesen zu sein (1 Sa 1, 2; Dt 21, 15; 2 Chr 24, 3; vgl. das Beispiel Jakobs). Vor allem galt es bei Kinderlosigkeit der ersten Frau geradezu als notwendig, eine zweite Frau oder eine Kebse zu nehmen. Wie wenig Schimpfliches die erste Frau hierin erblickte, geht daraus hervor, daß sie selbst dem Manne eine Sklavin als Konkubine zuführte (vgl. das Beispiel der Sarah, Lea und Rahel).

Digitized by Google

Auf der anderen Seite brachte selbstverständlich die Vielweiberei manche Unzuträglichkeiten mit sich. Namentlich die kinderlose Frau hatte gegenüber der Mutter von Söhnen einen schweren Stand (1 Sa 1, 1 ff.). Sogar die Kebse durfte es wagen, sich über die rechte Frau zu erheben (Gen 16, 4 ff.; vgl. Gen 30), und nicht immer lag die Sache so günstig wie bei Sarah und Hagar, daß die Herrin ihre Nebenbuhlerin entfernen konnte; für gewöhnlich mußte sie sich den Hohn derselben gefallen lassen. Es ist ganz bezeichnend, daß die Sprache für die beiden Frauen die Wortausdrücke „die Geliebte" (אֲהוּבָה) und „die Gehaßte" (שְׂנוּאָה) geprägt hat. Das spätere Gesetz hat es geradezu für notwendig gefunden, zu Gunsten der zurückgesetzten Frau einzugreifen (Dt 21, 15—17). Auch das Verbot der alten Sitte, zwei Schwestern gleichzeitig zu heiraten (s. o.), will verhindern, daß die Eifersucht das geschwisterliche Verhältnis zerstöre. So treibt die ganze Entwickelung der wenn auch nicht rechtlich zu fordernden so doch praktisch geübten Monogamie zu. Gen 2, 18 ff. verrät die Anschauung deutlich, daß die Monogamie eigentlich das Normale wäre. Wenn die Propheten das Verhältnis Jahves zum Volk unter dem Bilde einer Ehe darstellen, so haben sie natürlich auch nur eine Einehe im Auge, denn Gott hat mit keinem anderen Volke neben Israel einen derartigen Bund geschlossen, und vollends das Lob der tugendsamen Hausfrau in den Sprüchen und was sonst noch mancherorts hier und beim Siraciden über die Frau und die Ehe gesagt ist (Pl 128; Pr 12, 4; 18, 22; 19, 14; 31, 10 ff.; Si 25, 1. 8; 26, 1 f. 14 u. a.), zeigt, daß der späteren Lebensweisheit die Einehe als das einzig Ideale erscheint.

Da die Frau das Eigentum des Mannes ist, so folgt daraus von selbst das Recht des Mannes, sie zu entlassen. Da er hierbei auf den bezahlten Mohar verzichten muß, liegt in der Scheidung der Frau und ihrer Familie gegenüber kein Unrecht. Die Geschiedene kehrt in ihre Familie zurück und kann von derselben unter Umständen wieder verheiratet werden. Ein sittlicher Makel irgend welcher Art haftet ihr ohnedies nicht im geringsten an. Doch mag von jeher die Familie der Frau nicht gerade gut dazu gesehen haben, und in der Rücksicht, die der Mann auf die Blutsverwandten der Frau zu nehmen hatte (s. oben), lag von Anfang an eine gewisse Schranke. Das deuteron. Gesetz hat die unverkennbare Absicht, die offenbar sehr häufig geübte Scheidung etwas einzuschränken, ohne jedoch das Recht des Mannes hierzu irgendwie verkürzen zu wollen. Zwar der Ausdruck: עֶרְוַת דָּבָר darf schwerlich mit der strengeren Schule Schammais im ethischen Sinn gefaßt und auf unzüchtiges Benehmen (wozu allerdings z. B. schon das Ausgehen mit entblößtem Haupte gehörte) gedeutet werden; wollte das Gesetz das allgemeine Recht des Mannes, die Frau zu entlassen, wenn sie ihm nicht gefällt, so bedeutend einschränken, so hätte das bestimmter gesagt werden müssen. Aber schon darin lag eine gewisse Erschwerung der Scheidung, daß jetzt ein Scheidebrief gesetzlich verlangt wurde (Dt 24, 1 ff.). Sodann bestimmt das Dt, daß die geschiedene Frau, wenn sie nach der Scheidung einen anderen Mann geheiratet hat und von diesem durch Tod oder Scheidung frei geworden ist, nicht wieder von ihrem ersten Mann in die Ehe zurückgenommen werden darf. Die alte Sitte war hierin ganz anders (Hos 3, 3; vgl. 2 Sa 3, 14) und entsprach der altarabischen Sitte; der Koran macht geradezu zur Bedingung, daß die Frau nur dann zurückgenommen werden darf, wenn sie unterdessen das Weib eines anderen gewesen ist. Die Absicht des Dt (wie des Koran), die leichtsinnige, übereilte Scheidung einzuschränken, ist deutlich. Endlich entzieht das deuteron. Gesetz in zwei Fällen als Strafe dem Manne das Recht der Scheidung: wenn ein Mann seine Frau fälschlich beschuldigt hat, daß sie nicht als Jungfrau in die Ehe getreten sei (Dt 22, 19), und wenn ein Mann eine von ihm geschwächte Jungfrau heiraten muß (Dt 22, 28). Letzteres steht ebenfalls in direktem Widerspruch mit der alten Sitte, welche nicht einmal die Heirat unbedingt verlangte. Auch hier zeigt sich die an allen Punkten bemerkte Entwickelung auf eine höhere Stellung der Frau hin. Maleachi (2, 13) verdammt aufs schärfste die Ehescheidung: die Frau ist die Mutter vom „Samen Gottes"; wenn Kinder da sind, so ist der Zweck der Ehe erfüllt. Jahve haßt es, daß man das Weib der Jugend, die Mutter der Kinder, entläßt, wenn sie etwa alt geworden ist und einem nicht mehr gefällt. Freilich ist diese Forderung nicht durchgedrungen, man denke nur an die Praxis zu Christi Zeit, welche ganz nach dem Standpunkt der Schule Hillels in betreff der Erklärung von Dt 24, 1 ff. (s. oben) sich richtete, wonach „aus jedem beliebigen Grunde besonders aber wegen etwas Unanständigen" dem Manne die Scheidung erlaubt war (vgl. auch Si 7, 26; 25, 25; 42, 9). Das Recht der Scheidung kommt selbstverständlich nur dem Manne zu. Die Frau hat kein Mittel, sich vom Manne frei zu machen, außer etwa das auch bei den Arabern gebrauchte, daß sie sich ihrem Manne so verhaßt macht, daß er sie fortschickt. Ob es vorkam, daß

Digitized by Google

der Mann auf die Bitte der Frau oder ihrer Verwandten gegen Rückzahlung des Brautgelds sie entließ (wie es bei den Arabern manchmal geschah), wissen wir nicht. Salome, die Tochter des Herodes, durfte sich die Freiheit nehmen, ihrem Manne Kostabarus den Scheidebrief zu schicken, aber das wurde als fremde Unart verurteilt (Josephus Ant. XV, 7, 10).

Es fehlt nicht an Spuren, daß bei den Hebräern wie bei den Arabern im Heidentum so auch bei den Hebräern in ältester Zeit die Witwe mit dem übrigen Besitz des Mannes vererbt werden konnte. Der freche Sohn Ruben will schon bei des Vaters Lebzeiten die Erbschaft antreten (Gen 35, 22). Der Empörer Absalom zeigt sich dem Volk als Erbe und Nachfolger seines Vaters dadurch, daß er vom Harem desselben Besitz ergreift (2 Sa 16, 20 ff.); beim Volk erregt er damit weiter keinen Anstoß. Abner hat durch seinen Umgang mit Sauls Kebsweib Rizpa in Jschboschets Rechte eingegriffen (2 Sa 3, 7 ff.); und wenn Adonia die Hand der Abisag fordert, so verlangt er damit ein Stück von Salomos Erbe und dieser vermutet dahinter die Absicht, Adonia wolle sich einen neuen Rechtstitel auf den Thron erwerben (1 Kg 2, 22; vgl. v. 15). Trotz des Verbotes im deuteronomischen Gesetz waren solche Ehen eines Sohnes mit seiner Stiefmutter bis auf Ezechiel nichts Seltenes (Ez 22, 10 f. oben). Einen weiteren Fall nennt das Geschlechtsregister der Chronik: Kaleb heiratet Ephrat, das Weib seines Vaters (1 Chr 2, 24 nach LXX; s. Wellhausen, de gentibus et fam. Jud. 14). Über die damit zusammenhängende Leviratsehe s. unten.

Immerhin die allgemeine Sitte war dies in historischer Zeit keineswegs mehr. Im allgemeinen finden wir vielmehr die Witwen wie die Geschiedenen in einer traurigen Lage. Sie konnten ja wohl in ihre Familie zurückkehren. Aber diese wird auch nicht immer Lust gehabt haben, sie aufzunehmen. Das Deuteronomium nimmt sich daher ihrer nach Kräften an: ihre Rechtssachen sollen nach Recht und Billigkeit behandelt werden (Dt 10, 18; 24, 17; 27, 19; vgl. die entsprechenden Forderungen der Propheten Jer 7, 6; Jes 1, 17; 10, 2; Jer 7, 6; 22, 3; Mi 2, 9 u. a.). Bei den Opfermahlen und Festen sollen sie als Gäste zugezogen werden (Dt 14, 29; 16, 11. 14; 26, 12 f.), die Nachlese auf Feldern und in den Weinbergen und Ölgärten soll ihnen überlassen werden (Dt 24, 19. 21; vgl. Ruth 2, 2). Über die Wiederverheiratung bestimmt das Gesetz nichts, abgesehen von dem Fall der Leviratsehe. Die spätere Sitte scheint dann der Witwe doch verschiedene Ansprüche an das Vermögen des Verstorbenen zugestanden zu haben; die Rabbinen haben darüber ganz genaue Vorschriften erlassen (vgl. Selden, de success. ad legem hebr. in bona defunct.; Saalschütz, Mos. Recht 831 ff. 860 f.). Über die Witwentrauer vgl. den A. Trauergebräuche.

Als Rest des alten Erbrechtes der Söhne beziehungsweise der Agnaten an die Witwe hat sich noch bis in die nachexilische Zeit hinein die Leviratsehe erhalten. Das Deuteronomium, welches die Sitte zum Gesetz erhebt, bestimmt, daß wenn ein Mann ohne Söhne (nicht überhaupt ohne Kinder, wie die Juden es später gedeutet haben, Mt 22, 24) stirbt, der Bruder des Verstorbenen die Witwe ehelichen muß. Der erste Sohn aus dieser Ehe soll dem verstorbenen Bruder zugerechnet werden, so daß dessen Name bestehen bleibt (Dt 25, 5 ff.). In dieser Form ist das Gesetz eine wesentliche Umänderung der alten Sitte. Die Geschichte von Juda und Thamar (Gen 38, bes. v. 26) zeigt, daß unter Umständen, d. h. wenn kein Bruder vorhanden war, der Vater des Toten einzutreten und seine Schwiegertochter zu heiraten hatte. Was sich von hier aus nahe legt, daß es sich um eine Pflicht des erbberechtigten Agnaten handelt, wird bestätigt durch das Buch Ruth. Die ganze Entwicklung dieser Erzählung beruht darauf, daß der erbberechtigte Agnate mit dem Grundbesitz des Verstorbenen auch dessen Witwe übernehmen muß, und zwar handelt es sich hier um ziemlich entfernte Verwandte. Dies ist jedenfalls der ältere Brauch. Die Geschichte stellt dann auch das Ganze als ein Erbrecht dar, auf welches man verzichten kann. Dem würde auf seiten der Frau das Recht entsprechen, die Ehe auszuschlagen und zu ihren Verwandten zurückzukehren (so macht es Orpa). Dagegen scheint nach Gen 38 die alte Sitte nicht zu gestatten, daß einer sich unter irgend einem Vorwande dieser Ehe entzog. Welche von beiden Darstellungen im Recht ist, läßt sich nicht ausmachen; sie gehen schließlich auch zusammen, wenn man annehmen will, daß nur die entfernteren Verwandten das Recht zu verzichten hatten. Woher der Zwang rührt, der jedenfalls dem ursprünglichen Erbrecht nicht anhaftet, wird sich uns später zeigen.

Das Deuteronomium giebt nun als Zweck der ganzen Sitte an, daß der Name des Verstorbenen erhalten bleiben soll. Dies ist jedenfalls in dem Sinne, den das Gesetz damit verbindet, erst ein sekundär hereingekommener Gesichtspunkt. Dem Deuteronomium

Digitized by Google

ist es nämlich um die Erhaltung des Familienbesitzes zu thun. Da der erste Sohn aus dieser Ehe dem verstorbenen Bruder als Sohn zugerechnet wird, wird er auch dessen Erbe. Es fällt ihm der Grundbesitz nicht seines wirklichen Vaters, sondern des Verstorbenen zu. Damit ist erreicht nicht bloß, daß der Familienbesitz an keinen Fremden kommt, sondern namentlich auch, daß er als solcher erhalten bleibt und die zu ihm gehörige Familie nicht ausstirbt. Ein derartiges Interesse, den Besitz nicht bloß im Geschlecht zu erhalten, sondern ihn auch als selbstständigen Familienbesitz zu bewahren, kann natürlich nur da entstehen, wo der Besitz ein Grundbesitz ist, also nach der Ansiedelung. Dasselbe Bestreben hat auf der anderen Seite dazu geführt, daß dem, der sein Land verkaufen mußte, stets ein Rückkaufs- und Vorkaufsrecht zugestanden wurde, das auch auf den erbberechtigten Verwandten überging (Jer 38, 8 ff.). Auch in der Ruthgeschichte liegt die Sache so, daß dieser Verwandte (der gō'ēl), das verkaufte Grundstück kraft seines Erb- und Einlösungsrechtes erst wieder zurückkaufen muß (Ruth 4, 3 ff.). Auch für das Priestergesetz ist diese Erhaltung des Grundbesitzes bei der Neuregelung der Sache der einzige in Betracht kommende Gesichtspunkt (s. unten). Es ist bemerkenswert, daß im Buche Ruth als Zweck der Sache etwas anderes im Vordergrund steht: Naemi will nicht ihrem Sohne einen Nachkommen verschaffen, sondern ihrer Schwiegertochter einen Mann; nicht daß der Name ihres Sohnes erhalten bleibe, sondern daß es der Ruth wohlgehe, ist ihr Zweck (1, 11 ff.; 3, 1). Der Sohn der Ehe wird dann auch schließlich erst nicht als Sohn des verstorbenen ersten Mannes der Ruth, sondern als Sohn des Boas betrachtet. Darin dürfte eine richtige Erinnerung liegen. Es handelt sich bei dem alten Recht der Erben an die Frauen des Verstorbenen ja gar nicht immer darum, daß der Erbe die Witwe selber heiraten müßte; er kann sie auch an einen anderen verheiraten. Immer aber entspricht dem Erbrecht die Pflicht, für die ererbten Frauen zu sorgen und deswegen wird es im alten Israel gewesen sein, wie bei den Arabern: wenn die Witwe nicht begehrenswert ist und zur Last fallen würde, reißt man sich nicht um sie; so bei Tamar und so bei Ruth (Wellhausen a. a. O. 456; vgl. das oben über das Los der Witwen gesagte). Aber das Recht an die Witwe hält doch auch Juda aufrecht. Daß Tamar sich mit einem fremden Mann soll eingelassen haben, betrachtet er als „Ehebruch" (Jer 38, 24 ff.). Daß auch die Frau ein wesentliches Interesse und ein Recht auf Wiederverheiratung hat, begreift sich leicht; Tamar arbeitet mit aller Energie und Schlauheit auf Erlangung ihres Rechtes hin.

Daß der Sohn aus solcher Schwagerehe dem Verstorbenen zugerechnet wurde, ist trotzdem nicht vom Deuteronomium eingeführte Neuerung, sondern alte Sitte, auch hier aber, wie es scheint, mit einer nicht unwesentlichen Änderung: Gen 38, 9 ist davon die Rede, daß die Kinder schlechtweg (nicht bloß der erste Sohn) dem Verstorbenen zugehören sollen. Man erklärt dies meistens jetzt aus dem Ahnenkult. Auch der Verstorbene hat ein Recht auf Einhaltung dieser Ordnung (Gen 38, 8 f.) und wegen Mißachtung dieses Rechtes tötet Gott den Onan. Was dem Verstorbenen entgeht dadurch, daß er keine Kinder hat, ist eben die kultische Verehrung durch die Nachkommen (vgl. 2 Sa 18, 18). Stade weist darauf hin, daß sich die Schwagerehe gerade auch bei Völkern mit Ahnenkult findet: bei den Indern, Persern, Afghanen u. a. (Gesch. Isr. I, 394). Durch das Hinzutreten dieses religiösen Gesichtspunktes wurde das Erbrecht, das aus dem ganzen Charakter der patriarchistischen Ehe floß, zu einer Erbpflicht. Man braucht also nicht mit Rob. Smith auf eine alte Form von Polyandrie zur Erklärung zurückzugreifen.

Das Deuteronomium, das diese alte religiöse Bedeutung der Sache nicht mehr kennt, kann darum auch die Forderung abschwächen, indem es eine Ablehnung dieser Pflicht gestattet. Doch bringt die Weigerung auf den unwilligen Schwager öffentliche Schande. Der hierbei vollzogene Gebrauch, welcher uralt und im Deuteronomium kaum mehr recht verstanden ist, zeigt wiederum den alten Zusammenhang mit dem Erbrecht deutlich: die verschmähte Schwägerin soll auf die öffentliche Weigerung ihres Schwagers hin diesem vor der zuständigen Behörde (den Ältesten der Stadt) den Schuh vom Fuße abziehen, ihm ins Angesicht spucken und sprechen: so soll es jedem ergehen, der die Familie seines Bruders nicht fortpflanzen will. Und seine Familie soll fortan in Israel Barfüßerfamilie heißen. Dieses Schuhausziehen wurde nach Ruth 4, 7 in alter Zeit bei jedem Handel vorgenommen. Der Verkäufer gab seinen Schuh dem Käufer zum Zeichen des Verzichtes auf das Kaufobjekt. So geschieht es auch in der Ruthgeschichte, wie der nächstberechtigte Erbe auf das Erbgut verzichtet: er zieht seinen Schuh aus. Im Deuteronomium wird dieser nicht mehr verstandene Brauch, der sich wohl nur noch bei der Schwagerehe erhalten hatte, zu einer Beschimpfung für den Verzichtleistenden gemacht.

Digitized by Google

Im Verlauf der Zeit wurde die Schwagerehe noch mehr eingeschränkt dadurch, daß die Töchter in Ermangelung von Söhnen ein Erbrecht erhielten. Sie kam nun nur noch für solche Fälle in Betracht, wo gar keine Kinder vorhanden waren. Denn die hinterlassene Witwe zu heiraten, wenn das Erbe der Tochter zufiel, hatte keinen Sinn mehr. Der Zweck, das Erbgut in dem Geschlecht zu erhalten, wurde dadurch erreicht, daß diese Erbtöchter keinen Stammesfremden heiraten durften. Im Priestergesetz wird dies zum Gesetz erhoben (Nu 27, 4); die Schwagerehe aber wird nunmehr geradezu verboten als Blutschande (Lev 18, 16; 20, 21; s. oben). Aber wenn überhaupt, so hat das Priestergesetz jedenfalls nicht auf die Dauer gesiegt: die uralte Volkssitte war mächtiger als das geschriebene Gesetz (vgl. Mt 22, 24).

4. Zahlreiche Kinder zu bekommen, war der Herzenswunsch des alten Israeliten. „Schaffe mir Kinder, wo nicht, so sterbe ich", war die Sehnsucht der israelitischen Frau (Gen 30, 1); „werde zu unzähligen Tausenden", lautete der Segenswunsch für die scheidende Tochter (Gen 24, 60). Unfruchtbar sein war für die Frau ein schweres Unglück, ja eine Strafe Gottes (1 Sa 1, 5 ff.). Denn erst als Mutter eines Sohnes hatte die Frau die volle angesehene Stellung im Hause (1 Sa 1, 6 f.; vgl. Gen 16, 4; 30, 1 ff.), noch schlimmer war es für den Mann, keine Söhne zu haben; damit drohte sein Haus unterzugehen. Daß in letzter Linie diese Furcht vor Kinderlosigkeit im Ahnenkult ihre Wurzel hatte, ist schon oben erwähnt worden; ebenso daß die Heirat einer zweiten Frau oder einer Konkubine vielfach aus diesem Grunde geschah und nicht minder bei der Ausgestaltung der Leviratsehe dieser Gesichtspunkt wesentlich mitspielte. Merkwürdig ist, daß das uns am nächstliegenden erscheinende Mittel, die Adoption eines fremden Kindes, uns gar nicht begegnet; in Gen 48 und den parallelen Fällen handelt es sich um einen Sohn des Hausvaters, nicht um einen ganz Blutsfremden. Eher noch rückte der Sklave, der schon vorher am Kult des Hausherrn teilnahm, in das Erbrecht ein (Gen 15, 3).

Es sind natürlich in erster Linie die Söhne, auf die der Wunsch geht. Sie allein setzen das Geschlecht fort, die Töchter treten durch Verheiratung in eine andere Familie. Die Söhne allein und nicht die Töchter führen den Kult des Hauses weiter; nur die Söhne gehören in den kāhāl, die Gemeinde der waffenfähigen Männer. Ihre Bevorzugung zeigt sich vor allem darin, daß sie allein erbfähig sind (s. A. Gericht und Recht). Alles das sind übrigens nicht spezifisch israelitische Anschauungen; sie finden sich ebenso bei den Arabern.

Ein gewisses Gegengewicht gegen die Geringschätzung der Mädchen bildet der Umstand, daß ein Mädchen in die Ehe verkauft werden kann, also doch nicht so ganz wertlos ist. Jedenfalls finden wir von der völligen Mißachtung der Mädchen, wie sie bei anderen Völkern vorkommt, keine Spur im Alten Testament. Bei den alten Arabern war das Töten der neugeborenen Mädchen nichts so seltenes, als Hauptgrund erscheint die Sorge um die Ernährung, aber auch die Schande, Vater einer Tochter geworden zu sein (Wellhausen a. a. O. 458). Bei den Hebräern war das, soweit wir zurücksehen können, nie in Uebung.

Der Unterschied von legitimen und illegitimen Kindern existiert nicht in dem Sinne wie bei uns. Voraussetzung von legitim ist allerdings die Vaterschaft des Mannes. Ursprünglich wird zwar, wie bei den Arabern, das Anrecht des Mannes auf die Kinder nicht auf die Vermutung, daß er sie gezeugt habe, sondern auf die Thatsache, daß die Mutter ihm gehört, sich gegründet haben. Aber ein direkter Nachweis hierfür läßt sich nicht aus den Quellen erbringen. Doch findet sich das entsprechende Gegenstück: die Kinder der Leibsklavin der Hausfrau gehören der Frau und Herrin, gelten als ihre Kinder, weil die Mutter ihr gehört (vgl. Gen 16, 1 ff. 30, 1 ff.). Jedenfalls wo die Vaterschaft sicher ist, sind alle Kinder legitim, die der Kebsweiber gerade so gut wie die der Hauptfrauen; alle sind Kinder des Familienvaters und alle sind deshalb erbberechtigt (Gen 21, 10). Sogar der im strengsten Sinne uneheliche Jephta, der Sohn einer Hure, wird im Hause seines Vaters erzogen mit den ehelichen Kindern, und wenn ihn diese später vom Hofe verjagen, so geht Macht vor Recht (Jud 11, 1 ff. vgl. V. 7). Das Erbrecht mag gerade nicht das gleiche gewesen sein, wie bei den Söhnen der Hauptfrauen; es scheint, daß in dieser Beziehung viel vom guten Willen des Vaters abhing; und ein bestimmtes Gewohnheitsrecht ist uns nicht mehr erkennbar. Aber das ändert nichts daran, daß die Legitimität der Kinder nicht von der Form der Ehe abhängt.

Die israelitischen Frauen erhalten Ex 1, 15 ff das Lob, daß die Entbindung bei ihnen sehr leicht geht. Doch bedienten sie sich schon in alter Zeit der Hebammen (Gen 35, 17; 38, 28: Ex 1, 15 ff.). Daß die Frau auf den Knien ihres Mannes gebar, hat Stade

Digitized by Google

(ZatW 1886, 143 ff.) nachzuweisen gesucht. Es ist aber wenig wahrscheinlich. Gen 30, 3 soll die Sklavin auf den Knien ihrer Herrin gebären, damit das aus dem Schoße der Leibsklavin kommende Kind als der Herrin eigenes Kind betrachtet werde. Hier ist ganz deutlich, wie diese Handlung und dann weiterhin der Ausdruck selbst die Bedeutung der Adoption gewinnt. Nur unter dem Mutterrecht, wo die Frau adoptiert, d. h. ein blutsfremdes Kind in ihre Verwandtschaft und Geschlecht aufnimmt, konnte diese Sitte und dieser Sprachgebrauch entstehen. Die Übertragung auf Adoption durch den Vater ist also erst als sekundär anzusehen. Übrigens ist gar nicht sicher, daß der Ausdruck diese Bedeutung hatte und daß die sinnbildliche Handlung des auf die Knie Setzens bei der Adoption durch den Vater späterhin vorgenommen wurde. Bei der Adoption von Ephraim und Manasse durch Jakob ist davon keine Rede (Gen 48). Gen 50, 23 aber ist der Ausdruck sehr fraglich (vgl. Holzinger, Komment. z. d. Stelle). Auch aus Hi 3, 12 kann man nur schließen, daß damals die Frau auf den Knien einer anderen Person gebar, das braucht aber nicht der Vater gewesen zu sein, sondern dürfte vielmehr die Hebamme oder eine dritte weibliche Person gewesen sein. Zur Zeit von Jer 20, 15 war der Vater nicht bei der Entbindung anwesend. Man hat in der angeführten Hiobstelle auch schon einen symbolischen Akt finden wollen, wodurch der Vater das Kind annahm, ähnlich wie bei den Römern der Vater das Kind zum Zeichen, daß es leben bleiben solle und von ihm anerkannt werde, vom Boden aufhob. Es wäre dies aber die einzige Reminiscenz an eine frühere Sitte der Kindestötung, die nicht einmal für Mädchen, geschweige denn für Knaben sehr wahrscheinlich ist (s. oben).

Das abgenabelte Neugeborene wurde im Wasser gebadet, mit Salz abgerieben und in Windeln gewickelt (Ez 16, 4). Die Verwendung des Salzes beim Neugeborenen scheint im alten Orient ziemlich allgemein gewesen zu sein und hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten. Die Fellachen meinen, daß das Kind dadurch gestärkt werde (ZdPV IV, 63). Das ist jedenfalls nicht die ursprüngliche Meinung, die Sache hatte wohl kultische Bedeutung. Das Stillen der Kinder besorgte die Mutter selbst (Gen 21, 7; 1 Sa 1, 21; 1 Kg 3, 21 u. a.); nur in Ausnahmefällen nahm man seine Zuflucht zu Ammen (Gen 24, 59; 35, 7). Später scheint dies bei den Vornehmen mehr und mehr aufgekommen zu sein (2 Sa 4, 4; 2 Kg 11, 2; vgl. Ex 2, 9). Die Entwöhnung der Kinder fand ziemlich spät statt. Noch jetzt dauert in Palästina das Stillen 2—3 Jahre, ebenso war es in alter Zeit (vgl. 2 Mak 7, 29; nach den Rabbinen 2 Jahre). Die Entwöhnung wurde als ein Familienfest mit Opfern und fröhlichem Mahle gefeiert (Gen 21, 8; 1 Sa 1, 24).

Die Geburt eines Kindes verunreinigte die Mutter. Diese Vorstellung ist so ziemlich allen alten Völkern und noch heute allen Naturvölkern gemeinsam. Man darf daher zur Erklärung nicht auf solche religiös-sittliche Anschauungen zurückgehen, die den Hebräern oder gar nur dem späteren Judentum eigentümlich sind, wie z. B. die Beurteilung des ganzen Geschlechtslebens als eines sündigen, Leib und Seele verunreinigenden. Ebensowenig läßt sich das Ganze als „eine primitive Quarantäne, als erste Maßregel einer öffentlichen Gesundheitspflege" betrachten (Ploß a. a. O. I, 61). Vielmehr dürfte die zu Grunde liegende Vorstellung entweder dahin gehen, daß die Geburt als eine Krankheit der Mutter gleich anderen Krankheiten unter dem Einfluß bestimmter Dämonen steht, oder dahin, daß sie mit den übrigen Vorgängen des Geschlechtslebens zusammen unter den Schutz eines Geistes gestellt wird. Natürlich ist das Bewußtsein eines solchen Ursprungs der Sitte den Israeliten in geschichtlicher Zeit vollständig abhanden gekommen. Das Priestergesetz (Lev 18) unterscheidet zwei Grade von Unreinigkeit: der erste dauert bei der Geburt eines Knaben 7 Tage, bei der eines Mädchens 14 Tage, der zweite Grad im ersten Fall noch weitere 33 Tage, im letzten noch 66 Tage, zusammen also 40 resp. 80 Tage. Erst nach Ablauf dieser ganzen Frist soll das Reinigungsopfer gebracht werden. Während wir von einer solchen Abstufung aus alter Zeit nichts erfahren, dürfte die Gesamtdauer von 40 resp. 80 Tagen einer alten Sitte entsprechen. Auch bei den Griechen war die Frau durchschnittlich 40 Tage unrein, nach Zoroaster mußte sie 40 Tage an einem besonderen Orte leben und erst nach weiteren 40 Tagen durfte sich der Mann wieder nähern. Bei den alten Arabern muß sich die Wöchnerin eine Zeit lang in einem besonderen Zelt absondern und nach dem Islam ist sie 40 Tage unrein. Auch daß die Unreinigkeit bei Geburt eines Mädchens länger dauert, als bei der eines Knaben, ist eine weitverbreitete Vorstellung. Die Griechen z. B. hielten die Schwangerschaft in ersterem Fall für viel beschwerlicher und die Niederkunft für schmerzlicher; die Reinigung brauchte nach ihrer Ansicht bei der Geburt eines Knaben 30 Tage, bei der eines Mädchens 42 Tage (Hippocrates, De natura pueri ed. Kühn I, 392).

Digitized by Google

Über Beschneidung und Namengebung siehe die AA. Beschneidung (Bd. II S. 660,3) und Name.

Den Eltern gegenüber standen die heranwachsenden Kinder in strengster Unterwürfigkeit. Abgesehen davon, daß der Kindsmord durch die Sitte verpönt war, hatte der Vater ziemlich unbeschränkte Gewalt über sie. Er konnte die Tochter in die Ehe, ja in die Sklaverei verkaufen, nur nicht an Volksfremde (Ex 81, 7 f.). Thätliche Auflehnung gegen die Eltern, ja schon das Verfluchen derselben galt als todeswürdiges Vergehen (Ex 21, 15. 17; vgl. für die spätere Zeit Lev 20, 9; Pr 20, 20; Mt 15, 4). Ja die Sitte gab überhaupt dem Vater das Recht, einen ungeratenen Sohn, einen Trunkenbold, einen Verschwender, der die Mahnungen des Vaters in den Wind schlug, eine Tochter, die sich vergangen hatte, zu töten (vgl. Gen 38, 24). Im Verlauf der Entwickelung des Rechtswesens ist dann das eigentliche Strafrecht dem Vater genommen und auf die ordentlichen Gerichte übertragen worden. Aber sachlich ist damit nichts geändert, denn auf die Klage des Vaters hin spricht nun eben das Gericht die Todesstrafe aus. Eine Altersgrenze, bei welcher die väterliche Macht ein Ende erreicht, scheint von der Sitte nicht gezogen worden, wird nirgends genannt. Thatsächlich war sie natürlich, wie überall, damit gegeben, daß der Sohn selbstständig wurde und ein eigenes Haus hatte.

Die Erziehung der Kinder in den ersten Jahren war Sache der Mutter. Knaben und Mädchen blieben beisammen im Harem (Pr 31, 1). Dort war der Platz des Mädchens bis zur Verheiratung, während die Knaben, wenn sie etwas herangewachsen waren, unter die Obhut und Leitung des Vaters traten, oder bei vornehmen Familien besonderen Erziehern übergeben wurden (Nu 11, 12; Jes 49, 23; 2 Kg 10, 1. 5; 1 Chr 27, 32; 2 Sa 18, 35). Auf die Einführung in den väterlichen Kult wurde natürlich besonderes Gewicht gelegt (Ex 13, 8; Dt 4, 9 ff. u. a.). Sonst handelte es sich darum, ihnen die praktischen Kenntnisse des Acker- und Weinbaus, der Viehzucht, des väterlichen Handwerks beizubringen. Die Vornehmeren lernten auch Lesen und Schreiben, eine Kunst, die zur Zeit eines Jesaia und schon früher ziemliche Verbreitung gehabt haben dürfte (10, 19; 8, 1, vgl. Ri 8, 14). Von Schulen ist in der ganzen alttestamentlichen Zeit nicht die Rede; erst in viel späterer Zeit wurden in den größeren Städten solche eingerichtet (Josephus, ant. XV, 10, 5).

In der nachexilischen Zeit trat dem ganzen Bildungsideal entsprechend die Kenntnis des Gesetzes in den Vordergrund; vgl. schon die zahlreichen Aufforderungen des Deuteronom., die Kinder in der heiligen Geschichte und im Gesetz zu unterweisen (4, 10; 6, 7. 20 ff.; 11, 19). Eine Art Pädagogik enthalten die Proverbien und die Weisheit des Siraciden (vgl. Seidel, Über die Pädagogik der Proverbien 1875, Halle). Um die Erziehung, nicht um den Unterricht ist es ihnen zu thun. Furcht Gottes und Gehorsam gegen die Eltern, das ist der Inbegriff der Weisheit, zu welcher die Kinder zu erziehen sind (Pr 1, 7 und oft). Die Erziehung soll streng sein, die Ruthe der Zucht soll nicht gespart werden (Pr 10, 17; 13, 14; 23, 13; 39, 17). Immer aber wenden sich die Weisheitslehren nur an Söhne, nie an die Töchter.

Der erstgeborene Sohn nahm unter den übrigen Geschwistern eine hervorragende Stellung ein. Beim Erben erhielt er den doppelten Anteil. Als Erstgeborener galt der erste Sohn des Vaters, nicht der Mutter, es gab also auch da, wo ein Mann mehrere Frauen hatte, nur einen Erstgeborenen. Dieses Vorrecht der Erstgeburt war unabhängig von dem Willen des Vaters, es kam zwar vor, daß der Vater dem ältesten Sohn das Erstgeburtsrecht entzog und es dem jüngeren Lieblingssohn zuwandte (vgl. Gen 49, 3. 22—26; 21, 1 ff.; 1 Kg 1, 11—13); es scheint namentlich die Lieblingsfrau dies häufig für ihren ältesten Sohn durchgesetzt zu haben. Allein die Sitte billigte solche willkürliche Bevorzugung nicht, und das spätere Recht, hierin der alten Sitte treu, verbot sie geradezu (Dt 21, 15—17). Als Gegenleistung lag dem Erstgeborenen wohl ob, die noch unverheirateten weiblichen Glieder der Familie in seinem Haus zu unterhalten, war er doch nach dem Tod des Vaters das Oberhaupt der Familie. Leider wissen wir nichts darüber, ob auch der Grundbesitz geteilt wurde oder ungeteilt an den Erstgeborenen fiel, der dann seine Brüder irgendwie abzufinden hatte. Auch sonst gab ihm die Sitte das Recht, in wichtigen Angelegenheiten der Familie mitzureden (Gen 24, 50 ff.). Dem entsprach eine gewisse Autorität gegenüber den Geschwistern, die freilich zu Lebzeiten des Vaters eine rein moralische war (Gen 37, 22).

Auch diese Sitte ruht auf religiöser Grundlage; der Erstgeborene hat einen gewissen Vorrang der Heiligkeit, denn in ihm fließt das gemeinsame Blut des Stammes am reinsten (Gen 49, 3; Dt 21, 17). Dies findet im Jahvismus seinen Ausdruck in der

Digitized by Google

Gesetzesbestimmung des Bundesbuchs, „den erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben“ (Ex 22, 28 f.). Die Weihe der Erstgeborenen ist allerdings hier auf eine und dieselbe Stufe gestellt mit der Vorschrift über die Opfer der Erstlinge des Feldes und der Herde, weshalb Stade (Gesch. Isr. I, 634) darin die Forderung des Opfers der Erstgeborenen sieht. Allein wenn auch für die Zeit eines Manasse und später es zutreffen mag, daß man in Juda das Kinderopfer als von diesem Gesetz geboten hinstellte (Jer 7, 31; 19, 5; Hes 20, 25), so weiß doch das israelitische Altertum nichts von einem regelmäßigen Kinderopfer, so daß der Verfasser des Bundesbuches ein solches Gesetz jedenfalls nicht als alte Sitte aufnehmen konnte. Daß er aber dem Geiste jener Zeit Rechnung tragend diese Forderung aufgestellt habe, erscheint noch weniger denkbar, da dieselbe mit dem sonstigen Geiste des Bundesbuchs im schreiendsten Widerspruch steht. Man wird deshalb in dieser Vorschrift nichts anderes finden dürfen als den Ausdruck der dem Erstgeborenen zukommenden Heiligkeit, welche den Opferzwang keineswegs in sich schloß. Der oben angegebene Ursprung dieser Heiligkeit war natürlich aus dem Bewußtsein verschwunden und so wurde sie abgeleitet aus einem besonderen Ausspruch, den Jahve auf alle Erstgeburt hat. Im Dt erhielt auch dieser Ausspruch wie so manche alte Sitte eine geschichtliche Begründung: weil Jahve in der Auszugsnacht alle Erstgeburt der Ägypter geschlagen (und die der Israeliten verschont) hat, deshalb gebührt ihm für alle Zeiten die Erstgeburt Israels. Daß uns aus alter Zeit mehrfach die Weihung der Erstgeborenen zum Dienst Jahves berichtet wird (1 Sa 1, 11 vgl. 7, 1; Ri 17, 5; auch Nu 3, 12 f. dürfte für die alte Sitte sprechen), hängt natürlich mit diesem Charakter der Heiligkeit zusammen. Aber das Gebot Ex 22, 28 f. geradezu von der Weihung vom Erstgeborenen zum heiligen Dienst zu verstehen (Smend, AT. Relig.-Gesch. 276), wird doch nicht zulässig sein, man müßte denn annehmen, daß von alters her neben dem Vater (s. oben) der erstgeborene Sohn als Priester der Familie stand, was sonst nirgends ersichtlich ist. Man wird also wohl annehmen müssen, daß im Bundesbuch die Bestimmung über die Lösung der menschlichen Erstgeburt ausgefallen oder als selbstverständlich ausgelassen ist. Diese Sitte der Lösung der Erstgeburt, obwohl in dem ursprünglichen Charakter ihrer besonderen Heiligkeit keineswegs bedingt, dürfte doch schon in ziemlich alte Zeit zurückgehen. Denn mit der Ansiedelung in Palästina finden wir das Eindringen der altsemitischen, von den Nachbarn Israels, den Moabitern (2 Kg 3, 27), den Phöniciern und sicher auch den Kanaanitern geübten heiligen Sitte des Kindesopfers in den israelitischen Kult (Gen 22; Ri 11, 30). Und naturgemäß waren es die Erstgebornen, deren Opferung in erster Linie in Frage kam. So war von Anfang an das Bedürfnis vorhanden, von seiten des echten Jahvismus, der diese Opfer verpönte, dagegen anzukämpfen. Das geschah wie Gen 22 zeigt, eben auf die Weise, daß man einerseits allerdings den besonderen Anspruch Jahves auf die Erstgeburt auch des Menschen festlegte, andererseits aber es als Jahves Willen feststellte, daß an Stelle des Menschen ein Tier ihm gegeben werde. Was die Abrahamsgeschichte (Gen 22) lehrt, befiehlt schon das alte Gesetz (Ex 34, 19. 20, in den späteren Gesetzen wiederholt: Ex 13, 13; Nu 18, 15 f.). Erst der Priesterkodex führt in das Gesetz den Gedanken einer Weihe der Erstgeburt zum Dienste Jahves ein. Nach ihm gehört alle Erstgeburt (und zwar ist auffallenderweise die Rede von „allem was zuerst den Mutterschoß durchbrochen hat“, Nu 3, 12, wohl nur in formeller Gleichmachung mit der Definition des Begriffs „Erstgeboren“ bei den Tieren) Jahve an. Da aber die Erstgebornen Israels nicht allezeit die Reinheit bewahren können, welche für den Dienst am Heiligtum nötig ist, so sind an ihre Stelle die Leviten getreten. Durch sie, die eine Gabe des Volks am Aaron sind, nicht durch Opfertiere, wird die Erstgeburt der Israeliten ausgelöst. Dieser Gedanke wird vollständig und konsequent durchgeführt: die Musterung ergiebt, daß 22 273 Erstgeburten vorhanden sind, aber nur 22 000 Leviten; die 273 überschüssigen Erstgeburten müssen deshalb mit 5 Sekeln für den Mann besonders ausgelöst werden, für die andern treten die Leviten ein (Nu 3, 39—51; 8, 16 ff.). Diese werden deshalb auch durchaus als eine Opfergabe des Volks behandelt: die Israeliten legen die Hände auf sie und die Cermonie des „Webens“ wird an ihnen symbolisch vollzogen.

Benzinger.

Familisten. Die Familisten und ihr Begründer, Heinrich Niclaes, sind für die moderne Kirchengeschichte klar erkennbare Größen erst geworden durch die vortreffliche [im folgenden A. zumeist nur mit den Seitenzahlen citierte] Arbeit von F. Nippold, Heinrich Niclaes und das Haus der Liebe (ZhTh XXXII, 1862, S. 323—402 und 473—563). Hier erst sind drei wertvolle, handschriftlich in Leiden befindliche Originalquellen aus dem Kreise der Anhänger des Niclaes der Forschung erschlossen: 1. — vgl. die unten citierte Abhandlung von Tiele — die Chronika des Husgesinnes der Lieften, 2. die Acta H. N. De Geschieften H.

Digitized by Google

N. unde etlicke hemmelsche Werckinge des Heren unde Godes, die H. N. van syner Jöget ann wedderfaren zynt, 3. der Ordo sacerdotis. De Ordeninngen des Priesterlicken States in dem Hus-gesinne der Lieften; hier sind von 51 namhaft gemachten Publikationen des Niclaes 36 nachgewiesen und benutzt und fünf der ältesten Gegenschriften verwertet. Die ältere deutsche Litteratur (A. W. Boehme, † 1722, Englische Kirchen- u. Reformationshistorie mit J. A. Fabricii Vorrede 1734 S. 541—573; J. G. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten . . . außer der ev.-luth. Kirche IV, 1736 S. 841—853) ist mit Ausnahme von G. Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie (vgl. Bd II, 123, 39 ff., dazu Nippold S. 394 ff.) durch diese Arbeit antiquiert. Weitergeführt sind Nippolds Forschungen in beschränktem Maße durch den A. Niclaes in A. J. van der Aa, Biographisch Woordenboek der Nederlanden XIII, 1868 S. 177—185 (vgl. die Litteratur S. 185) und, speziell auf bibliographischem Gebiet, durch C. A. Tiele, Christophe Plantin et le sectaire mystique Henrik Niclaes (Le Bibliophile Belge III, 1868, S. 121—129 vgl. 130—138; hier ist eine aus der obgenannten Chronika und den Acta kombinierte Chronica van het Huys der Liefde in einem Haarlemer Druck vom Jahre 1716 nachgewiesen). Eine, namentlich die englischen Nachdrucke berücksichtigende und daher in höherm Maße weiterführende Bibliographie der Werke N.s gab J. H. Hessels (Notes and Queries Oktober und November 1869; mir nur aus dem unten zu nennenden A. des Dictionary of nat. biogr. bekannt). Das Prachtwerk des Conservateur du Musée Plantin-Moretus in Antwerpen (vgl. Brockhaus, Konversationslex. 14. Aufl. XIII. 185), M. Rooses, Christophe Plantin, imprimeur anversois, Antwerpen 1882 (441 S. gr. fol.) hat Plantins Beziehungen zu Niclaes und Heinrich Barrevelbt sorgfältigst erörtert (S. 61—92 u. 376 f.) und den auf Plantin bezüglichen Abschnitt der Chronica (S. 393—400) abgedruckt. Nur sechs der von Nippold noch nicht nachgewiesenen Schriften des Niclaes (S. 335 f. Nr. 31. 36. 37. 38. 42. 43) sind zur Zeit noch nicht wiedergefunden. — Wertvoll durch die Benutzung der bibliograph. Forschungen von Hessels sowie durch die Bekanntschaft mit mehreren ältern, Nippold unbekannt gebliebenen englischen Gegenschriften ist der [nur in wenigen Irrtümern den Laien verratende] überaus sorgfältige Artikel Nicholas von Miss C. Fell Smith im Dictionary of national biography ed. S. Lee vol. XL London 1894 S. 427—431. Einiges Besondre bietet [neben vielem Falschen] auch J. H. Blunt, Dictionary of sects, heresies etc. New. edition London 1891 s. v. Familists S. 158—160. — Neue Ausbeute liefert vielleicht der Dictionary 430b unter 1 genannte alt-familistische Traktat Mirabilia dei; denn er scheint ähnlicher Art zu sein wie die Chronika in Leiden.

Die Familisten, d. h. die Mitglieder des von Heinrich Niclaes († nach 1570) begründeten Hauses der Liebe (Hus der Lieften; holländisch: Huis der Liefde; englisch: Family of love) — der Name rührt von den [spätern] englischen Polemikern her — sind eine ziemlich ephemere Erscheinung der Sektengeschichte gewesen. Zwar ist es zweifellos, daß in dem Gewirr der „Revolutionskirchen Englands" auch familistische Einflüsse nachgewirkt haben (vgl. unten S. 755, 2), zwar führen, z. T. durch Vermittlung der Sekten der englischen Revolutionszeit (vgl. Bd II, 400, 37 f.), einige dünne Fäden von dem Familismus zum Pietismus hin — Bunyans The Pilgrims Progress (Bd III, 564, 39 ff.) soll einer Schrift des Niclaes Anregungen danken (Dictionary 428a; vgl. Nippold 372); Friedrich Breckling († 1711; A. Ritschl, Gesch. des Pietismus II, 128) hat über einen Anhänger des Niclaes, Heinrich Jansen von Barrevelbt, sehr günstig geurteilt (Nippold S. 401; Arnold IV, 3, 18, 44 ed. Frankfurt 1716 p. 1035b), und die philadelphische Societät der Jane Lead (vgl. den A.) und ihre Nachwirkungen stehen schwerlich außer Zusammenhang mit der familistischen Litteratur —; allein im wesentlichen ist der Familismus spurlos vorübergegangen. Dennoch muß nicht nur jedem, der die Kirchengeschichte der englischen Revolutionszeit studiert, wie auch jedem, der die Breite und die Tiefe der religiösen Erregung des 16. Jahrhunderts ausmessen will, und jedem, den es lockt, einen „Schwärmer" dieser Zeit aus authentischen Quellen in der Nähe kennen zu lernen, ein Studium der durch Nippold erschlossenen Geschichte des Familismus dringend empfohlen werden. Hier sind nur kurze Notizen am Platze.

Heinrich Niclaes wurde am 9. oder 10. Januar 1502 (vielleicht 1501; [Nippold] S. 340 f. 370 Anm. 154) als Kind einfacher Eltern geboren und hat seine ersten 29 Jahre in seinem Geburtsorte verlebt. Daß dies Münster war, sagen erst späte Polemiker (S. 351 Anm. 80); doch macht N.s [westfälischer] Dialekt dies nicht unwahrscheinlich (Tiele 123). Er ward zum Kaufmann erzogen und ist sein Leben lang Kaufmann gewesen, mit Geldgeschäften vertraut, für sie interessiert, in seinem spätern Leben auch offenbar reich. Seine Eltern waren katholisch-fromm; eifrige Beobachtung der kirchlichen Ceremonien und visionäre Erregtheit charakterisierten auch die Frömmigkeit des Kindes. Die Reformation hat N., seit er von ihr hörte, als eine ungeistliche, schädliche Voreiligkeit beurteilt; Luthers „Schriften" hat er mit Mißfallen gelesen (348 f.); noch später als Sektenhaupt hat er äußerlich sich zur alten Kirche gehalten, den „Gläubigen" in ihr sich näher gefühlt als entschiedenen

Digitized by Google

Evangelischen (S. 363 und 368). Dieser Umstand ist eine lehrreiche Bestätigung der Erkenntnis (Nippold S. 536; A. Ritschl, Gesch. des Pietismus I, 22 ff.), daß die „Schwärmerei" des 16. Jahrhunderts nicht in der Reformation, sondern in der vorreformatorischen Mystik wurzelt (auch gegen Rooses S. 61). Doch hat diese Stellung N.s zur Reformation ihn schon in der Zeit vor 1528 nicht gehindert — bei der Buntscheckigkeit der damaligen Oppositionselemente ist das auch wahrlich nicht rätselhaft —, mit manchen „reformatorisch" Gesinnten in geistige Gemeinschaft zu treten. Schon in seinem 27. Jahre (1528) ist er deshalb einmal eingekerkert. Aber man fand nichts an ihm, er ist bald frei gelassen. Vielleicht hat auch dies Erlebnis dem N. einen Ortswechsel empfohlen: einige Jahre später, aber vor seinem 30. Jahre (S. 351), also spätestens 1531, siedelte er mit Weib und Kind nach Amsterdam über. Mehr als neun Jahre hat er dort gewohnt. Man hört aus dieser Zeit nur, daß er zu Beginn derselben, in seinem 30. Jahre (1531), abermals gefangen genommen und abermals alsbald frei gelassen worden sei und daß er in stiller Frömmigkeit für sich gelebt habe, ohne zu den mancherlei unverständig eifernden Sekten der Zeit in Beziehungen zu treten (S. 351). Diese letztere Angabe ist, da sie auf anabaptistische Sektierer, zum mindesten auch auf sie, sich zu beziehen scheint, von besonderer Wichtigkeit: die englischen Polemiker, die Niclaes zu einem Diadochen des David Joris (vgl. den A.) machen, haben offenbar Geistesverwandtschaft und Abhängigkeit verwechselt. Ohne alle Beziehungen zu einander scheinen diese beiden, die seit 1540 als „Propheten" sich Konkurrenz machten, freilich nicht gewesen zu sein (vgl. 364 ff.; auch den Brief Plantins bei Rooses S. 73); allein nur der gleiche Mutterboden, nicht die geistige Abstammung des Jüngeren von dem Älteren scheint die Verwandtschaft bedingt zu haben.

Erst in seinem 39. Jahre (1540) beginnt Niclaes eine Rolle zu spielen. Offenbarungen versicherten ihn, daß Gott „den Geist der getreuen Liebe Jesu Christi" über ihn ausgegossen habe, machten ihn „mit dem Willen und Worte Gottes eins" und erfüllten ihn mit dem Bewußtsein, daß er von Jugend auf erwählt sei, um für die hereinbrechende Endzeit der Mittler der vollendenden Offenbarung zu werden. Er fand auch gleich drei Gläubige, die ihm zu dienen willig waren (352 f.). Um diese Zeit, da er mit dem Niederschreiben seiner Offenbarungen begann, mußte er „nach göttlichem Befehl" ostwärts ziehen. Emden ward nun für 20 Jahre (1540—1560) der Stützpunkt für sein kaufmännisches Geschäft und für seine jetzt beginnende Propaganda. Reisen für beide Zwecke haben ihn oft von Emden weggeführt: in den niederländischen Provinzen und über Flandern bis nach Paris hin hatte er Beziehungen, auch England (London) hat er in dieser Zeit ein oder mehreremale besucht; nach Th. Fuller († 1661, vgl. Bd III, 424, 26) kam er nach London in der letzten Zeit Edwards VI., also 1552 oder 1553 (Blunt 159a). Doch hat er vorsichtigerweise seines „Dienstes der Liebe", d. h. der Propaganda, sich mehr schriftlich als mündlich angenommen. Die Mehrzahl seiner Schriften gehört schon in diese Emdener Zeit; auch die [erst nach Nippold nachgewiesene] Hauptschrift: Den Spegel der Gherechticheit, dorch den Geist der Lieffden unde den vergodeden Mensch H. N. uth de Hemmelische Warheit betüget (Nippold 335; Tiele 125; eine genaue Beschreibung, auch eine Nachbildung der Titelseite und eines der Holzschnitte giebt Rooses S. 85 f. und 62, vgl. 64 f.). Die Schriften wurden heimlich gedruckt, und zwar z. T. (vgl. Rooses S. 85 f.) bei dem spätern „Prototypographen" Sr. katholischen Majestät, dem berühmten Antwerpener Buchdrucker Christophe Plantin († 1589), der für N.s Gedanken schon um 1550 (Rooses S. 86) gewonnen war. Drei Jahrhunderte lang — d. h. bis auf Nippolds Publikation über die Chronika — hat niemand geahnt, daß der streng katholische Plantin, der für Spanien religiöse Bücher lieferte, mit päpstlichem und königlich spanischem Privileg liturgische Bücher, ja den Index druckte (Rooses S. 81. 92. 207 f.), der Drucker dieser häretischen Bücher war, ein Anhänger des Niclaes, dann (vgl. unten) eines seiner Jünger bis an seinen Tod. Da versteht man, daß auch der Verfasser lange verborgen bleiben konnte. Er verriet sich nur durch die Chiffre H. N. (homo novus?) — jede Publikation hat das Schlußmotto: Charitas extorsit per H. N. —; N.s Vertrauteste, zu denen früh Heinrich Jansen, ein einfacher Handwerksmann aus dem Dorfe Barreveldt, gehörte, sorgten für die Verbreitung. In Emden selbst bemühte sich N. als ein unauffälliges Glied der alten Kirche zu erscheinen. Und doch ist schon in dieser Emdener Zeit das „Haus der Liebe" konstituiert (362).

Was wollte diese familia caritatis? welches sind die charakteristischen Gedanken des Heinrich Niclaes? In der Kürze — ausführliche Darlegungen giebt Nippold 473—563 — läßt sich sagen, daß das Hus der liefte eine Gemeinde eines mystischen Indifferentismus war, der durch die in den Zusammenhang der christlichen Heilsgeschichte hineingestellte

Digitized by Google

Gottesoffenbarung in Heinrich Niclaes, auf die er sich gründete, und durch die Sprache der mystischen Traditionen (u. a. der „deutschen Theologie", die Plantin 1558, wohl in N.s Auftrag druckte; vgl. Tiele 129) mit dem geschichtlichen Christentum in Verbindung stand, faktisch aber nichts mehr mit ihm zu thun hatte. Die biblischen und kirchlichen Überlieferungen sind freilich nicht negiert worden (vgl. N.s Bekenntnis: Dat uprechte Christengelove des Ghemeinschoppes der Hilligen des Huses der Lieften Nippold 545 ff.) — H. N. kennt selbst einen rechten Gebrauch der römischen Ceremonien (362 u. 509) —, aber teils bilden sie nur die indifferente Voraussetzung für das Zeitalter der Liebe: die „Freunde der Wahrheit", an die H. N. sein Evangelium offte eine Frölicke Bodeschop des Ryeke Godes unde Christi (sein Hauptwerk neben dem „Spiegel der Gerechtigkeit" Nippold 332, 6, Dictionary 429a) richtet, können „Christen, Juden, Mahomiter, Türken, Heiden" sein (Nippold S. 486, vgl. 484), teils werden sie allegorisiert und spiritualisiert: alles Reden vom „Ende", von der „herrlichen Zukunft unsers Herrn Jesu Christi" ist nur façon de parler für den Anbruch des Zeitalters der Liebe, des Reiches der göttlichen Majestät auf Erden, das Niclaes für so dauernd hielt, daß er später eine neue, für Jahrhunderte berechnete Zeitrechnung in seiner Gemeinde eingeführt hat (555 ff., vgl. 378). Die gelegentlich tiefsinnige und prächtige, häufiger sehr wunderliche und verschrobene Poesie einer mit laienhaftem Abepten-Eifer in die neu erschlossene bl. Schrift sich versenkenden Phantasie webt das schillernde Gewand der Gedanken des H. N.; ihr Kern ist ein [natürlich auch mit den trinitarischen Traditionen der Kirche nicht verträglicher, 542 f.] mystischer Pantheismus (vgl. S. 474 und 476). Dieser Pantheismus erklärt, daß Niclaes von sich glaubt, daß Gott, daß Christus sich in ihm „vermenschlicht" habe (477). Auch andere sollen dieser Vereinigung mit Gott teilhaftig werden (502. 550). Doch hat das Selbstbewußtsein des Propheten, des „Vaters" des Hauses der Liebe, letztere Konsequenz des Pantheismus oft zurückgedrängt; es wird wenige religiöse Schwärmer gegeben haben, die, ohne geistig abnorm zu sein, von sich in solchen Tönen geredet haben, wie Niclaes: das *ἐγώ εἰμι ὁ παράκλητος* des Montanus ist hier erreicht (vgl. 477. 478. 485. 496 u. ö.). Es ist auch die Organisation der Sekte — von der man freilich bezweifeln muß, daß sie an vielen Orten so durchgeführt ist, wie Niclaes sie, z. T. erst nach 1560, entwarf —, die Einrichtung verschiedener Priesterordnungen (24 Älteste, Erzbischöfe, vier Klassen von Priestern; 549 ff.) neben dem „obersten Bischof", durchaus monarchisch gewesen, und die durch die geforderte Eigentumslosigkeit der [auf Mißbrauch ihres Besitzes reduzierten; 560] Priester, durch die Zehnten der Gemeinde und durch komplizierte Erbschaftsbestimmungen (561 f.) verwickelt gewordenen Geldverhältnisse der „Familie" werden centrale „kaufmännische" Leitung nötig gemacht haben. Ob Niclaes dabei mehr gewonnen, als geopfert hat, läßt sich nicht erkennen. Ihn als einen moralisch schlechten, frommen Heuchler anzusehen, hat man keinen zureichenden Grund. Daß seine Mystik der Liebe einen antinomistischen Zug hat, ist zwar begreiflich (Nö 13, 10); es ist auch die mystische Sprache des H. N. von bedenklichen Bildern (z. B. 515), die Organisation der Sekte und manches in der Gemeindepraxis von Gefährlichkeiten nicht frei gewesen (545). Dennoch nötigt nichts zu der Annahme, daß schon bei H. N. selbst die asketische Geistlichkeit in Fleischlichkeit umgeschlagen sei. Auch das, was der ordo sacerdotis über den Kultus der Familisten mitteilt, bietet keinen direkten Anlaß dazu (556 ff.). Doch haben nicht nur die Gegner über ärgsten praktischen Antinomismus geklagt; N.s eignes Eifern gegen falsche Brüder läßt vermuten, daß zum mindesten über einige Anhänger N.s in dieser Hinsicht anders zu urteilen ist, als über ihn selbst (vgl. 545).

Schließlich blieb die Propaganda N.s dem Emdner Rat doch nicht verborgen. N. selbst vermochte sich in Sicherheit zu bringen, ehe man gegen ihn einschritt (Herbst 1560); das Gewitter traf die Seinen. Seine Frau starb infolge der gegen sie angewandten Gewaltmaßregeln (356), seine Kinder hatten nach Konfiskation ihres Besitzes ein halbes Jahr lang allerlei Chikanen auszustehen (368). Ein Verteidigungsbrief, in dem Niclaes rundweg alle sektiererische Schriftstellerei ableugnete (367), hatte dies nicht zu hindern vermocht. Seitdem hat N., wenigstens mehrere Jahre lang, ein Flüchtlingsleben geführt. Längere Zeit weilte er zunächst in Kampen (Oberyssel); auch ein kürzerer Aufenthalt in Utrecht ist nachweisbar (369); ein abermaliger Besuch Englands kann höchstens wahrscheinlich genannt werden. Später, in der Zeit seines 69. Jahres (also 1570), weilte N. längere Zeit in Köln (380). Dort ist noch 1580 seine Terra paeis. Wäre getügenisse van idt geistelick Landtshop des Fredes (Diction. 430a) gedruckt worden; — doch noch zu seinen Lebzeiten? 1581, als Dirk Volkhert Coornhert in Haarlem (vgl. Bd I, 104, 29) sein Spiegelken van de ungerechtigheit (337) gegen ihn publizierte, war Niclaes tot

Digitized by Google

(387 Anm. 189). „Nach 1570" (nicht: 1570, Rooses S. 63), vielleicht erst 1580 (Dictionary 427b) ist Heinrich Niclaes gestorben. Schon bei seinen Lebzeiten waren die Mauern seines Hauses der Liebe rissig geworden. Zunächst freilich hatte die Vertreibung aus Emden nichts geschadet: noch Ende 1566 haben neue herrliche „Offenbarungen" (371 ff.) den N. zu einer verbesserten Ausgabe seiner Schriften und zu neuerer besserer Organisation seiner Gemeinde bestimmt; — von diesem Jahre ab datiert die familistische Ära. Und daß sämtliche Bücher H. N.s römischerseits auf den Index gesetzt wurden (Antwerpener [Platinsche!] Appendix zum Trienter Index, 1570, vgl. F. H. Reusch, Der Index u. s. w. I, 1883 S. 412 und Bibliothek des litter. Vereins zu Stuttgart 176, Tübingen 1886, S. 295. 347. 485), wird seiner Sache auch nicht viel Abbruch gethan haben. Doch mußte Niclaes im letzten Jahrzehnt seines Lebens es erleben, daß mehrere seiner ältesten Gesinnungsgenossen, auch Heinrich Jansen (vgl. unten), von ihm abfielen (380 ff.).

Die Erfolge N.s sind überhaupt auf dem Kontinent nie sehr bedeutend gewesen. Als er starb, hatte er Anhänger vornehmlich in Amsterdam, Antwerpen, Dortrecht, Kampen, Rotterdam, in Emden, Köln und Paris. Aber an all diesen Orten scheint das Haus der Liebe keinen langen Bestand gehabt zu haben. Daß i. J. 1604 Caspar Grevinchoven in seiner dem Bürgermeister und den Predigern von Dortrecht gewidmeten Ontdeckinge van de monstreuse dwalingen des libertynschen vergodeden Vrygheestes Hendrie Nicolaesson (338) noch eine nicht geringe Zahl der Sektierer voraussetzt, ist auf dem Festlande die letzte Nachricht über sie. Oder darf aus dem Haarlemer Druck der Chronica (vgl. auch Tiele 125 Anm. 1) das Vorhandensein einzelner holländischer Familisten noch 1716 geschlossen werden?

Bedeutender und länger dauernd ist N.s Einfluß in England gewesen. Nach Fuller (Blunt 159 a) fand N. hier Anknüpfung zunächst bei der niederländischen Gemeinde in London. Das wird richtig sein. Daß Nic. Carinaeus, ein Prediger dieser Gemeinde (Diction. 427 b; † 1563), eine schon von seinem Vorgänger Martin Micronius verfaßte Gegenschrift gegen H. N. (338) zu publizieren für nützlich gehalten hat, spricht [neben der Gegenschrift des H. Ainsworth, vgl. Dictionary 431 a] nur dafür, und bei den Anhängern des David Joris und ähnlichen Schwärmern, die schon 1550 in dieser holländischen Gemeinde nachweisbar sind (Micronius an Bullinger 20. Mai 1550 Original lettres relative to the english reformation, Parker Society, Cambridge 1847 II, 560), mag der Boden für Niclaes vorbereitet gewesen sein. Es ist auch ein geborner Niederländer aus Delft, der Stadt des David Joris, Christoph Vitel mit Namen, längere Zeit das Haupt der englischen Familisten, einer der „Ältesten" N.s, gewesen (Diction. 428 a; vgl. J. Strype, Annals of the reformation II, London 1725 p. 328). Doch ist die Bewegung bald auf genuin englischen Boden übergesprungen: von den meisten Schriften N.s, wenn nicht von allen, sind englische Übersetzungen gedruckt worden. Seit 1574 hört man von obrigkeitlichem Vorgehen gegen die Sektierer (Stow, Annals p. 679, nach Diction. 428 a; Blunt 160 a). Die Familisten reichten nun (noch 1574) dem Parlament eine — ihre Häresien verbergende (vgl. oben S. 752, 52) — Apologie ein (An Apology for the Service of Love and the People that own it, commonly called the Family of Love ... with another Short Confession made by the same People, and finally some Notes and Collections gathered ... out of H. N. upon or concerning the eight Beatitudes) und edierten 1575 A Brief Rehersall of the Beleef of the Goodwilling in Englande, which are named the Famelie of Love (Diction. 428 a). Allein dies alles brachte die Sache erst recht in die Diskussion. Untern andern (vgl. Diction. 430 af.) erschienen zwei Gegenschriften, die nicht unbedeutenden Quellenwert haben: John Rogers (vgl. Dictionary XLIX, 129 a), The Displaying of an horrible Secte of grosse and wicked Heretiques, naming themselves the Familie of Love (1578 und erweitert 1579) und John Knewstub († 1624; vgl. Dictionary XXXI, 244) A Confutation of monstrous and horrible heresies, tought by H. N. (1579). Die Polemik wirkte: am 3. Oktober 1580 erließ die Königin Elisabeth eine Proclamation against the sectaries of the family of love (D. Wilkins, Concilia Magnae Britanniae IV, London 1737 p. 297 f.), welche die Bücher derselben zu verbrennen, sie selbst einzukerkern gebot. Eine Abschwörungsformel wurde aufgesetzt (10. Oktober), Gesetze gegen die Sektierer eingebracht und angenommen (Diction. 428 b). Doch verschwanden die Familisten nicht; den neuen König Jakob I. (1603—25) gingen sie bald nach seiner Erhebung petitionierend an (Diction. ib.). Allein ohne Erfolg. Jakob dachte möglichst ungünstig über sie; schon 1599 hatte er in der Vorrede zu seinem *βασιλικὸν δῶρον* (opp. ed. J. Montacutus, London 1619, p. 133) die infamis Anabaptistarum

Digitized by Google

secta, quae familia amoris vocatur, für die Entstehung des Puritanertums verantwortlich gemacht(!). Aber die Familisten überdauerten die Stuarts: im Jahre 1645 publizierte John Etherington eine Gegenschrift gegen sie und ihren damaligen Führer Mr. Randall (Diction. 431a); in der Zeit der Republik (1649—60) sind viele Schriften des Niclaes in England neu gedruckt, und von den „Ranters" dieser Zeit, die Fuller (III, 211 ed. 1837 nach Blunt A. Ranters p. 476a) mit den Familisten noch nicht eng genug verbindet, wenn er sie Abkömmlinge derselben nennt, sagte nach Sewels (vgl. Bd II, 398, 59) Erzählung (deutsche Ausgabe 1742 S. 45) ein quäkerisch gesinnter Richter: „Wenn Gott dieses Principium des Lichtes und Lebens nicht erwecket hätte, welches G. Fox predigt, so würde die ganze Nation mit dem Ranterismo oder der Sekte, die das Haus der Liebe genannt wurde, wie ein Acker mit Unkraut überzogen worden sein, daß alle Richter im ganzen Volk nicht vermögend gewesen sein würden, ihnen mit all ihren Gesetzen Einhalt zu thun, weil sie (vgl. oben S. 752, 62) würden gesagt haben, was wir sagen, und gethan haben, was wir anpreisen, und doch ihr altes Principium beständig behalten hätten". Erst nach der Restauration der Stuarts sind die Familisten in England verschwunden. J. Strype (Blunt 160a) wollte wissen, daß schon im Anfang des 18. Jahrh. nur noch ein Familist, ein Greis, vorhanden gewesen wäre.

Länger als Heinrich Niclaes hat sein ungetreuer Jünger Heinrich Jansen aus Barrevelt — „Hiel" nach seinem Pseudonym (vgl. Nippold 394 ff.) — in der Geschichte nachgewirkt. Arnold (III, 3, 30 ed. Frankfurt 1715 p. 29a) berichtet, daß seine Schriften noch 1687 „fast alle" in Amsterdam in hochdeutscher Übersetzung neu aufgelegt worden seien, und Arnold selbst hat durch ausführliche Inhaltsangaben über seine Schriften (IV, 3, 9 ed. 1715 p. 770—878) „Hiels" Gedächtnis erneuert. Von seinem äußeren Leben nach seiner Trennung von Niclaes weiß man wenig. Er lebte — für die späteste Zeit seines Lebens sagt es selbst (Arnold III, p. 23a), allgemein behauptet es nach Rooses (p. 76) ein Zeitgenosse — nirgends lange an einem Orte, sondern hielt sich bald bei diesem, bald bei jenem seiner Freunde auf. Enge Beziehungen hatte er zu Plantin und seiner Familie — Plantin ist, wie noch Arnold (III, p. 29a) wußte, der Drucker von mehreren seiner Schriften gewesen —; das Musée Plantin-Moretus bewahrt noch heute drei der offenbar zahlreichen Briefe Barrevelds an Plantin und 21 an seinen Schwiegersohn Moretus (Rooses S. 78). Der jüngste dieser Briefe, vom 3. April 1594, muß der letzten Lebenszeit Barrevelds angehören. Von seinen Schriften nennt Arnold (III, p. 29f.) die zehn auch von Nippold S. 400 angeführten und die „Biblischen Figuren", die bei Plantin 1582 gedruckt sind (Rooses S. 90 f.; Facsimilia ibid. nach S. 78 u. S. 82). Sein Hauptwerk ist das vlämisch und französisch ca. 1580 (Rooses 87) bei Plantin gedruckte achtteilige Het Boeck der Ghetuygenissen van den verborgen Ackerschat (vgl. die Inhaltsangabe bei Arnold IV, p. 794—878; Facsimile bei Rooses nach p. 90). — Auf die Lehre „Hiels" einzugehen, fehlt hier der Raum (vgl. Nippold S. 396 ff.; Rooses S. 77 und 81 f.); es fehlt auch noch an Vorarbeiten. Eine die Briefe und Bücher des Musée Plantin-Moretus verwertende Monographie über Barreveldt wäre keine undankbare Aufgabe. Hier mag es genügen, zu bemerken, daß der mystische Indifferentismus „Hiels" die hierarchischen und kultischen Traditionen des Niclaes abgestreift hat: aller äußere Gottesdienst gilt ihm nichts. Um so weniger war Plantin — und mit ihm wohl der ganze Freundeskreis Barrevelds — gehindert, äußerlich in der katholischen Kirche zu bleiben, ja Plantin konnte trotz seiner Übereinstimmung mit Barreveldt der spanisch-katholischen Partei angehören. **Loofs.**

Farben in der Bibel. — Vgl. Delitzsch, Iris. Farbenstudien und Blumenstücke, Leipz. 1888; Kamphausen, A. Farben in Riehms Handwörterbuch des biblischen Altert. S. 421 ff. (2. A. S. 436 ff.); Benzinger, Archäologie, Freiburg 1894 S. 269 f.; Nowack, Lehrb. d. hebr. Archäologie, Freiburg 1894, S. 263 ff.

A. Farbensinn und Farbennamen. Wenn in einer sinnigen Midrasch-Stelle (Bamidbar rabba c. 12) gesagt wird, daß Gott dem Mose, als er das Stiftszelt aufrichten und ausstatten sollte, droben rotes Feuer (אש ארגונה), blaues Feuer (אש ירוקה), schwarzes Feuer (אש שחורה) und weißes Feuer (אש לבנה) zu sehen gab und ihm, als er ausrief: Wie kann ich das nachbilden! erwiderte: „Ich vermöge meiner Dora und du mittelst deiner Farben (בסמנרך)", so liegt darin nicht nur der Gedanke, daß die vier Kultusfarben (Scharlach = rotes Feuer, Hyacinth = blaues Feuer, Purpur = schwarzes Feuer, Byssus = weißes Feuer) eine vierfache Erscheinung oder Selbstoffenbarung des Wesens Gottes versinnbilden (was wir bei Besprechung der Farbensymbolik bestätigt finden

Digitized by Google

werden), sondern es kommt darin auch die ursemitische Farbenskala zum Ausdruck, wobei aber zu beachten, daß in ירק Grün und Blau ungeschieden ineinanderliegen; ירק heißt im biblischen Schöpfungsbericht und anderwärts das Pflanzengrün, aber auch der Hyacinth oder violette Purpur kann ein mit irdischem Farbstoff nachgebildetes אם ירקה heißen, denn תכלת (dies der hebräische Name des Purpurviolett) „gleicht dem Meere und das Meer gleicht den Pflanzen und die Pflanzen gleichen dem Himmelsfirmament" (jer. Berachoth I, 2 u. a. a. St.) — wir sehen daraus, daß ירק Grün und Blau begreift, wie auch wenn anderwärts (Bereschith rabba c. 4 g. E.) vom Himmel gesagt wird, daß er bald als ירוקים, bald als rot oder schwarz oder weiß erscheine. In meinen „Farbenstudien" Iris, S. 7—56. 75—94 habe ich gezeigt, wie unberechtigt der aus diesem Schwanken der Farbenbezeichnung neuerdings von Ludw. Geiger, Hugo Magnus, Häckel u. a. gezogene Schluß sei, daß die Entwickelung der Netzhaut-Zäpfchen bei dem altertümlichen Menschen noch nicht bis zur Unterscheidung des Blau fortgeschritten und also die häufig vorkommende Blaublindheit ein Atavismus sei. Diese Ansicht wird auf semitischem Gebiet dadurch hinfällig, daß Ex 24, 10; vgl. Ez 1, 26; 10, 1 das Aussehen des reinen Himmels mit dem des Sapphir verglichen wird — mag man unter ספיר den Saphir oder den Lazurstein verstehen (welcher letztere dem Himmelsazur den Namen gegeben hat), jedenfalls geht aus dieser Vergleichung hervor, daß man die Himmelsbläue als solche wahrnahm, denn wie der Meistersinger Muscatblut sagt: ein recht saphir ist himelblâ. In der That hat das Semitische bis auf den heutigen Tag kein eigentümliches Farbwort für das Blau des Himmels: das arabische samâwi bedeutet himmlisch und auch himmelsfarbig, ist aber kein eigentliches Farbwort. Sodann bestätigt es sich nicht, daß die Entwickelung des Farbensinns mit den lichtreichen Farben des Spektrums begonnen habe und allmählich zu den lichtschwächeren fortgeschritten sei. Denn nicht Rot, sondern Gelb ist die hellste Farbe des Spektrums. Nun ist zwar wahr, daß Männer und Weiber unter den wilden Völkern sich rot oder gelb bemalen, rot z. B. die Caraiben und gelb die Bewohner der Carolinen. Aber innerhalb des Semitischen giebt es für Gelb kein eigenes Wort und Gelb als Farbe spielt im Kultus gar keine Rolle; Arnold Ewald in seiner kulturgeschichtlichen Untersuchung über das Gelb, 1876 möchte den Byssus (שש) gern zum Repräsentanten des Gelb machen, weil Pausanius V, 5, 2 sagt, der Byssus von Elis sei nicht so schön gelb wie der der Hebräer (οὐχ ὁμοίως ξανθή). Aber der Byssus, wenn er auch einen gelblichen Schimmer hatte (vgl. die erntefarbenen Felder Jo 4, 35), vertritt doch das reine Weiß, er heißt שש von demselben Stammwort, von welchem lilium candidum שושן. Wahr aber ist es, daß der menschliche Farbensinn im Lauf der Geschichte eine allmähliche Verfeinerung erfahren und daß insonderheit Farbebezeichnungen von solcher Bestimmtheit der Bedeutung, wie wir sie besitzen, dem Altertum, auch dem hebräischen, noch gefehlt haben. ירק bezeichnet im AT das Grün des Laubes, aber auch die Farbe des vergilbten Getreides, und die Blässe des Gesichtes, אדם das blutige Rot, aber auch die bräunliche Hautfarbe des Menschen, die braune des Pferdes, die rotbraune der Kuh und das Gelbbraun der Linsen. שחור bezeichnet das Rabenschwarz des Haares, Le 13, 31. 37. HL 5, 11, aber auch die dunkele Gesichtsfarbe, welche Folge des Sonnenbrandes ist, und das Grau der Morgendämmerung. Vollends ist für Zwischen- und Mischfarben eine irgend bestimmte Ausdrucksweise nicht vorhanden und die vorkommenden Bezeichnungen sind oft undeutlich. Die adjektivischen Farbwörter des Biblisch-hebräischen sind: לבן „weiß" (und „hellgelb"); צחר „weiß" (von Eselinnen gesagt); צח „glänzend" dann insonderheit „hellfarbig, weiß"; חום „schwarz"; שחרחר „schwarz" (auch „dunkelgrau", „dunkelbraun", „dunkelblau"); אדם, אדמוני „rot, rotbraun"; אשכול „rötlich"; קשׂט „rot"; תחשׁ nach LXX „hochrot", vielleicht aber eigentlich bloß „grellfarbig" überhaupt; ירק „grün" (und „gelb"), ירקרק „grünlich, gelblich"; צהב „goldig, blond" (vom Haar gesagt).] Indirekte Farbenbezeichnungen gewinnt man durch Heranziehung von Tieren (HL 5, 11), Blumen (HL 5, 13), Früchten (HL 4, 3; 6, 7), Metallen (Ps 68, 14). Edelsteinen (Sapphir, HL 5, 14, Tarsis, Smaragd) oder anderen Dingen (HL 1, 5; vgl. בוץ 2 Chr 2, 13 u. ö.), die sich durch die betreffende Farbe kennzeichnen. Eine weitere Benennungsweise bedient sich des Farbstoffs, welcher die Farbe liefert: das Polster ist ארגמן HL 3, 10 will sagen, daß es von purpurrotem Zeuge ist, תחל תכלת heißt eine purpurblaue Schnur (vgl. Berachoth I, 2 תכלת לבריתי Blau im Verhältnis zu Grün) und יקוד bed. Na 2, 4 in Scharlach gekleidet.

B. Farbstoffe. Obenan unter den biblischen Farbstoffen steht 1. der Purpur, für welchen die alttestamentliche Sprache noch nicht diesen Gattungsnamen hat; sie hat nur besondere Namen für das Purpurrot, welches sie als Buntfärbestoff mit dem Namen

Digitized by Google

אַרְגָּמָן bezeichnet, aramäisch und aramaisierend אַרְגְּוָן (im Arab. arguvân Name der roten Mohnblume), und für das Purpurviolett, welches sie mit dem Muschelnamen תְּכֵלֶת (= שְׁחֹלֶת) benennt, wie auch Plinius in ähnlicher Weise conchylium und purpura unterscheidet. Die LXX und die lateinischen Übersetzer übersetzen תְּכֵלֶת mit hyacinthus und meinen damit jedenfalls einen blauen Edelstein oder eine blaue Blume; Luther aber, dem der Edelstein dieses Namens als gelber zu Gesicht gekommen war oder dem die gelbe Hyacinthe als die vorzüglichste eigentliche Hyacinthe galt, ist dadurch zu der Übersetzung dieses Farbwortes mit gel, gelwerck, gele seide verleitet worden. Der Purpur war ein uralt es Monopol der erfinderischen und kunstsinnigen Phönizier der Mittelmeerküste. Später machten diese purpurhaltige Schnecken auch in den Meeren anderer Küstenländer ausfindig und siedelten sich dort an, sodaß Ezechiel da, wo er den Markt von Tyrus schildert, auch importierten Purpur aus אֲדֹרֶת (27, 7), d. h. wahrscheinlich peloponnesisch-lacedämonischen, nambaft macht. Solchen griechischen Purpur verarbeitete man in dem durch seine Purpurfabrikate berühmten binnenländischen Thyatira nordöstlich von Smyrna, wo Lydia (Akt. 16, 4) Purpurkrämerin war, d. i. purpurgefärbte Garne verkaufte. Die älteste Stätte der Purpurgewinnung aber ist Tyrus selbst. Noch jetzt zeigen sich in der Nähe des ärmlichen verkommenen Städtchens, welches den Namen des alten Tyrus fortpflanzt, deutliche Spuren der bis in die christliche Zeit, als Tyrus' politische Bedeutung längst erloschen war, berühmten Purpurfärbereien. Nunc omnis ejus nobilitas, sagt Plinius, h. n. V, 19, conchylio atque purpura constat. Die dortigen Purpurmuschelfragmente sagen uns am sichersten, welcherlei Schnecken es waren, aus denen der Purpur dort in Tyrus gewonnen ward. Es giebt eine ziemliche Anzahl von Meermuschelgattungen mit und ohne Schale, welche irgendwie gereizt eine rote oder violette Flüssigkeit von sich geben; aber es sind nicht die echten Purpurschnecken, die Farbe ihres Saftes erbleicht, nachdem sie einige Zeit der Luft und dem Tageslichte ausgesetzt gewesen. Die echten Purpurschnecken sind, wie E. v. Martens in seinem Vortrage über Purpur und Perlen 1874 darthut, Murex trunculus und der mit Stacheln und Röhren von größerer Länge versehene Murex brandaris; auch die Gattung von Mittelmeerschnecken mit nicht gleich stachelichter Schale, welche jetzt im System Purpura heißt, namentlich Purpura haemastoma, gehört dazu — aber die in der Nähe des alten Tyrus gefundenen Schalenreste stammen alle von Murex trunculus, und die bei dem unteritalischen Taranto und im Peloponnes gefundenen von Murex brandaris. Der Farbstoff, welcher von diesen Schaltieren gewonnen wird, ist nicht ihr Blut, sondern der schleimige Saft einer ihnen mit allen Schnecken gemeinsamen Drüse. Dieser Saft ist nicht unmittelbar rot oder violett, sondern weißlich, aber unter Einwirkung des Sonnenlichter färbt er sich durch Gelblich und Grünlich hindurch bis zu der Purpurfarbe, welche ein Gemenge aus rotem und violettem Licht ist, und diese Mischfarbe von teils mehr blauem teils mehr rotem Ton ist unvertilglich. Plinius (h. n. IX, 62) sagt, das Rot des Purpurs von Tyrus gelte dann als preiswürdigst, wenn es geronnenem Blute gleiche und von oben angesehen ins Schwarze falle, von der Seite aber angesehen das auffallende Licht zurückstrahle. Und vom Purpurblau sagt er (IX, 60), es sei eine düstere (nach modernem Ausdruck: eine kalte) Farbe, welche dem zürnenden Meere gleiche, d. h. wie es v. Martens erklärt, dem Meere beim Anzug eines Sturmes, nämlich der dunkelblauen Farbe des Mittelmeeres, wenn der dunkele Himmel sie trübt und die Wogen sich erheben. Der Purpur war auch in der Zeit der Römerherrschaft noch überaus kostspielig. Schon im Mittelalter war er vom Markte verschwunden und das Schaufäden-Gebot seinem Wortlaute nach für den Israeliten unerfüllbar. Jetzt ist er vollends eine verschollene Sache, denn mit dem Purpur aller Farbentöne, welchen jetzt die Kunst auf chemischem Wege herstellt, könnte der Purpur der Meerschnecken nicht konkurrieren. Ein anderes Rot, und zwar Hochrot, d. i. mehr Gelb- oder Braunrot als das Schwarz- oder Blaurot des Purpurs ist 2. der Scharlach. Diesen Farbstoff lieferte dem Altertum ein kleines erbsengroßes Insekt, welches sich durch Anbohren und Ansaugen einer Eichenart und einiger anderen Pflanzen ernährt. Man hielt dieses Insekt gemeinhin für eine Beere (coccus) des Baums selber und nannte es deshalb coccus; die Eiche, an der es sich findet, heißt davon im System quercus coccifera. Aber schon die Sprache der Tora erkennt das Tier als solches und nennt es und zugleich die von ihm kommende Farbe תּוֹלַעַת שָׁנִי, d. i. Glanzwurm und Glanzwurmfarbe. Im Persischen heißt der Wurm kirm. Von diesem Worte stammt der Name, den dieses Hochrot erhielt, seit das jüdische Volk unter persische Botmäßigkeit gekommen. Er lautet 2 Chr 2, 6. 13; 3, 14 (vgl. dagegen Ex 35, 35) כִּרְמִיז, ein altpersischer, aber nicht weiter belegbarer Name dieser „Wurmfarbe" (romanisch vermiglio, vermeil). Denn obwohl

Digitized by Google

ähnlich dennoch stammverschieden ist die im Türkischen, Persischen, Arabischen übliche Benennung kirmiz, kirmizi, woran die romanische Benennung roter Farbentöne mit Karmin und Carmoisin (Karmesin) sich anschließt. Auch der Name Scharlach, welcher seit dem Mittelalter für den Farbstoff des Coccus-Insektes in Gebrauch gekommen, ist türkisch. Diese Coccusfarbe war bei Griechen und Römern die eigentliche Farbe für das Obergewand des Kriegers, besonders des Feldherrn. Darum ist es eine χλαμὺς κοκκίνη, welche nach Mt 27, 28 dem Heiland im Richthause des Pilatus von den Kriegsknechten umgehängt wird; Markus (15, 17) nennt diesen Überwurf πορφύραν und Johannes (19, 2) ἱμάτιον πορφυροῦν, denn die Sprache des Volkes unterschied die beiderlei Rot nicht. Noch häufiger wurde die Verwechselung, seit im Mittelalter der Purpur von dem feurigeren und leichter zu erlangenden Scharlach verdrängt ward. Daher kommt es, daß auch Luther in seiner Bibelübersetzung bald Purpur statt Scharlach, bald Scharlach statt Purpur gebraucht; indes hat er für Scharlach, und nur für diesen, noch den besonderen Namen Rosinfarbe oder Rosinrot — das gewöhnliche Rosenrot ist zwar heller als Scharlachrot, aber auch Plinius sagt (h. n. XXI, 22), der Scharlach ähnele den Rosen, obwohl schief angesehen mehr dem Purpurrot. Jetzt ist das alte Kermesinsekt zwar aus dem Handel nicht verschwunden, denn man färbt noch immer mit den sog. Kermesbeeren oder Scharlachkörnern, und macht daraus Karmin und Lack; aber weit gesuchter als coccus ilicis, d. i. die Eichen-Schildlaus, ist coccus cacti, d. i. die Cactus-Schildlaus, die besonders aus Mexiko und Peru kommende Cochenille, von welcher die alte Welt noch nichts wissen konnte. Fragen wir aber, woher das alte Israel die rote Wurmfarbe hatte, so ist auch hier wie bei dem doppelten Purpur zu antworten, daß sie von ihnen aus Phönizien bezogen wurde. Denn Salomo verschreibt sich einen geschickten Arbeiter, der mit Purpur und karmil umzugehen wisse, von seinem guten Freunde, dem Könige von Tyrus, und dieses Hochrot heißt bei den Griechen und Römern φοινικοῦν phoenicium, poenicium, punicium, d. i. phönizisches oder punisches Rot. Das französische ponceau, welches die Klatschrose und Klatschrosenrot bedeutet, ist ebendasselbe Wort. — Ein anderer roter Farbstoff ist שָׁשֵׁר Jer 22, 14, wonach es (wie pompejanisches Rot) als Haus-Anstrich verwendet wurde, und Ez 23, 14, wo damit an die Wand gezeichnete menschliche Figuren erwähnt werden. Jedenfalls ist es ein mineralisches Rot: LXX übersetzt es dort bei Jer μίλτος, ein Farbstoff, der auch Wei 13, 14 vorkommt, wonach man Götzenbilder mit μίλτος und φῦκος, d. i. mineralischem und pflanzlichem Rot, anstrich. Dieses μίλτος bedeutet Rötel oder Rotstift, rubrica, aber auch Mennige oder Bleizinnober, minium. Hieronymus übersetzt dafür sinopis, was schwerlich eine Ocker-Art ist, da Ocker gelb ist und erst durch Glühen rot wird (wozu die Beschreibung bei Plinius h. n. XXXV, 13 nicht stimmt). In Frage kommt dabei auch der aus Schwefel und Quecksilber bestehende eigentliche Zinnober cinnabaris. Die Alten haben diese vier Arten mineralischen Rots noch nicht so genau unterschieden, wie schon Plinius thut; שׁשׁר scheint sie unterschiedslos alle zusammen zu bezeichnen. Gar kein Farbstoffwort ist das vom Abulwalid durch arab. rikân, Alhenna-Gelb, erklärte und von Luther „Rötelstein" übersetzte שֹׁהַם Jes 44, 13, welches den Reiß- oder Zeichenstift ohne Bezug auf die Farbe bezeichnet. Auch als Mittel zu verschönernder Selbstbemalung wird das aus den pulverisierten Blättern und Wurzeln der Henna (= כֹּפֶר, im System Lawsonia alba) gewonnene Gelb im AT nicht erwähnt; überhaupt wird keines pflanzlichen Farbstoffes gedacht, das Wort אִרְאֹה, welches die Färberröte oder den Krapp (arab. fuwwa) bedeutet, kommt nur als Frauenname vor (vgl. mein Jesurun p. 93). Talmud und Targum finden in משׁקוּלוֹת Jes 3, 16 Hindeutung auf Augen-Schminkung mit einem roten, rotgelben Pulver (aram. פוּכָא), aber schwerlich mit Recht; dagegen war das von den Frauen zur Schwärzung der Augenlider und Augenbrauen verwendete kohl (aram. כּוּחְלָא) auch unter den Israelitinnen ein beliebtes Kosmetikum; so die Augen schwärzen heißt bei Ez 23, 40 כָּחַל עֵינַיִם, das Kollyrium selbst heißt 2 Kg 9, 30 פּוּךְ, wohl ein Wort mit φῦκος fucus, aber nicht wie dieses ein pflanzlicher, sondern ein mineralischer Farbstoff, nämlich nach LXX Hier. στίμμι stibium, d. i. Antimon-Pulver. Wenn nach Jes 54, 11—12 Stibium statt des Mörtels beim Mauerwerk des neuen Jerusalems als Einlagerungs- und Bindemittel verwendet werden will, so ergiebt sich die reizende Vorstellung, daß die Mauersteine der Gottesstadt wie aus glänzend-schwarzer Einfassung hervorleuchtende Frauenaugen anzusehen sein werden — das Bild ist malerisch, aber nicht symbolisch. Wenn aber zugleich dort gesagt wird, daß der HErr sie mit Sapphiren gründen und ihre Mauerzacken aus Rubinen, ihre Thore aus Karfunkelsteinen wölben wird, so erhebt sich die Frage, weshalb das Sapphirblau den Grundsteinen und das Feurigrot (denn auf diese

Digitized by Google

Farben führen die Namen כרכד und (אקדה) den Zinnen und Mauern zugeeignet ist, und dies führt uns mit Notwendigkeit auf die sinnbildliche Bedeutung der Farben innerhalb des biblischen Vorstellungskreises und vorzugsweise innerhalb des von der Tora angeordneten Kultus. Die Babylonier verteilten die mannigfaltigen Farben auf die sieben „Leuchten der Erde" und auch die sieben konzentrischen Mauern Ekbatanas prangten nach Herodot I, 98 in sieben verschiedenen Farben; Rot ist im ganzen alten Orient die Farbe des Mars und Blau die Farbe des Saturn. Die Thora aber verwendet vier Farben liturgisch. Philo und Josephus kombinieren sie mit den vier Elementen: den Byssus mit der Erde, weil er aus ihr wächst, den Purpur mit dem Meere, weil er das Blut einer Meerschnecke, den Hyacinth mit der Luft, deren Azur ihnen als Schwarz d. i. Schwarzblau erscheint, und den Scharlach mit dem Feuer. Die dem Wesen des alttest. Kultus widersprechende Weltlichkeit und obendrein Willkürlichkeit dieser Kombinationen richtet sich selbst; nur in der Gleichung: Scharlach = Feuer liegt ein Moment der Wahrheit.

C. Farbensymbolik. Purpurrot, Purpurblau, Scharlach und dazu Weiß — das sind die vier Kultusfarben, die drei ersten dargestellt in wollenen Stoffen, die vierte in feinem Linnen, welches mit seinem alten Namen שֵׁשׁ (vgl. das syrisch-arabische شَاشٌ Mousselin), mit seinem späteren בּוּץ Byssus heißt. Vierfarbig, d. i. gewebt aus Garnen, der vier Farben mit hineingewebten Keruben, waren die zehn Teppiche, welche die innere Bedachung des Stiftszeltes bildeten; vierfarbig mit Keruben der Vorhang (פָּרֹכֶת), welcher das Allerheiligste und Heilige schied; vierfarbig der Vorhang (מָסָךְ), welcher den Eingang des Heiligen, und der Vorhang (מָסָךְ), welcher den Eingang des Vorhofes schloß; vierfarbig das Schulterkleid (אֵפוֹד), der Gürtel (חֵשֶׁב) daran und das mittelst goldener Ringe und Ketten am Schulterkleid befestigte Amtsschild (חֹשֶׁן) des Hohenpriesters. Dreifarbig, nämlich purpurblau, purpurrot und scharlachen, waren die Granatäpfel unten am Saume seines Talars. Einfarbig, nämlich purpurblau, war der Talar (מְעִיל) selbst, die Schnur, mittelst welcher das Amtsschild an das Schulterkleid, und die Schnur, mittelst welcher das Diadem (צִיץ) mit der Inschrift „Heilig dem Jahwe" am Turban (מִצְנֶפֶת) angeheftet war, waren auch die fünfzig Schleifen, welche die zehn vierfarbigen untersten Teppiche des Stiftszelts verbanden. Einfarbig, nämlich weiß, waren Untergewand (כְּתֹנֶת) und Turban des Hohenpriesters. Einfarbig, nämlich teils und zwar vorherrschend purpurblau, teils purpurrot, waren auch die Tücher, mit welchen die heiligen Geräte, während der Wanderung bedeckt wurden, und einfarbig, nämlich weiß, die Kleider der untergeordneten Priester mit Ausnahme nur etwa des, wie Josephus (ant. III, 7, 2) bezeugt, buntfarbigen Gürtels, weiß unter David 2 Chr. 5, 12 und nach Erlaubnis des Königs Agrippa (Jos. ant. XX, 9, 6) auch die Kleider der levitischen Sänger. Nehmen wir noch hinzu die purpurblaue Schnur, welche in die sog. Schaufäden am Kleide des Israeliten eingeschlagen oder an sie angesetzt sein soll, so liegt die Verwendung und Verteilung der gottesdienstlichen Farben im Überblick vor uns. Gemeines Rot kommt nur in einem Falle vor: die obere Zeltdecke des Heiligtums soll aus elf Teppichen von Ziegenhaar und darüber einer Decke von rotgefärbten (מְאָדָּמִים) Widderfellen und obendrauf einer Decke von Robbenfellen bestehen, Ex 26, 14. Schwarz ist überall ausgeschlossen, denn da es sonst nirgends in Anwendung kommt, so ist anzunehmen, daß auch jene Teppiche des Zeltdaches, welches das Heiligtum gegen die Unbilden der Witterung schützte, aus weißen, nicht schwarzen Ziegenhaaren gefertigt sein sollten; Weiß und Rot, obwohl nicht Byssusweiß und Purpurrot, war also auch die Bedachung des Stiftszeltes. Wie alles Schwarz ist auch Gelb und Grün ausgeschlossen; der Byssus vertritt unter den liturgischen Farben das Weiß, nicht, wie Arnold Ewald s. oben S. 756, 29 für möglich hält, das Gelb, welches nur durch das Gold vertreten sein könnte; dieses aber kommt nicht seiner Farbe, sondern seinem Glanze und Werte nach in Betracht. Es ist gewiß bedeutsam, daß Schwarz und Gelb und Grün ausgeschlossen sind. Und daß die Auswahl der vier Farben, Purpurrot, Purpurblau, Scharlach und Weiß nicht bloß von Geschmack oder Zufall, sondern von dem Bewußtsein ihrer Bedeutsamkeit bestimmt ist, läßt sich daraus schließen, daß das Purpurrot nur in einem einzigen Falle, nämlich als Farbe des Tuches, in welches der Brandopferaltar mit Zubehör bei der Wanderung eingehüllt werden soll, Nu 4, 13, und der Scharlach in keinem Falle vereinzelt auftritt; isoliert vorkommende Farben sind ausschließlich das Purpurblau und das zu allen Farben die Grundierung bildende Weiß. Weshalb Weiß mit gänzlichem Ausschluß des Schwarz liturgische Grundfarbe ist, leuchtet ein. Schwarz und Weiß sind an sich symbolisch, sie bedeuten, was sie sind. Schwarz ist was alle Farben absorbiert und das Sonnenlicht nicht zurückstrahlt; das Licht ist in ihm untergegangen und die

Digitized by Google

Farben begraben. Darum bedeutet es den Tod und allerlei Strebung zum Tode. Regsamkeit, Leben, Licht, Heiligkeit, Freude einerseits und Stillstand, Tod, Finsternis, Bosheit, Trauer andererseits sind biblische Wechselbegriffe, und Weiß und Schwarz sind der phänomenelle Ausdruck dieser Doppelreihe von Gegensätzen. Finsternis ist der biblische Gesamtname für alles Widergöttliche (Jes 60, 2; Jo 1, 5) und für das Strafübel, welches es aus sich herausfetzt: das Totenreich ist das schwarze Land der Lichtlosigkeit (Hi 10,21 f.); das Endgericht, welches die diesseitige Geschichte abbricht, vollzieht sich mittelst schwarzer Umnachtung (Jo 3, 4; Apk 6, 12) und auf schwarzem Pferde kommt der dritte der Reiter in Apk Kap 6 herbei, welcher Teuerung und ebendamit den Tod und zwar Hungertod (Klagel. 4, 8) bringt. Weiß dagegen ist, was das Sonnenlicht unverkürzt zurückstrahlt; alle Farben sind in ihm verklärt und es hält sie alle in sich gefangen. Darum bedeutet es Reinheit und Sieg. Die persischen Rosse im achten Gesicht Sacharjas (6, 6) sind weiß, weil keine Weltmacht je reinere edlere Gesinnung gegen Israel bethätigt hat, als die Dynastie der Achämeniden, welche die Exulanten entließ und den Tempelbau förderte. Der erste der vier apokalyptischen Reiter hat ein weißes Pferd, denn „er zog aus zu überwinden und daß er siegete". Der „Alte der Tage" d. i. der Ewigseiende bei Daniel 7, 9 erscheint in schneeweißem Gewande, ja sogar weißem d. i. lichtstrahligem Haare wie auch der verklärte Christus Apk 1, 14. Und selbst der Thron Gottes, den Ezechiel über dem krystallenen Fundament wie Sapphirstein und also wie tiefes Blau zu schauen bekommt, ist da, wo die Gesichte des neutestamentlichen Sehers bis zum Übergang der zeitlichen Geschichte in die Ewigkeitsgestalt des Jenseits gelangt sind, weiß: *καὶ εἶδον θρόνον μέγαν λευκόν* (20, 11); *λευκός* ist verwandt mit lux, dem Namen des Lichts, Weiß bedeutet den Sieg und Triumph des Lichts. Hiernach begreift sich leicht, daß die Kleider der Priester weiß sein sollen; auch der Hohepriester trug die sogenannten goldenen Kleider (Talar, Schulterkleid, Brustschild und Diadem) über den weißen; in dem visionären Tempel Ezechiels besteht die Priesterkleidung ohne Unterschied mit Ausschluß des Farbenbunts lediglich aus weißem Linnen. Die Kleider der Priester sind ihrer Grundfarbe nach weiß, wie die Engel und die jenseits Seligen den Sehern in weißen Kleidern erscheinen und wie die Kleider Jesu auf dem Verklärungsberge nach Mt 17, 2 weiß wurden „wie das Licht". Weiß ist das Licht, und was das kreatürliche Licht für die Naturwelt ist, das ist Gott über alle Kreatur und für alle Kreatur: er ist Licht und spendet Licht oder, was dasselbe: er ist heilig und zwar heilige Liebe. Vorausgesetzt nun, daß die Farben der Priesterkleider auf dasjenige hindeuten, was die Priester berufsmäßig zu leisten gewürdigt und verpflichtet sind, werden sie in Weiß gekleidet sein als Diener des Allheiligen, die ihm in seinem Wechselverkehr mit seiner um seine Gnade und seinen Segen werbenden Gemeinde als Werkzeuge und Organe dienen, und gemäß diesem hohen Berufe in Heiligkeit ihres Sinnes und Wandels der Gemeinde voranleuchten sollen. Die drei anderen Farben aber sind nicht wie das Weiß symbolisch an sich. Weiß ist keine Farbe im eigentlichen Sinne. Keine eigentliche Farbe aber hat an und für sich symbolische Bedeutung, alle gewinnen solche erst mittelst Apperception, d. h. indem sich in unserem Bewußtsein mit dem abstrakten Farbenbild die Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes verbindet, welcher für uns dermaßen Repräsentant dieser Farbe ist, daß sie uns unwillkürlich daran erinnert. Es ist wahr, daß die verschiedenen Farben je nach dem Grade ihrer Lichtstärke und ihrer Wärme, d. i. ihres Verhältnisses zum Gelbrot, in der Seele bei ruhigem und klarem Spiegel derselben verschiedene Stimmungen hervorrufen: Rot wirkt erregend und, wenn hochgradig, beunruhigend, und Blau wirkt so kalmierend, daß, wie man neuerdings beobachtet hat, Tobsüchtige in blauem Zimmer sich beruhigen und Hysterische ihre Krämpfe verlieren. Aber diese Wirkungen auf die Seelenstimmung stempeln die Farben noch nicht zu Symbolen. Sie werden symbolisch erst dadurch, daß sich mit ihnen die Vorstellung bestimmter Gegenstände verbindet, denen sie eigen sind, wie z. B. Grün uns als die Farbe der Hoffnung gilt, weil wir dabei an das Pflanzengrün denken, welches im Winter erstirbt, um im Frühling wieder zu erstehen, Blau aber als Farbe der Treue, weil es uns an den Himmel erinnert, dessen Bläue, wenn auch zeitweise sich umwölkend, immer wieder hindurchbricht. Anders vermittelt sich dem Inder das Blau als Sinnbild der Treue: er denkt dabei an das dauerhafte Blau (nîla) des Farbstoffes der Indigopflanze (nîlâ). Die Farbensymbolik hat ihre Geschichte, denn sowohl die Eindrücke der Farben als die dadurch bedingte Apperception sind nach Zeiten und Völkern verschieden. Grün gilt dem Altertum meistens als fahl, es ist bei den Ägyptern neben Schwarz, Bräunlich und Gelb eine Farbe der auf den Tod und die Toten bezogenen Gottheiten, und war also ungeeignet, für sie Sinnbild der Hoffnung zu werden. Wollen wir also den Sinn der alttestamentlichen

Digitized by Google

Kultusfarben so deuten wie sie wirklich gemeint sind, so müssen wir, ohne moderne oder sonst fremdartige Apperceptionen in sie hineinzutragen, uns innerhalb des altertümlichen und insbesondere des israelitischen und biblischen Vorstellungskreises halten.

Mit Weiß part sich als sein Gegensatz das Gelbrot des Scharlach. Gelbrot ist Feuerfarbe; die dunkelroten Rosse (אדמים) in der ersten Vision Sacharjas bringen blutigen Krieg und die gelbroten (שרקים) bringen verheerendes Feuer. Licht und Feuer aber sind in der ethischen Betrachtungsweise der heil. Schrift Gegensätze: das Licht Bild der mitteilsamen Liebe, und das Feuer Bild des verheerenden Zornes. Die Eifersucht und auch der Eifer Gottes ob der Verschmähung seiner Liebe hat im Hebräischen den Namen קנאה von dem Hochrot der Glut, in die er versetzt. Und indem Jes 1, 18 die Sünde malen will, welche das Zorngericht herausfordert und schon in sich trägt und aus sich herausſetzt, nennt er sie nicht rot wie Purpur, was ganz unpassend wäre, sondern rot wie Scharlach (Luther: wie Rosinfarbe). Die Scharlachfarbe neben dem Weiß in der Hohenpriesterkleidung wird also sagen wollen, daß er Diener des nicht allein in seiner Liebe, sondern auch in seinem Zorne heiligen Gottes ist, dessen, der von sich selbst sagt: Ich der HErr bein Gott bin ein eifriger Gott אל קנא, Ex 20, 5, und von dessen in Zorn über sein abtrünniges Volk sich wandelnder heiligen Liebe Jes 10, 17 sagt: Das Licht Israels wird zum Feuer und sein Heiliger zur Flamme. Wenn eine Überlieferung (Joma VI, 8) sagt, daß über der Tempeltür ein Scharlachstreifen hing, der, wenn der Azazelbock die Wüste erreicht hatte, weiß wurde, daß er aber in den letzten Jahren vor der Katastrophe Jerusalems seine Farbe behielt: so deutet sich darin an, daß der Dienst des Hohenpriesters am großen Versöhnungstag entweder Gnade vermittelte, welche die scharlachrote Sünde tilgt, oder Zorn, welcher sie ungetilgt läßt und heimsucht. Aber sind denn Weiß und Scharlach wirklich ein solches gegensatzweise zusammengehöriges Paar? Es geht daraus hervor, daß Purpurblau und Purpurrot, sei es neben Weiß und Scharlach oder dazwischen, immer unzertrennlich beisammenstehen. Purpur war, wie sich rückwärts aus Ri 8, 26 folgern läßt, schon in der ältesten Zeit Zeichen höchster herrschaftlicher Würde. So wird denn der Purpur der Kleider des Hohenpriesters besagen, daß er Diener des Gottes ist, von welchem das jenseit des Schilfmeeres gesungene Lied bekennt: Der HErr wird König sein immer und ewig (Ex 15, 19) und der Segen Moses: Er ward in Jesurun König (Dt 33, 5). Purpurrot und Purpurblau sind aber nur zwei Arten der einen Purpurfarbe, welche keine einfache Farbe, sondern ein Gemenge von Rot und Violett ist. Die zwei Purpursorten werden also auf zweierlei Bethätigung des himmlischen Königs deuten: das Purpurrot auf die Majestät Gottes in seiner Erhabenheit nnd das Purpurblau auf die Majestät Gottes in seiner Herablassung; denn das Purpurblau tritt in Beziehung zu einem unvergeßlichen Ereignis der Gesetzgebungszeit. Als Mose und Abron, Nadab und Abihu und die siebzig Ältesten auf den Sinai hinaufbeschieden waren, da „sahen sie den Gott Israels und unter seinen Füßen war wie ein Gebilde durchsichtigen Sapphirs und wie der trübungsloſeste Himmel an Reinheit“. Es war nicht die Himmelsbläue selber, die sie über sich erblickten, sondern ein dem durchsichtigsten Sapphir und der schönsten Himmelsklarheit gleiches wundersames Blau, durch welches der Majestätische, der sich auf die Erde niedergelassen, ihnen seine Gegenwart anzeigte. Israel hatte soeben das Gelübde der Bundestreue abgelegt und nun gab sich Gott den Vertretern Israels dergestalt als Bundesgott zu schauen. Seitdem verbindet sich mit dem Purpurblau im Bewußtsein Israels die Erinnerung an den Gott, der sich zum Bunde mit ihm herabgelassen. In diesem Sinne soll der Israelit das Purpurblau der Zizith ansehen Nu 15, 38 (vgl. die „hyacinthene Schnur“, womit nach Si 6, 29 die Weisheit fesselt). Und während der Brandopferaltar auf dem Wanderzuge in ein purpurrotes Tuch und die anderen heiligen Geräte in purpurblaue und scharlachene Tücher gehüllt und Robbenfelle darüber gedeckt sein sollen, wird allein die Lade des Bundes mit dem Vorhang des Allerheiligsten dadurch ausgezeichnet, daß das Robbenfell zu unterst liegen und das purpurblaue Tuch unverhüllt obenauf kommen soll. Auf die Frage warum? antwortet die altjüdische Deutung (Bamidbar rabba zu Nu 4, 6): weil Purpurblau dem Meere, und das Meer dem Firmament, und das Firmament dem Sapphirstein, und der Sapphirstein dem Throne der Herrlichkeit gleicht, den die Vertreter Israels bei der Gesetzgebung auf Sinai schauten. Die Antwort ist treffend: das Purpurblau kennzeichnet die Heiligtümer, welche vor andern der Niederlassung Gottes unter seinem Volke und der sakramentlichen Vermittelung des Bundesverhältnisses dienen. Und sonach wird das Purpurrot und Purpurblau im Ornate des Hohenpriesters diesen kennzeichnen als den Diener des Majestätischen, welcher der Allerhabene und zugleich der Bundestreue ist, womit nahezu übereinstimmt, daß die jüdische

Digitized by Google

Geheimlehre (s. Auszüge aus dem Sohar S. 9), indem sie drei Farben des Regenbogens: Weiß, Rot und Blau unterscheidet, Weiß auf das Prinzip der Gnade als die rechte Seite göttlicher Eigenschaftung bezieht, Rot auf das Prinzip der Strenge als die linke Seite, und Blau auf das Erbarmen als die Säule der Mitte. — Sinnbildlich ist wohl auch das Rot (nicht Purpurrot, sondern gewöhnliches Rot) der פָּרָה אֲדֻמָּה, deren Asche, mit Wasser vermischt, zur Entsündigung Leichenunreiner dient Nu c. 19; Rot אָדֹם ist die Farbe des Blutes, das Blut aber ist nach Le 17, 11. 14; Dt 12, 23 Erscheinung und Träger des seelischen Lebens; das Tier, welches das Gegenmittel gegen Todesunreinheit liefert, soll fehllos, noch ungebraucht und selbst in seiner Farbe ein Bild frischen ungeschwächten Lebens sein. Dagegen hat der Karmesin des damit gefärbten Zeuges (שְׁנִי תוֹלַעַת), welches nebst Cedernholz und Ysop in den Brand der roten Kuh geworfen wird Nu 19, 6, keinesfalls farbensymbolische Bedeutung: die drei Ingredienzen kommen nicht als Symbole, sondern als Medikamente in Betracht, das Cedernholz als Mittel gegen Verwesung, der Ysop als Mittel der Reinigung, und der Coccus als Mittel der Stärkung, denn Coccussaft galt als herzstärkende Arznei. Auch das Karmesinzeug als Bestandteil des Sprengwedels, mittelst dessen dem Aussätzigen das in frisches Wasser ausgelaufene Blut des einen der zwei reinen Vögel appliziert wird, Le c. 14, ist nicht der Farbe nach sinnbildlich: Cedernholz, Karmesin und Ysop bilden wirklich ein vor Fäulnis schützendes, reinigendes und stärkendes Kathartikon, welches die Genesung des מְצֹרָע d. i. in der Reinigung Begriffenen vollenden soll. Eher ließe sich an farbensymbolische Bedeutung der 4×3 Edelsteine des hohepriesterlichen Brustschilds in ihrem Verhältnis zu den zwölf Stämmen denken, deren Namen in sie eingegraben sind, Ex 28, 17—21. Der Midrasch wenigstens (**Bamidbar rabba** c. 2 zu Nu c. 2) geht von dieser Voraussetzung aus, indem er vorträgt, daß nach den Farben der 12 Edelsteine sich die Farben der Fahnen (נִסִּים) der einzelnen Stämme bestimmt hätten. Die Wechselbeziehung ist klar, wenn dem Stamme Ruben, dessen Edelstein der Sarder oder Carneol אֹדֶם ist, eine rote Fahne (mit dem Heerzeichen der Mandragoren) zugewiesen wird, unklar aber, wenn gesagt wird, daß die Fahne des Stammes Levi, dessen Edelstein בָּרְקַת, d. h. doch wohl: der Smaragd war, weißschwarz-rot war. Diese Farbenverbindung findet sich auch in dem jerusalem. Targum zu Gen 2, 7, wonach Gott, als er den Menschen schuf, Erde von der Tempelstätte und von den vier Himmelsgegenden nahm und alle Wasser der Welt damit vermengte, und „er schuf ihn rot, schwarz und weiß (סוּמָק וּשְׁחִים וְחִיוַר) und blies in seine Nüstern Odem des Lebens". Auch Grammatik und Kabbala verwenden diese Farbentrias symbolisch. Die Grammatik kombiniert mit Weiß, Rot und Schwarz die Vokale **a**, **i** und **u**, und die Kabbala faßt sie in das Geheimwort אשל (den Namen der Tamariske) zusammen, indem sie sagt, daß man von אָדוֹם, d. i. dem Rot der Sünde durch שָׁחוֹר, d. i. Schwarz der Buße zu לָבָן, d. i. dem Weiß der Versöhnung und des Friedens gelange. Wir erwähnen dies, um beispielsweise zu zeigen, daß es auch jenseit der alttestamentlichen Schrift eine der Beachtung werte jüdische Farbensymbolik giebt. **Franz Delitzsch† (Lpz).**

Farel, Wilhelm, gest. 1565. — Das Leben Farels ist zuerst anonym beschrieben, wahrscheinlich von Olivier Perrot; vgl. Haller, Bibliothek der Schweizerg. III, Nr. 781. Sodann: Ancillon, Vie de Guillaume Farel, Amsterdam 1691; Bayle im Dictionnaire; Sénebier, Histoire littéraire de Genève, Gen. 1786; die schweizerischen Reformationsgeschichten von Ruchat, Hottinger dem älteren und dem jüngeren (Fortsetzung von Joh. v. Müller), Merle d'Aubigné, Blösch, Geschichte der schweizerischen reformierten Kirchen, Bern 1898, S. 41 f. 46ff. 150 ff.; Stäudlins Kirchenh. Archiv. 1824, Heft 2, S. 21; Henry, Geschichte Calvins I, S. 140 ff.; M. Kirchhofer, Das Leben W. Farels aus den Quellen bearbeitet, 2 Bde, Zürich, 1831—1833; derselbe über W. Farels litterarische Thätigkeit: ThStK 1831, 2; Ch. Schmidt, Etudes sur Farel, Straßb. 1834; derselbe in: Väter und Begründer der reformierten Kirche, Bd IX: Wilhelm Farel und Peter Viret, Elberfeld 1860; Junod, G. Farel. Neuchâtel und Paris 1865; F. Bevan, William Farel, London 1893; France protestante, VI p. 385—416. Der Briefwechsel Farels bei Herminjard, Corresp. des Reformateurs u. Opp. Calvini im Corpus Reform.

Farel, einer der bedeutendsten Reformatoren Frankreichs und der romanischen Schweiz, ist geboren 1489 zu Gap in der Dauphiné, aus adligem Geschlechte. Anfänglich ein eifriger Anhänger des altväterlichen Glaubens, ward er durch das Studium der Schrift und der Geschichte allmählich dem Lichte reinerer Erkenntnis entgegengeführt. Seine Studien machte er in Paris. Von seinem Freund und Gönner, Johann Faber Stapulensis (Jean Lefèvre d'Etaples), empfohlen, erhielt er eine Professur an dem Kollegium des Karbinals le Moine. Der Bischof Wilhelm Briçonnet zu Meaux (s. d. A. Bd III S. 396),

Digitized by Google

damals noch ein Freund der evangelischen Lehre, rief ihn 1521 in seine Nähe. Wie viel er hier zur Verbreitung reformatorischer Grundsätze gewirkt, ist ungewiß. Ein Erzeugnis seiner litterarischen Polemik scheint das 1524 aufgeführte „Spiel von Paris" gewesen zu sein (L. Geiger, Archiv f. Litteraturgeschichte, herausgeg. von Schnorr v. Carolsfeld 1876, S. 543 ff.). Bald nötigte ihn die über die Bekenner des reinen Evangeliums in Frankreich ausgebrochene Verfolgung, das Land zu verlassen. Er wandte sich nach Basel, wo er bei Oekolampad freundliche Aufnahme fand. Hier that er den ersten kühnen Schritt zur Reformation, indem er, von Ökolampad aufgemuntert, 13 reformatorische Sätze anschlug, worin er die von Christus gegebene Lebensregel als die allein gültige obenan stellte, die Werkheiligkeit in den stärksten Ausdrücken bekämpfte und das Meßopfer als Götzendienst verwarf. (Die Thesen, die sich handschriftlich in der Simlerschen Sammlung zu Zürich finden, sind abgedruckt bei J. Burckhardt, Kurze Gesch. der Reformation in Basel [Basel 1818], S. 39—41; bei Kirchhofer a. a. O. I, S. 21; bei Herzog, Leben Ökolampads I, S. 251. Das Mandat der Regierung steht in Füßlins Beiträgen, Bd IV; vgl. Haller, Bibliothek der Schweizergeschichte, Bd III, S. 83; Basler Chroniken I, Leipzig 1872, S. 40 f.) Zwar suchte die Universität die Disputation zu verhindern, aber die Regierung befahl der Geistlichkeit in einem Mandat vom 14. Februar 1524 den Besuch derselben unter Androhung von Strafen. Am 15. fand das Gespräch statt. „Es kam, meldet eine gleichzeitige Chronik, viel gutes davon, es nahm das Wort Gottes sehr zu, es standen davon viel christliche Lehrer auf." (Ochs, Geschichte von Basel V, S. 460; Basler Chroniken a. a. O. S. 45.) Um, wie er sagt, gegen die Stadt, die ihn so freundlich aufgenommen, nicht undankbar zu scheinen, hielt er öffentliche Vorlesungen zur Belehrung der Jugend, die er aber bald unterbrechen mußte, um die Gegner nicht zu reizen. Auf inständiges Bitten einiger frommer Männer hielt er nun, wahrscheinlich in der St. Martinskirche, einige Predigten. Da erhielt er am Vorabend einer neuen Predigt vom Rate die Aufforderung, noch an demselben Tage die Stadt zu verlassen. Er beklagte sich darüber in einem Briefe an den Rat von Basel vom 6. Juli 1525 (bei Herminjard, a. a. O. I, 358). Wahrscheinlich erfolgte die Ausweisung auf das Anstiften des Erasmus, der von Farel ein Bileam gescholten worden war und ihn dafür als gefährlichen Menschen denunziert hatte. In Begleitung eines vornehmen Franzosen und mit Empfehlungen von Ökolampad versehen, wandte er sich, in der Absicht nach Wittenberg zu gehen, nach Straßburg, wo er mit Butzer und Capito Freundschaft schloß. Ob er wirklich nach Wittenberg gekommen, ist zu bezweifeln. Dagegen folgte er einem Rufe der Evangelischen in Mömpelgard, dem Aufenthaltsorte des aus seinen Erblanden vertriebenen Herzogs Ulrich von Württemberg, um dort, obgleich er die Ordination noch nicht erhalten hatte, als Prediger aufzutreten. Er that es mit Erfolg. Dies reizte die Gegner zu um so heftigerem Widerstand. Es kam, da auch Farel in seinem Reformationseifer nicht immer das rechte Maß einzuhalten wußte, zu heftigen Auftritten, so daß ihn Ökolampad wiederholt zur Mäßigung auffordern und darauf hinweisen mußte, wie die Menschen zur Wahrheit sollen geführt, nicht aber gezwungen werden. Farel verließ im Frühling 1525 die Stadt, die er aber fortwährend im Auge behielt, und wandte sich wiederum nach Straßburg und Basel, bis er am Ende des Jahres 1526 eine Anstellung als Prediger in der seit 50 Jahren den Bernern unterworfenen Herrschaft Aelen (Aigle) an den Grenzen des Wallis erhielt, anfänglich ohne Besoldung. Da er es nicht wagte, unter seinem eigenen Namen aufzutreten, so nannte er sich, wohl mit Anspielung auf die Berner, die ihn schützten, Ursinus. Auch hier hatte er mit einer starken Opposition zu kämpfen, die sich besonders aus den Geistlichen und Mönchen der Nachbarschaft bildete. So predigte ein Bettelmönch zu Villeneuve im Amte Aelen, alle, die Farel hörten, seien verdammt. Der Ausgang der Berner Disputation (Januar 1528), an der auch Farel teilnahm, sicherte ihm den Sieg, so leidenschaftlich ihm derselbe auch durch die von Wallis und Savoyen unterstützten Gegner streitig gemacht wurde. Farel erhielt den Auftrag, in allen Herrschaften, Städten und Gemeinden, mit denen Bern im Bürgerrecht stand, das Wort Gottes zu verkündigen. So kam er, nachdem seine Aufgabe in Aigle erfüllt war, 1529 nach Murten und unternahm von hieraus verschiedene Evangelisationsreisen in die Umgegend. Lausanne, Neuenstadt am Bielersee, Biel, das Münsterthal, Vuilly wurden besucht und überall die ersten Fäden angeknüpft. Zwingli, den Farel schon von Basel aus besucht hatte, mahnte den kühnen Kämpfer in herzlichen Briefen zum treuen Ausharren, aber auch zur Vorsicht und Sanftmut. Die Aufgabe, die Farel in diesen Gegenden zu erfüllen hatte, wurde durch die Verquickung der religiösen und der politischen Verhältnisse und den dadurch veranlaßten leidenschaftlichen Widerstand der Gegner besonders erschwert. Es

Digitized by Google

kam vor, daß das Volk, während Farel in der Kirche predigte, durch die Trommel vor der Thüre zusammengerufen und gegen die Anhänger der Reformation aufgehetzt wurde. In Ollen fielen Männer und Weiber über ihn her, um ihn zu mißhandeln. In Valengins wurde er von wütenden Weibern und Priestern so übel zugerichtet, daß, wie Froment in seiner Chronik berichtet, das Blut noch nach vier Jahren auf dem Pflaster der Kirche zu sehen war (Actes et Gestes merveilleux de la cité de Genève, ed. Revillod p. 11). Den größten Erfolg erreichte er in Neuenburg. Nachdem er wiederholt dort auf der Straße und auf öffentlichen Plätzen gepredigt hatte, wurde ihm im Oktober 1530 auf Drängen des Volks die Hauptkirche geöffnet und bald darauf, freilich im Gefolge eines Bildersturms und unter dem Protektorat von Bern die Reformation zuerst in der Stadt und bald auch in der Landschaft, der Grafschaft Valengins und dem Val de Ruz eingeführt. Auch in Avenches, Orbe, St. Blaise, Grandson und anderen Städten und Städtchen des Seegeländes der jetzigen Kantone von Waadt und Neuenburg gewann die Reformation infolge seiner unermüdlichen Thätigkeit festen Boden. In Gemeinschaft mit Antoine Saunier besuchte Farel 1532 auch die Thäler der Waldenser und übte einigen Einfluß auf ihre kirchlichen Einrichtungen aus. Auf der Rückreise kam er mit seinem Gefährten nach Genf, das gerade mitten in einer schweren politischen und kirchlichen Krisis begriffen und von Parteiungen zerrissen war. Die Bürgerschaft stand dem Bischof feindlich gegenüber, weil er in ihren Kämpfen mit dem Herzog von Savoyen die Pläne des letzteren zur Unterwerfung der Stadt unterstützte, und Bern, das den Genfern gegen den Herzog Hilfe leistete, bot seinen ganzen Einfluß auf, um die Stadt für die Reformation zu gewinnen. Am 30. Juni 1532 hatte denn auch bereits der Rat der 200 an den bischöflichen Vikar die Aufforderung erlassen, daß in allen Klöstern und Kirchen der Stadt das reine Evangelium gepredigt werden sollte (vgl. Choisy, La théocratie à Genève au temps de Calvin, 1897, p. 4). Doch behielt der Klerus zunächst noch die Oberhand. Als Farel im Herbst 1532 in der Stadt eintraf, eröffnete er seine Wirksamkeit durch Predigten in seinem Hause, die stark besucht wurden. Die von Revillod herausgegebene Chronik der Nonne Jeanne de Jussie, Le levain du calvinisme, erwähnt die Ankunft Farels mit den Worten: Au mois d'octobre vint à Genève un chétif malheureux prédicant, nommé maistre Guillaume, natif de Gap en Dauphiné. Le lendemain de sa venue commença à prescher en son logis en une chambre secrettement et y assistoit un grand nombre de gens qui estoient advertis de sa venue et déjà infects de son hérésie. Er wurde vor den Rat beschieden, dem er seine Berner Kreditive vorwies. Dann wurde er mit seinen Genossen, unter denen sich auch Robert Olivetan befand, welcher sich als Hauslehrer in Genf aufhilt, vor den bischöflichen Vikar Amadée de Gingins citiert, wo auch die übrige Geistlichkeit des Bischofs versammelt war. Schon auf dem Wege dahin waren sie Beschimpfungen ausgesetzt, und mit solchen wurden sie auch von den Domherren empfangen. Farel verteidigte sich würdig. Als er abgetreten war, wurde eine Büchse auf ihn abgeschossen; aber das Gewehr zersprang in den Händen des Mörders. Farel wandte sich kaltblütig um mit den Worten: Deine Schüsse erschrecken mich nicht. Das Urteil lautete, Farel solle innerhalb drei Stunden die Stadt verlassen. Als dieser weiterreden wollte, überschrieen ihn die Gegner mit den Worten des Hohenpriesters: Er hat Gott gelästert; was bedürfen wir weiter Zeugnis? Fort mit ihm in die Rhone! tönte es von allen Seiten. Die Domherren nannten ihn einen Diener des Teufels; zwei von ihnen traten ihn mit Füßen und gaben ihm Faustschläge ins Gesicht (vgl. Le Levain du calvinisme p. 48). Beim Weggehen wurde ein Dolch auf ihn gezückt; nur mit Mühe wurde er mit seinen Gefährten vom Tode gerettet. Farel flüchtete über den See nach Orbe. Von da sorgte er dafür, daß sich ein anderer, Antoine Froment, nach Genf begab, um den dort glimmenden Funken der Reformation zu erhalten und weiter anzufachen. Durch die Dazwischenkunft Berns wurde den 28. März 1533 den Anhängern der Reformation die Freiheit ihres Gottesdienstes zugesichert, und unter dem Schutze des bernischen Gesandten konnte auch Farel in die Stadt zurückkehren und seine Arbeit wieder aufnehmen. Die Gegenpartei berief den Dominikaner Furbity, Doktor der Sorbonne, zur Verteidigung des alten Systems, und der Bischof erließ den 1. Januar 1534 ein Mandat, das jede von ihm nicht genehmigte Predigt untersagte und die Verbrennung der in der Stadt vorhandenen Bibeln anordnete. Doch erhielt auch Farel durch die Ankunft Peter Virets eine wirksame Unterstützung. Nachdem es aufs neue von beiden Seiten zu Thätlichkeiten gekommen war, denen eine Ratsbotschaft von Bern Einhalt that, fand in Gegenwart dieser Botschaft am 29. Januar 1534 ein Religionsgespräch zwischen Farel und Furbity statt, dessen Ausgang zwar

Digitized by Google

zu neuen Reibungen führte, aber der Reformation doch günstig war. Auf das Drängen der Berner wurde Farel am 1. März die Predigt im Barfüßerkloster gestattet. Ein Vergiftungsversuch, der gegen die evangelischen Prediger gemacht wurde und beinahe den Tod Virets herbeigeführt hätte, steigerte die Aufregung. Im Juni 1535 wurde eine neue Disputation gehalten, in welcher der gewandte Peter Caroli, als Verteidiger der alten Lehre Farel entgegentrat. Das Ergebnis des vierzehntägigen Gespräches war, daß der Gegner sich für überwunden erklärte und selbst der Reformation beitrat. Die Hauptkirche der Stadt, der Dom von St. Pierre, wurde Farel geöffnet, und nach einer am 8. August dort gehaltenen Predigt erfolgte ein Bildersturm, der die Abschaffung der Messe in der ganzen Stadt und die förmliche Annahme der Reformation nach sich zog (27. August 1535). Eine Belagerung, durch die sich der Herzog von Savoyen der Stadt zu bemächtigen suchte, wurde nach heldenmütigem Widerstand im Januar 1536 mit Hilfe der Berner abgeschlagen, und gleich nach der Befreiung die evangelische Gottesdienstordnung für die gesamte Bürgerschaft als Gesetz eingeführt. Der Gottesdienst wurde nach apostolischem Vorbild auf die einfachsten Formen beschränkt, alle Festtage außer dem Sonntag aufgehoben und die tägliche Messe durch tägliche Frühpredigten ersetzt. Bei der Abendmahlsfeier, die dreimal im Jahre stattfinden sollte, bediente man sich des gewöhnlichen Brotes. Die erste Osterkommunion, die sehr stark besucht war, machte einen erhebenden Eindruck. Eine strenge Sittenzucht ward eingeführt, die sich sogar auf den Kopfputz der Bräute erstreckte. Farel stand indessen so gut als allein. Unter den vorhandenen Geistlichen waren nur wenige, die er zu Mitarbeitern gebrauchen konnte. Sein Gehilfe Fabri ward nach Thonon (in Savoyen) versetzt. Virets Anwesenheit war in Lausanne notwendig. Da fügte es sich, daß eben der Mann in Genf erschien, der berufen war, die von Farel eingeleitete Reformation weiter durchzuführen und ihr das Gepräge seiner Persönlichkeit aufzudrücken, Johann Calvin. Farels energischem Auftreten ist es (menschlich gesprochen) zu verdanken, daß Calvin, der als Flüchtling aus Frankreich auf der Reise nach Basel begriffen war, wo er den Studien leben wollte, in Genf blieb (s. d. A. Calvin Bd III S. 660, 37). Auch der blinde Courrault, ein früherer Augustinermönch, kam dahin und schloß sich Calvin und Farel an. Von nun an erscheint Farels Wirken in Genf aufs innigste verflochten mit den Schicksalen Calvins, hinter dessen mächtige Gestalt die seinige bescheiden zurücktritt. Mit den beiden Kollegen teilte er (1538) das Schicksal der Verweisung infolge sowohl der strengen Kirchenzucht, welcher die Genfer sich nicht fügen wollten, als besonders der Zwiste mit den Bernern über die Feiertage, die Taufsteine u. s. w. und der Renitenz gegen die hierüber ergangenen Beschlüsse der Lausanner Synode 1537 (s. Calvin). Farel wurde Juli 1538 nach Neuenburg berufen. Auch da hatte er mit manchen Widerwärtigkeiten zu kämpfen. Noch während seines Aufenthaltes in Genf war in Neuenburg (1535) die erste gesetzliche Synode und der Grund zu der Kirchenverfassung gelegt worden, die sich in äußeren Dingen an die Berner Ordnung anschloß. Die öffentliche Sittlichkeit aber lag sehr darnieder. Auch hier widersetzte sich wie in Genf ein großer Teil der Einwohner den strengen Forderungen des reformatorischen Geistes, der auch solche Vergnügungen beschränkte, die man sonst für ehrbar und erlaubt hielt. Diese hofften im Stillen eine Wiederkehr vergnügter Tage, wenn es ihnen gelänge, den lästigen Censor zu verdrängen. Ein äußerer Anlaß kam dazu. Eine vornehme Dame hatte durch muthwillige Scheidung von ihrem Manne öffentliches Ärgernis gegeben. Farel suchte sie erst auf seelsorgerlichem Wege auf bessere Gesinnungen zu leiten. Als dies fruchtlos war, und er auch bei den weltlichen Behörden nicht die gehoffte Unterstützung fand, rügte er solches auf der Kanzel. Dies führte zu bedenklichen Auftritten. Das Volk rottete sich zusammen. Die Mehrheit der Masse (einige Vornehme waren im Hintergrunde) entschied gegen Farel; der Kern der Gemeinde war für ihn. Vergebens suchten Calvin und andere Freunde zu vermitteln. Der Berner Schultheiß, von Wattenwyl, huldigte dem Grundsatze des Cäsaropapismus so weit, daß er behauptete, er könne Prediger wie Dienstboten anstellen und entlassen. Farel dagegen faßte die Sache höher. Von dem Herrn der Kirche an seine Stelle berufen, könne er nur auf seinen Befehl sie verlassen; anders handeln wäre Verrat an Christus. Dabei berief er sich auf seine Lehre und seinen Wandel, gegen die niemand etwas einwenden konnte. Er fuhr fort, sein Amt nach wie vor zu verwalten, und selbst während die Pest in Neuenburg wütete, verließ er als treuer Hirte die Herde nicht. Nach mancherlei Vermittelungsversuchen, wobei durch ein Mitglied der Neuenburger Geistlichkeit (Klasse), Cyprard Pichon, die Gutachten anderer Kirchen (Basel, Straßburg, Konstanz, Zürich) waren eingeholt worden, wurde die Ruhe wiederhergestellt. Bald darauf, nachdem Calvin (September 1541) wieder ehrenvoll nach Genf war zurückberufen worden, verfügte

Digitized by Google

sich Farel auf den Ruf seiner Freunde ebenfalls dahin. Später (1542) ging er nach Metz, um das dort begonnene Reformationswerk zu unterstützen. Er hielt seine Predigt auf dem Kirchhof der Dominikaner. Diese ließen mit den Glocken läuten, um sein Wort zu ersticken. Umsonst! die Stimme des Predigers übertönte die Glocken. Des folgenden Tages hatte er 3000 Zuhörer. Sowohl seine Predigt, als eine Taufhandlung, die er ohne die üblichen Zuthaten der Kirche nach rein evangelischem Ritus verrichtete, erregte großes Aufsehen. Er ward vor den Rat gestellt, um sich zu verantworten. Der oberste Beamte (échevin) der Stadt, Caspar von Huy, hätte ihm wohl mögen eine Kirche einräumen, aber er drang nicht durch. Der Rat verbot bei Strafe, Farels Predigten zu besuchen. Dies hinderte ihn nicht, mitten in der Pest der trostbedürftigen Seelen sich anzunehmen. Auch in dem benachbarten Gorze, das unter dem Schutz des Grafen Wilhelm von Fürstenberg stand, trat er als Prediger auf. Als er einst einem Franziskaner, der auf der Kanzel die ewige Jungfrauschaft der Maria behauptete, öffentlich ins Angesicht widersprach, fielen die Weiber über ihn her und zerzausten ihm den Bart und die Haare, bis er ihnen mit Gewalt entrissen ward. Gegen die wider ihn erhobenen Verleumdungen verteidigte er sich in einem Brief an den Herzog von Lothringen. Auf Anstiften des Kardinals von Lothringen wurden die Evangelischen in Gorze, als sie am Oktoberfeste 1543 mit denen, die aus Metz herbeigekommen, das Abendmahl hielten, von bewaffneter Macht überfallen. Es kam zu einem Gemetzel, in dem viele getötet wurden, andere ertranken auf der Flucht. Nur mit Mühe konnten Graf Wilhelm und Farel, der verwundet worden, sich in das Schloß flüchten; von da ward Farel nach Straßburg geschafft. In Metz suchte Dr. Caroli, der Farel wie ein böser Schatten verfolgte, die evangelische Gemeinde zum alten Glauben zurückzuführen. Er unterließ auch nicht, Farel schriftlich anzugreifen, wogegen sich dieser verteidigte. Als die Verfolgung des Herzogs von Lothringen der Gemeinde in Metz ein Ende gemacht und Farel die Aussicht auf eine weitere Wirksamkeit an derselben genommen hatte, kehrte er 1544 nach Neuenburg zurück, um von da an bis zu seinem Tode der dortigen Kirche seine Thätigkeit zu widmen. Doch unterhielt er mit den Evangelischen in Metz fortwährend einen Briefwechsel, und auch mit seiner früheren Gemeinde in Mömpelgard, an der sein Freund Toſſanus stand, blieb er in Verbindung. Noch enger waren seine Beziehungen zu Genf, wo er stets als der eigentliche Begründer der Reformation verehrt und in allen schwierigen Lagen von Calvin zu Hilfe gerufen wurde. Ebenso nahm er an den verschiedenen Kämpfen der schweizerischen Kirchen und an den Schicksalen der protestantischen Kirche im Großen thätigen Anteil. Was seine Stellung zum Abendmahlsstreit betrifft, so schloß er sich in der ersten Ausgabe des Sommaire ganz an Zwingli an. „Die Sakramente sind die Zeichen der Dinge und müssen da sein um der Gemeinschaft willen. La sainete table de nostre Seigneur est pour entendre que tous sommes ung et que on ne doit point prévenir ains attendre lung lautre, ne laissant avoir faulte ne nécessité aux indigens: car nous, qui mangeons dung mesme pain et beuvons dung mesme calice, sommes tous ung corps (Ed. Baum p. 36 f.). Später überwog der Einfluß Calvins. Er war trotz seiner sonstigen Schroffheit ein eifriger Beförderer der Union und hoffte, daß in dieser Sache der Sieg durch Bescheidenheit und Liebe gewonnen werde. Die Frage über die Gnadenwahl zählte er zu den schwierigsten und glaubte, daß sie nur unter dem Beistand des göttlichen Geistes könne gelöst werden. Im Kampf mit den Libertinern sowie im Prozeß gegen Servet stand er, wie sich erwarten läßt, auf Calvins Seite. Mit Freuden verfolgte er den Aufschwung, den die Genfer Reformation unter Calvins Leitung nahm. Er äußerte sich, er wolle in Genf lieber der letzte, als anderswo der Erste sein. Nur die Treue zu der ihm anvertrauten Herde in Neuenburg hielt ihn dort zurück. Seinen Bemühungen gelang es auch, mit Hilfe der ihm günstigen Fürstin eine geordnete Kirchenzucht in den Gemeinden von Neuenburg einzuführen, die auf der Synode von 1562 ihre Bestätigung scheint erhalten zu haben (vgl. Finsler, Kirchliche Statistik der reformierten Schweiz, Zürich 1854 S. 486). Immer aber trug er die ganze Kirche Christi auf seinem Herzen. Von allen Seiten ward er um Rat gefragt, und wo er helfen konnte, half er. So nahm er sich auch der aus Locarno vertriebenen Glaubensgenossen an, für die er in Neuenburg eine Steuer sammelte. — Noch im Alter von 69 Jahren schritt Farel zur Ehe. Er verheiratete sich mit einer des Glaubens wegen aus Rouen nach Neuenburg geflüchteten Witwe. Selbst seine Freunde mißbilligten den Schritt, weil er zu ärgerlichem Gerede Anlaß gab; nach sechs Jahren ward er Vater eines ihn nicht lange überlebenden Sohnes. Nachdem er seine Waldenser zum zweitenmale besucht, folgte er einer Einladung seiner Vaterstadt Gap; er langte daselbst Mitte November 1561 an und predigte vor einer großen Menge Volkes. Dasselbe that

Digitized by Google

er in Grenoble. Nach Neuenburg zurückgekehrt, hatte er noch manche Anfechtungen zu bestehen. Tief beugte ihn besonders der Hinschied Calvins im Mai 1564. Im Jahre 1565 begab er sich noch einmal nach Metz, wo sich die Gemeinde aufs Neue gesammelt hatte, und wo er von ihren Altesten auf Herzlichste begrüßt wurde. Gleich am Tage darauf predigte der Greis mit dem Feuer des Jünglings. Als er wieder zu Hause eingetroffen, trat Erschöpfung ein. Er entschlief den 13. Septbr. 1565 in einem Alter von 76 Jahren. — Farels Größe ist nicht auf dem wissenschaftlichen Gebiete der Theologie in erster Linie zu suchen, er war eine überwiegend praktische Natur und hie und da riß ihn sein Feuereifer weiter, als die besonneneren Freunde es wünschten. Unter seinen nicht zahlreichen Schriften sind außer den schon genannten Thesen und Briefen zu nennen: Sommaire, c'est une brieve declaration d'aucuns lieux fort necessaires à un chacun chrétien, pour mettre sa confiance en Dieu et à ayder son prochain; neue Ausgabe dieses Sommaire nach der Ausgabe von 1534 mit einer Einleitung von J. G. Baum, Professor in Straßburg, Genf 1867, bei Fick; über die Abfassungszeit s. Schiffmann: Jahrb. für schweiz. Gesch. 1881 S. 87 ff., wo die Annahme einer früheren Ausgabe von 1534 bekämpft wird, während sie Benrath ThJB 1881 S. 139 festzuhalten sucht. Sodann: Traité du purgatoire, 1534, 12°; La très sainte oraison, que N. seigneur J. C. a baillée à ses Apôtres, les enseignant comme ils et tous vrais Chrétiens doivent être etc., Genf 1543, 12°, wahrscheinlich eine Überarbeitung des schon 1524 herausgegebenen Traktats De oratione dominica; La Glaive de la parole veritable, tirée contre le Bouclier de defense, du quel un cordelier Libertin s'est voulu servir pour approuver ses fausses et damnables opinions, Genf 1550 (wichtig zur Kenntnis der Libertiner); Traité de la Cène, herausgegeben von du Moulin, 1555; Du vrai usage de la croix de Jésus Christ, et de l'abus et idolatrie commise autour d'icelle et de l'authorité de la parole de Dieu et des traditions humaines (mit einem Anhang von Viret), 1540, neue Ausgabe 1865 in Neuenburg und Paris in der librairie de la Suisse romande, beigefügt sind einige kleinere Arbeiten von Farel. In dieser Schrift bekämpfte er die Staurolatrie und das Reliquienwesen, das seit der Mutter Konstantins so sehr überhand genommen. Diese nennt er in seinem Eifer, im Gegensatz gegen die Seligste unter den Weibern, la plus maudite entre toutes les femmes. Sehr schön dagegen spricht er sich über die Kraft des Wortes Gottes aus, das als die wahre Sonne unserer Lampen und Kerzenlichter nicht bedürfe, sondern seine Würde, Kraft und Schönheit in sich selbst habe. Ein Verzeichnis der sämtlichen Schriften Farels bei Schmidt, Farel S. 38 und France Protestante a. a. O. p. 410 ff.

Herzog† (R. Stachelin).

Farnovius, Stanislaus, † wahrscheinlich nach 1622. — Valentinus Smalcius († 1622), vita autographa (bei G. Zeltner, Historia Crypto-Socinismi Altdorfianae quondam academiae infesti, Leipzig 1729 p. 1158–1218); Stanislaus Lubieniecius († 1623), Historia reformationis Polonicae, u. a. Freistadt 1685; Andreas Wissowatius († 1678), Narratio compendiosa, quomodo in Polonia a Trinitariis Reformatis separati sint Christiani Unitarii (in dem gleich zu erwähnenden Buche von Sandius p. 207—217); Christophorus Sandius (jun. † 1680), Bibliotheca Antitrinitariorum . . . Opus posthumum, Freistadt 1684; Chr. A. Salig, Vollständige Historie der Augspurgischen Confession II, Halle 1733 S. 685—87; Joh. Georg Walch, Histor. u. theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich außer der ev.-luth. Kirche entstanden IV, Jena 1736 S. 142 f.; F. S. Bock, Historia Antitrinitariorum, maxime Socianismi I, 1 Königsberg und Leipzig 1774 S. 234 u. 334—340 (giebt von allen genannten Autoren die reichhaltigste Auskunft); O. Fock, Der Socianismus I Kiel 1847 S. 155 f.; H. Dalton, Beiträge zur Geschichte der evangelischen Kirche in Rußland III: Lasciana, nebst den ältesten evangelischen Synodalprotokollen Polens 1555—61, Berlin 1898.

Stanislaus Farnovius „seu Farnesius" (Wissowatius p. 213) „et in actis MSS haud raro Pharnovius" (Bock 334; ebenso Ursinus und die Heidelberger Matrikel, vgl. unten), ein Pole von Geburt (Matrikel der Univ. Heidelberg ed. G. Toepke II, Heidelberg 1868 S. 33 Nr. 8; „Farnowski", Fock S. 155) separierte sich seit der Synode von Lancut (Galizien) i. J. 1567 (Lubieniec. p. 215) von den übrigen Unitariern Polens, welche die Präexistenz Christi leugneten, und ward — ein Gesinnungsgenosse des Gonesius (vgl. über diesen das Protokoll bei Dalton S. 403) — der leidenschaftliche Führer der „arianischen" Gruppe der Antitrinitarier, welche zwar die praeeminentia patris prae filio behaupteten, Christum aber als präexistent dachten und nach dem Tode des Farnovius „teils unter den übrigen Unitariern, teils unter den Calvinisten verschwanden"

Digitized by Google

(Wissowatius p. 213). Die „Acta MSS“, welche Bock erwähnt, sind m. W. ungedruckt, die [polnischen] Schriften des Farnovius (Bock S. 336—40) mir unzugänglich und unverständlich. Man wird mehr wissen können, als bis jetzt festgestellt ist. — Zuerst taucht Farnovius auf, als ihn am 25. März 1564 unter Erwähnung seiner Anwesenheit in Marburg Joh. Pincierius an Bullinger empfiehlt (ep. Pinc. bei J. C. Füßlin, Epistolae ab eccl. Helv. reform. scriptae, Cent. I Nr. XCVII p. 475, nach Bock 335). Bald danach, am 3. Mai 1564, ist er als „Stanislaus Pharnovius Polonus“ in Heidelberg immatrikuliert (Toepke a. a. O.). Schon damals dachte er arianisch und stand mit der Trinitätslehre auf gespanntem Fuße, wurde deshalb aus Heidelberg — wann? weiß ich nicht — weggewiesen (Zach. Ursinus, opp. II — nicht III, wie Bock sagt — Heidelberg 1612 p. 1765). Nach der Synode in Lancut begründete und leitete er (Lubieniec. p. 220) eine Schule in Sandec (im jetzigen Galizien). Noch 1614 war er am Leben: Val. Schmalz hatte damals, im Februar, eine [erfolglose] Zusammenkunft mit ihm (Smalc. p. 1201). Da Schmalz, so treulich er Todesfälle registriert, den Tod des Farnovius nicht bucht, ist Farnovius wohl erst nach 1622 gestorben. — Den hl. Geist dachte F. persönlich, verwarf es aber, daß er angerufen werde (vgl. die Citate bei Bock S. 339); über die Erwachsenentaufe (durch immersio) dachte er wie die übrigen Unitarier.

Loofs.

Fasten im Alten Testament. — Keil, Handbuch der bibl. Archäol.[2] 353 f.; Benzinger, Hebr. Archäol. 165. 464. 477; Nowack, Hebr. Archäol. 2, 270 ff.; Smend, Lehrb. d. altteſt. Religionsgesch. 125. 325; Robertson Smith, Lectures on the Religion of the Semites, 1889, 413; Schwally, Das Leben nach dem Tode, 26 ff.

Der gewöhnliche Ausdruck für „Fasten“ im Hebräischen ist צוֹם, ein Wort, das auch bei den Aramäern, Arabern und Äthiopiern vorkommt. Es findet sich sowohl in älteren Abschnitten (z. B. 2 Sa 12, 16 ff.) als in den jüngsten Schriften wie Daniel und Esther. Jes 58, 3 wechselt es im Parallelismus mit עִנָּה נַפְשׁוֹ seine Seele demütigen, sich einen Zwang auflegen, auf die Befriedigung eines sonst berechtigten Dranges verzichten (vgl. Nu 30, 14). Mit genauem Ausdruck heißt es Ps 35, 13 (wonach wohl 69, 11 zu ändern ist) עִנָּה בַצּוֹם נַפְשִׁי; und endlich findet sich עִנָּה נַפְשׁוֹ ohne weiteren Zusatz in dem bestimmten Sinne: Fasten, Le 16, 29. 31; 23, 27. 29; Nu 29, 7. Das daraus entstandene Wort תַּעֲנִית, Fasten, kommt Est 9, 5 und häufig in der nachbiblischen Litteratur vor, während עָנֹה vom Kasteien im allgemeineren Sinne gebraucht wird. Eine genaue Parallele bietet das syrische ܥܡܐ, das mit ܨܘܡ oder ähnlichen Begriffen als Objekt ebenfalls „fasten“ bedeutet (Nöldeke, ZDMG 33, 530).

Die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung des Fastens (die beispielsweise Robertson Smith als eine Vorbereitung auf den Genuß des heiligen Fleisches bestimmt) lassen wir hier unerörtert, da es nur unsere Aufgabe ist, die im AT vorkommenden Formen zu beschreiben. Hier findet sich nun das Fasten hauptsächlich in folgenden drei Fällen.

Nach Ex 34, 28 verweilt Mose 40 Tage und Nächte auf dem Berge Sinai bei Jahve ohne zu essen und zu trinken und schreibt danach die zehn Gebote auf die Tafeln auf, vgl. Dt 9, 9, 18. Hiermit kann man die Stellen Da 9, 3; 10, 2f. vergleichen, wo Daniel seine Offenbarungen empfängt, nachdem er eine Zeit lang gefastet oder nur das Notdürftigste genossen hat. Deutlich bezeichnet das Fasten hier eine Vorbereitung, durch welche der Mensch in einen solchen Zustand versetzt wird, daß er mit Gott verkehren und seine Worte vernehmen kann. Vgl. Nöldeke, Gesch. d. Qorâns 20.

Zweimal kommt das Fasten als eine Form der Trauergebräuche bei Todesfällen vor. Nach 1 Sa 31, 13; 1 Chr 10, 12 verbrannten die Bewohner der Stadt Jabes die Gebeine Sauls, begruben sie unter einen großen Baum und fasteten dann 7 Tage lang. Und als David den Tod Sauls erfährt, fasten und weinen er und seine Leute bis zum Abend um Saul und Jonathan, 2 Sa 1, 12. Deshalb wundern sich später die Männer Davids, da er nach dem Tode seines Kindes Speise verlangt, während er vorher gefastet hat, weil er nach ihrer Meinung gerade jetzt fasten sollte, 2 Sa 12, 16 ff. Diese Form des Fastens hat vielleicht ursprünglich eine bestimmte religiöse Bedeutung gehabt; auf dem Gebiete der mosaischen Religion reiht sie sich aber nur an die verschiedenen Abstinenzen an, die z. B. auch bei den alten Arabern bei Todesfällen üblich waren, vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 182.

Weit häufiger kommt aber das Fasten im Sinne einer für den Menschen empfindlichen Resignation vor, durch welche er hofft, Gott zur Erfüllung seiner Wünsche bewegen zu können. Der Fastende bringt durch seine Selbstbeherrschung ein Opfer, auf welches

Digitized by Google

nach seiner Erwartung Gott Rücksicht nehmen muß. Deshalb wird das Fasten neben dem eigentlichen Opfer erwähnt. „Wenn sie fasten, höre ich nicht auf ihr Flehen, und wenn sie Opfer darbringen, habe ich keinen Gefallen daran" heißt es Jer 14, 12. Der Grundbegriff dieses Fastens ist der der Selbstdemütigung, wie er auch aus dem oben erwähnten Sprachgebrauch hervorgeht. „Hast du gesehen, daß Ahab sich vor mir gedemütigt (כנע) hat?" fragt der Herr Elija, als der König fastet, 1 Kg 21, 28. Vgl. hiermit Dt 8, 3: Gott demütigte das Volk und ließ es Hunger leiden.

Einem Fasten in diesem letzten Sinne unterwarfen sich die Einzelnen oder das ganze Volk bei den verschiedensten Gelegenheiten, wo es galt Erhörung bei Gott zu finden. David fastet, als sein Kind todkrank ist, und hört nach dem Tode des Kindes damit auf, weil von einer Erhörung jetzt nicht mehr die Rede sein kann, 2 Sa 12, 16 ff.; vgl. Ps 35, 13, wo der Fromme fastet, wenn seine Freunde krank sind. Als Elija dem Könige Ahab den Untergang verkündet hat, fastet dieser und erwirkt dadurch, daß das Unheil erst seinen Sohn treffen sollte, 1 Kg 21, 27 ff. Nehemias fastet und betet, als er von den traurigen Zuständen in Jerusalem Nachricht bekommt, Neh 1, 4. Vgl. aus einer späteren Zeit Est 31, 26; To 12, 10. Unter großen Gefahren, oder wenn ein Unglück eingetroffen ist, fastet das Volk, Ri 20, 36; Jer 36, 6 ff.; 2 Chr 20, 3; 1 Mak 3, 47, vgl. besonders Jo 1, 14; 2, 12 ff., wo ein Fastenfest gefeiert wird um das Volk von der Heuschreckenplage zu befreien. Nach dem Exil wurden die Gedächtnistage der traurigsten Katastrophen, die das Volk getroffen hatten, als Fasttage begangen, um Jahve zu bewegen, dem Elende ein Ende zu machen, Sach 7, 3 ff.; vgl. Jes 58, 3, wo das Volk meint Grund zur Unzufriedenheit zu haben, weil der Herr auf ihr Fasten keine Rücksicht nimmt. Besonders griff man zu diesem Mittel, wenn man vom Sündenbewußtsein gedrückt war, weshalb das Fasten oft von Sündenbekenntnissen begleitet wird, 1 Sa 7, 6; Neh 9, 1; Jo 3, 15 vgl. Esr 10, 6 und die schon angeführte Stelle Da 9, 3, die teilweise hierher gehört. Vielleicht läßt sich die Erzählung 1 Kg 21, 9 ff. auf diese Weise erklären, so daß das allgemeine Fasten, das in Jizreel einberufen wird, eine begangene Sünde aufdecken soll, als deren Urheber dann Nabot fälschlich verklagt wird. Auch fastete man bei gefährlichen Unternehmungen um einen glücklichen Ausgang zu erzielen, z. B. als Esther den gefährlichen Gang zum Könige wagte, Est 4, 16, oder als Esra und seine Begleiter sich auf die Reise nach Palästina vorbereiteten, Esr. 8, 21. In der Form eines Gelübdes tritt das Fasten 1 Sa 14, 24 auf, wo Saul einen Fluch spricht über jeden, der bis zum Abend etwas ißt, um dadurch die vollständige Besiegung der Feinde zu erreichen (vgl. d. A. Gelübde).

Im Gesetze wird das Fasten nur einmal angeordnet, nämlich beim Ritual des Versöhnungstages, Le 16, 29. 31; 23, 27—32; Nu 29, 7. An diesem Tage darf nicht nur nicht gearbeitet, sondern auch nicht gegessen oder getrunken werden. Die Erklärung liegt in dem Charakter dieses Tages als dem großen Feste des Sündenbekenntnisses, Le 16, 21, Außerdem wird Est 9, 31 für das Purimfest ein mit Fasten verbundenes Weinen als Satzung eingeschärft. In welchem Verhältnisse dieses Fasten aber zu dem eigentlichen Charakter des Purimfestes steht, ist ganz unklar.

Die großen allgemeinen Fasttage der Israeliten wurden feierlich einberufen (קרא), 1 Kg 21, 9; Esr 8, 21; 2 Chr 20, 3, oder geheiligt (קדש), Jo 1, 14; 2, 15. An der letztgenannten Stelle wird der Tag mit Posaunenklang angekündigt. Häufig wird das Fasten von Ceremonien begleitet, die sonst bei den Trauergebräuchen vorkommen. Der Fastende zerreißt seine Kleider 1 Kg 21, 27; Jo 2, 13, legt das Trauerkleid an und bestreut sich mit Staub 1 Kg 21, 27; Jes 58, 5; Joel 3, 5; Neh 9, 1; Da 9, 3; Est 4, 3; 1 Mak 3, 47; Jud 4, 5 ff. Einmal ist vom Wasserausgießen neben dem Fasten die Rede, 1 Sa 7, 6. Gewöhnlich dauerte das Fasten nur einen Tag bis zum Abend, 1 Sa 14, 24; 2 Sa 1, 12; Ri 20, 26, vgl. den Ausdruck „Fasttag" Jer 36, 6 und das Fasten am Versöhnungstage. Von einem dreitägigen Fasten, wo weder am Tage noch während der Nacht etwas gegessen wurde, ist Est 4, 16 die Rede. Das siebentägige Fasten 1 Sa 31, 13 ist dagegen so zu verstehen, daß nur bis zum Abend gefastet wurde, vgl. 2 Sa 3, 35 und das Ramadhanfasten der Araber (Sur 2, 183). Von dem dreiwöchentlichen Fasten Da 10, 2 f. heißt es ausdrücklich, daß es darin bestand, daß Daniel keinen Wein, kein Fleisch oder wohlschmeckende Speisen genoß. Judith fastet jeden Tag mit Ausnahme der Sabbathe und übrigen Festtage, Jud 8, 6. Vgl. sonst noch Ps 109, 24, wo von der durch viel Fasten hervorgerufenen Abmagerung die Rede ist.

Die Propheten betrachteten das an dritter Stelle beschriebene Fasten ganz auf dieselbe Weise wie die übrigen äußeren Kultusformen und bekämpfen den Wahn des Volkes, als könnte man auf diese Weise Gottes Wohlgefallen gewinnen. Der Prophet, der Jes

Digitized by Google

58 geschrieben hat, geißelt die Fasttage der Israeliten, an welchen sie ihre Geschäfte trieben, ihre Arbeiter drängten und sich zankten und schlugen. Daß man fastet, ein Trauerkleid anzieht und seinen Kopf beugt, macht einen solchen Tag nicht zu einem Tage des Wohlgefallens. Das rechte Fasten, wie es Gott gefällt, d. h. die wirkliche Selbstdemütigung, besteht vielmehr darin, daß man die Gebundenen befreit, die Hungrigen speist, die Umherirrenden aufnimmt und die Nackten kleidet. Und wenn auch Sacharja die Fasttage hauptsächlich deshalb verwirft, weil die Messiaszeit nahe ist, so beraubt er doch das Fasten jeder Bedeutung durch die Frage, ob sie glauben, daß es für Gott irgend welchen Wert hat, ob sie fasten oder essen, Sach 7, 5 f. Nichts desto weniger gewann das Fasten in der nachexilischen Zeit eine stets wachsende Bedeutung, wie schon mehrere der angeführten Stellen gezeigt haben. Über die Wertschätzung und die Formen des Fastens in der nachbiblischen Zeit s. d. A. Gottesdienst, synagogaler. **Buhl.**

Fasten in der Kirche. — J. Dallaeus (Daillé), De jejuniis et quadragesima liber, Daventriae 1654; Pasch. Quesnell, De jejunio sabbati in ecclesia Romana observato, tempore S. Leonis pp. I. (MSL 55, 627—646); L. A. Muratori, De IV temporum jejuniis disquisitio (Anecdota Tom. II. Mediolani 1698 S. 246—266); Just Henning Böhmer, De jure circa jejunantes, abstinentes et jejunos, Halae 1722; J. C. Suicer, Thesaurus ecclesiasticus, e patribus graecis ordine alphabetico exhibens, quaecunque phrases, ritus, dogmata, haereses, et hujusmodi alia spectant, Bd 2² Amstelaedami 1728 s. v. *νηστεία* und *ξηροφαγία*; J. Bingham, Origines sive antiquitates ecclesiasticae. Ex lingua anglicana in latinam vertit J. H. Grischovius. Vol. 9, Halae 1729, S. 177—264; E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, Bd 1—4, Antverpiae 1736—1738 (vgl. den Index am Schluß von Bd 3); J. Chr. W. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie mit beständiger Rücksicht auf die gegenwärtigen Bedürfnisse der christl. Kirche, Bd 10, Leipz. 1829 S. 309 bis 420. — Andere ältere Litteratur über das Fasten und einzelne Fastenbräuche verzeichnet J. E. Volbeding, Index dissertationum, programmatum et libellorum, quibus singuli historiae N. T. et antiquitatum ecclesiasticarum loci illustrantur, Lipsiae 1849, S. 119 f. — H. Liemke, Die Quadragesimal-Fasten der Kirche, München 1853; A. Linsenmayr, Entwicklung der kirchlichen Fastendisziplin bis zum Konzil von Nicäa. Gekrönte Preisschrift, München 1877; F. X. von Funk, Die Entwicklung des Osterfastens (ThQS 75, 1893, S. 179—225 und in seinen Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen, Paderborn 1897 S. 241 bis 278). Ich citiere nach den Abhandlungen. Dazu A. Jülicher in GgA 1898, 1—15; Th. Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 2. Aufl., Erlangen 1898, S. 359 f. 368—373; L. Duchesne, Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne, 2me édition, Paris 1898 (das Beste). — Über die besonderen Fastengewohnheiten der Montanisten und Manichäer, die Grundsätze des Aërius, Eustathius, Jovinian und Vigilantius, und die Haltung der Reformatoren vgl. die betr. A. (Aerius I S. 233, 16; Eustathius oben S. 628, 34).

Wochenfasten. Zur Zeit Jesu Christi fasteten die Pharisäer am Montag und Donnerstag. Nicht alle in jeder Woche das ganze Jahr hindurch wie jener Eiferer in Lc 18, 12; sondern von Zeit zu Zeit, bei besonderer Gelegenheit, aber dann immer an diesen beiden Tagen (vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd 2³, Leipzig 1886 S. 411 f.; O. Zöckler, Askese und Mönchtum, Bd 1. 2², Frankfurt a. M. 1897 S. 121 ff.). In Anlehnung an die jüdische Sitte hat sich das christliche Fasten entwickelt. Die Didache schreibt c. VIII, 1 vor, daß die Heidenchristen nicht an den jüdischen Tagen, sondern am Mittwoch und Freitag fasten sollen. Der Wortlaut der Bestimmung scheint darauf hinzuweisen, daß manche Christen oder gar Christengemeinden die Fasten mit den Juden hielten, so daß als älteste Form des Fastens in der Kirche die Beobachtung der jüdischen Wochenfasten zu konstatieren wäre; und wer den jüdischen Brauch kennt, wird die Frage aufwerfen müssen, ob die Didache beabsichtigte, ein zweitägiges Fasten in jeder Woche vorzuschreiben, oder ob sie Mittwoch und Freitag nur als die eventuellen Fasttage der Christenheit bezeichnen wollte. Auf jeden Fall aber zeigt die Bestimmung, daß die jüdische Sitte für die älteste Kirchensitte in diesem Punkte bestimmend war; sonst wäre man nicht auf zwei Fasttage in der Woche gekommen. Der scharf ausgesprochene Gegensatz gegen das Judentum bemäntelt nur die nahe Anlehnung. Eine solche Stellungnahme zur jüdischen Sitte ist aber nur denkbar in der ältesten Zeit der Kirche, im apostolischen Zeitalter oder an seiner Grenze; der Verfasser der Didache wird das christliche Wochenfasten so wenig erfunden haben wie die andern Einrichtungen, die er beschreibt oder vorschreibt. — Die Beobachtungen an der Didache werden bestätigt durch den etwa gleichzeitigen Hirten des Hermas. An jenem Tage, dessen Ereignisse Sim. V 1 beschrieben werden, fastet Hermas sichtlich nicht privatim, sondern die Gemeinde, oder ein Teil der Gemeinde, fastet mit ihm. Er nennt auch sein Fasten *στατίων*; das

Digitized by Google

ist der römische Name für das Wochenfasten. Daß aber die ganze Gemeinde die Stationstage beobachtet hätte, ist auch hier nicht zu erkennen; und es ist ausgeschlossen durch die weitere Geschichte der Fasten. Denn noch um 200 und später legte die Kirche Wert darauf, daß die Wochenfasten nicht geboten seien. Die Fasttage stehen fest, Mittwoch und Freitag; aber sie werden gehalten pro temporibus et causis uniuscujusque, je nachdem ob jemand Zeit und Bedürfnis dazu hatte, ex arbitrio, non ex imperio (Tertullian, De jejunio 2; CSEL 20, 275, 21 ff.). Die Mahnung des Herrn, daß das Fasten verborgen bleiben solle vor den Augen der Menschen (Mt 6, 16—18), ließ sich auf sie noch anwenden (Tertullian, De oratione 18; CSEL 20, 191, 19 f.). Im Laufe des dritten Jahrhunderts erst wurde das Fasten am Mittwoch und Freitag für alle Gesetz, wie die syrische Didaskalia c. 21 und Origenes (in Levit. hom. 10; Lommatzsch 9, 372) zeigen. In des einzelnen Belieben blieb nur gestellt, ob er strenger oder leichter fasten wollte (Victorin, De fabrica mundi; Routh III² 456). Schon in der Zeit, als das Wochenfasten fakultativ war, hatte man es übrigens gewöhnlich nur bis zur neunten Stunde ausgedehnt, d. h. bis zur Stunde der Hauptmahlzeit (vgl. J. Marquardt, Privatleben der Römer, Bb I², Leipzig 1886, S. 298); dabei blieb man auch, als es offiziell wurde (Tertullian, De jej. 10, a. a. O. 286; Victorin a. a. O.; Epiphanius, De fide 22, Dindorf III 583; Prudentius, Peri stephanon VI, 52 ff.). Der Montanist Tertullian läßt die Fasten an diesen Tagen daher nur als semijejunia gelten (De jej. 13 a. a. O. 291, 17). Im Westen nannte man die Wochenfasten stationes, „Wache", nach einem naheliegenden Vergleich aus dem Militärdienst (Tertullian, De or. 19 a. a. O. 192, 11; Lactantius, Divin. inst. VII 27 Schluß); im Orient scheint der Ausdruck nicht heimisch geworden zu sein. Allgemein aber war es seit dem dritten Jahrhundert die Fastenvorschrift zu begründen aus dem Leiden Christi (venit enim de exitu domini; Tertullian, De jej. 10 a. a. O. 287, 17), indem man Freitag als Tag der Kreuzigung, Mittwoch als Datum der Gefangennahme (Victorin a. a. O.; syrische Didaskalia a. a. O.; Epiphanius a. a. O.), oder richtiger als Tag des bösen Rates bezeichnete (Petrus von Alexandrien c. 15, Routh IV² 45; Augustin ep. 36, 30 MSL 33, 150; Const. ap. VII 23, 1). Für die Auswahl des Freitags mag in der That die Rücksicht auf den Karfreitag von Anfang an bestimmend mitgewirkt haben: wie man an jedem Sonntag der Auferstehung, so mag man an jedem Freitag des Todes Christi gedacht haben. Beim Mittwoch aber scheint die Beziehung auf die Leidenszeit zu gesucht, als daß sie ursprünglich sein kann. Man suchte eben später die beiden Fasttage, die man einmal hatte, zu begründen aus der Heilsgeschichte, so gut es anging.

Sonnabendfasten. Eine Änderung der Sitte ist seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts von Rom ausgegangen, indem man neben dem Mittwoch und Freitag auch den Sonnabend als Fasttag behandelte (vgl. Zahn, Skizzen² 371 ff.). Tertullian kennt den Brauch, mißbilligt ihn aber (De jej. 14 a. a. O. 293, 5 ff.); Hippolytus hat nach einer glaubwürdigen Notiz des Hieronymus (ep. 71 MSL 22, 672) über die Frage geschrieben, ob am Sabbath zu fasten sei; Victorin von Pettau hält es für notwendig, weil man Sonntags zum Abendmahl ginge, und sich doch vorbereiten müsse. Weite Verbreitung hat die römische Sitte niemals gefunden. Nicht nur stellte sich der Orient, soweit er sie kannte, stets ablehnend (Const. ap. V 20, 8; Can. apost. 65; c. 55 Trullanum 692); denn hier galt der Sonnabend seit dem vierten Jahrhundert gerade als kirchlicher Festtag; auch Spanien sprach sich auf der Synode von Elvira ca. 306 c. 26 dagegen aus (doch ist das Verständnis des Kanons nicht gesichert; vgl. Zahn, Skizzen² 372); in Mailand übte man sie nicht, in Afrika nur stellenweise (Augustin ep. 36, 31; MSL 33, 150); die irische Kirche kannte sie nicht, und auch in die Klöster fand sie keinen Eingang (Regula Benedicti c. 41). So blieb das Sonnabendfasten spezifisch römisch. Charakteristischerweise wurde es damit begründet, daß Petrus am Sonnabend vor seinem Kampf mit Simon Magus samt der römischen Gemeinde gefastet habe (Cassian, De coenobiorum institutis III 10; MSL 49, 147). Augustin weist die apokryphe Begründung ab (ep. 36, 21; MSL 33, 145), und bemerkt richtig, man faste propter humilitatem mortis domini (a. a. O. 150); das Fasten am Sonnabend sollte eine wöchentliche Wiederholung des Osterfastens sein (vgl. Innocenz I. ep. 25, 4; MSL 20, 555). Als ein Schibboleth römischer Sitte wurde es noch bis in die neueste Zeit von Päpsten aus der Vergessenheit hervorgeholt und aufs neue eingeschärft (Gregor VII. a. 1078 im Corpus juris canonici c. 31 dist. 5 de consecratione; Benedikt XIV., De synodo dioecesana, Romae 1755 S. 395 ff.), aber nicht ohne Entgelt. Da drei Fasttage in jeder Woche zuviel erscheinen mochten, ließ man den Mittwoch als Stationstag fallen; In-

Digitized by Google

nocenz I. († 417; a. a. O.) erwähnt ihn nicht mehr. So bestand seitdem im Wochenfasten der Kirche eine Verschiedenheit: im Orient und einem Teil des Occidents blieb man der in gewisser Weise uralten Sitte, am Mittwoch und Freitag zu fasten, treu; in Rom und seinem Machtbereiche fastete man an den beiden letzten Wochentagen. Doch ist auch im Westen der Mittwoch als Fasttag gelegentlich wieder aufgetaucht.

Für die Auffassung des Fastens ist es nicht ohne Bedeutung gewesen, daß bis ins dritte Jahrhundert hinein die Beteiligung daran freiwillig war. Nur den einen oder die zwei Tage vor Ostern wurde offiziell von allen gefastet; und auch das war nicht einmal überall üblich (s. unten S. 773, 16). Aber zweimal in jeder Woche, hundertundviermal im Jahr, trat mit der Wiederkehr der Stationstage an den einzelnen die Frage heran, ob er nicht fasten wolle; und, soweit wir wissen, wurde die Gelegenheit viel benutzt. Dadurch ist es verständlich, daß die Enthaltung von Speise und Trank so früh als Leistung gewertet wurde, mit der der einzelne Christ sich Gottes Wohlwollen zu erwerben suchte. Es kam hinzu, daß man nach alter Sitte (Didache I, 3; Hermas, Sim. V 3, 7; Origenes in Lev. hom. 10, Lommatzsch 9, 372; Syrische Didaskalia c. 19) das vom Munde abgesparte Essen Bedürftigen zu geben pflegte, wodurch das Fasten wie das Almosen als eine Gabe an die Armen um Gottes willen geschätzt wurde. Beides sah man als opera supererogationis an; und es wurde der Grundsatz verkündet: Non tantum obsequi ei [Deo] debeo, sed et adulari (Tertullian, De jej., a. a. O. 291, 25); nam qui in istis servit, placabilis et propitiabilis Deo nostro est (a. a. O. 293, 24 f.; vgl. schon Hermas, Sim. V 3, 8); mit den Werken meinte man Gott zu versöhnen. In Tertullians Schrift De jejunio ist diese Lehre vom Fasten fertig. Cyprian hat sie öfter nachdrücklich bekannt. Unter solchen Umständen ist es nur natürlich, daß auch später, als Osterfasten und Stationstage längst obligatorisch geworden waren, noch viel freiwillig gefastet wurde. Da bedurfte es kaum solcher Empfehlungen, wie sie Origenes ausspricht: Est certe libertas christiano per omne tempus jejunandi, non observantiae superstitione, sed virtute continentiae. Nam quomodo apud eos castitas incorrupta servatur, nisi arctioribus continentiae fulta subsidiis? Quomodo scripturis operam dabunt? Quomodo scientiae et sapientiae studebunt? Nonne per continentiam ventris et gutturis? Quomodo quis se ipsum castrat propter regnum coelorum, nisi ciborum affluentiam resecet, nisi abstinentia utatur ministra? Haec ergo christianis jejunandi ratio est (in Lev. hom. 10; Lomm. 9, 372); denn das Fasten schien seinen Wert in sich selbst zu tragen; es war ein meritum. Aber es ist verständlich, wie notwendig schon in der Zeit der werdenden (Hermas, Sim. V 3, 5—8; 1, 3—5) und gewordenen altkatholischen Kirche Ermahnungen waren, die auf die rechte Gesinnung bei Ausübung des Fastens drangen: Vis tibi adhuc ostendam, quale te oportet jejunare jejunium? Jejuna ab omni peccato, nullum cibum sumas malitiae, nullas capias epulas voluptatis, nullo vino luxuriae concalescas. Jejuna a malis actibus, abstine a malis sermonibus, contine te a cogitationibus pessimis. Noli contingere panes furtivos perversae doctrinae. Non concupiscas fallaces philosophiae cibos qui te a veritate seducant. Tale jejunium Deo placet (Origenes a. a. O. 371); denn die Auffassung vom Fasten als religiöser Leistung Gott gegenüber drohte immer mehr zu veräußerlichen und zu verflachen.

Wie gesetzlich man es auffaßte, sieht man daraus, daß manche Christen das Abendmahl an den Fasttagen meiden zu müssen glaubten, und daß Tertullian ihnen daraufhin den Rat giebt, das empfangene Stück Brot mit nach Hause zu nehmen (De or. 19); in Alexandrien wagte man noch im fünften Jahrhundert in den Gottesdiensten der Wochenfasttage das Abendmahl nicht zu feiern (Socrates h. e. V, 22). Auch die sprachliche Unterscheidung zwischen statio = Halbfasten, jejunium = Ganzfasten, superpositio (ὑπέρθεσις) = Überfasten bis zum andern Tage, zeigt, wie genau man die jedesmalige Leistung abwog. Traf den einzelnen ein Unglück, so fastete er, um Gottes Zorn zu beschwichtigen; und wenn die Ruhe der Gemeinde gefährdet schien und eine Verfolgung hereinbrach, pflegten die Bischöfe allgemeine Fasten anzuordnen (Tertullian, De jej. 13; a. a. O. 291, 16 ff.; De fuga 1), übrigens vermutlich an den Stationstagen. Die Anschauung von dem privatrechtlichen Verhältnis des einzelnen Gott gegenüber hat dann noch eine lange Geschichte in der Kirche gehabt; sie ist im Abendlande stets markanter hervorgetreten als im Orient. Das Fasten war so sehr im Schwange, daß man schon um 200 die Zeiten festsetzte, an denen es untersagt war, weil sie Freudenzeiten waren: am Sonntag und in der Pentekoste (Tertullian, De corona 3). Später sind diese Verbote vielfach

Digitized by Google

wiederholt und auch erweitert worden: mit den Feiertagen der Kirche war Fasten stets unverträglich (vgl. Augusti 10, 380 ff.).

Osterfasten. Die Didache erwähnt weder das Osterfest noch das Osterfasten. Bei ihrem litterarischen Charakter ist mit ziemlicher Bestimmtheit zu behaupten, daß sie beides in ihrem Bereich nicht kannte. Damit wäre bewiesen, daß die Feier des Sonntags in der Kirche älter ist als die des Osterfestes, das wöchentliche Gedächtnis der Auferstehung älter als das jährliche; und ebenso das aus dem Judentum entlehnte Wochenfasten älter als das christliche Osterfasten. Aber bis hoch in das nachapostolische Zeitalter werden die Anfänge des Osterfestes hinaufreichen, und es scheint, daß in den meisten Gemeinden von Anfang an dem Feste ein Fasten vorausging. Das ist nicht etwa aus Anlehnung an jüdische Sitte zu erklären, sondern spezifisch christlich. In dieser Zusammensetzung von Fasten und Freudenfest fand der Doppelcharakter des christlichen Passah seinen Ausdruck: Tod und Auferstehung. Man könnte das Osterfasten als die Feier des Karfreitags bezeichnen, der ja sonst nicht begangen wurde. Der quartadezimanische Streit am Ende des zweiten Jahrhunderts zeigt bei beiden Parteien hinsichtlich des Fastens keinen prinzipiellen Unterschied; es fasteten sowohl die Asiaten wie ihre Gegner (Eusebius h. e. V 23, 1). Aber bei dieser Gelegenheit kam zum Vorschein, daß im einzelnen viele Abweichungen bestanden, über die man sich bis dahin keine Rechenschaft gegeben hatte. „Denn die einen glauben, daß sie nur einen Tag fasten sollen, die andern zwei, andere noch mehrere. Wieder andere lassen die Zeit des Fastens vierzig Stunden lang Tag und Nacht hindurch dauern. Und diese Verschiedenheit in Beobachtung des Fastens ist nicht erst zu unserer [des Irenäus] Zeit entstanden, sondern schon lange vorher bei unsern Vorfahren, welche sich vermutlich nicht aufs genaueste daran hielten und so die in aller Einfalt und aus Unkunde entstandene Gewohnheit auf die Nachkommen vererbten" (Eusebius h. e. V 24, 12 f.). Im weiteren erinnert der alte Irenäus den römischen Viktor daran, daß das Osterfasten in Rom überhaupt ganz jungen Datums sei; erst unter Bischof Soter (166—174) sei es eingeführt worden; von der Zeit des Xystus bis auf Anicet habe man in Rom vor Ostern nicht gefastet (vgl. die richtige Interpretation der Stelle bei Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des NTlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur, IV, Erlangen 1891 S. 283—308). Dagegen versichert er, daß in Asien die Fastengewohnheit bis auf die Zeit des Johannes und der übrigen Apostel sich zurückverfolgen lasse; überhaupt spricht er so, als ob Rom mit seiner Gewohnheit, nicht zu fasten, schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ziemlich allein gestanden hätte. — Was Irenäus im Überblick erzählt, läßt sich im einzelnen illustrieren. Die Quartadezimaner fasteten nur einen Tag, den 14. Nisan, wie noch zur Zeit des Epiphanius (Panarion 50; Dindorf II 447 f.). Auch Tertullian spricht in De oratione 18 (a. a. O. 192, 1 ff.) von dem einen dies paschae, an dem eine communis et quasi publica jejunii religio [Verpflichtung] bestände; in De jejunio 2 (a. a. O. 275, 17 ff.) dagegen von zwei Tagen; es scheint also, als ob in der Zeit, die zwischen De oratione und De jejunio liegt, das Osterfasten in der afrikanischen Kirche eine gelinde Verschärfung erfahren hätte. Aus beiden Stellen ist zu ersehen, daß man das Osterfasten ganz anders auffaßte als die Stationstage: als Pflichten jedes Christen; und zwar deswegen, weil man die Stelle Mt 9, 15 von dem Fasten der Jünger an den Tagen, wo der Bräutigam weggenommen ist, so verstand, als ob hier von dem Herrn selbst ein Fasten für die Tage seiner Grabesruhe vorgeschrieben wäre. Das ATliche Fasten zwar sei abgeschafft; an seine Stelle sei dies vom Evangelium gebotene Fasten getreten, an jenen Tagen, in quibus ablatus est sponsus. Und so ist es recht wohl möglich, daß in der mißverstandenen Stelle Mt 9, 15 überhaupt der Grund des Osterfastens zu suchen ist. Das Mißverständnis würde damit uralt sein, und bis an die Grenze des ersten Jahrhunderts hinanreichen. Was Irenäus a. a. O. über die verschiedene Dauer des Fastens in den verschiedenen Provinzen sagt, würde recht gut zu der Annahme über seinen Ursprung passen. Wollte man die Grabesruhe des Herrn begehen, so konnte man ebenso gut auf ein vierzigstündiges (vgl. Zahn, Forschungen IV 292 f.), wie auf ein ein- oder zweitägiges Fasten kommen, je nachdem man scharf, eng oder reichlich rechnete. Bei einem eintägigen Fasten konnte man sich so gut auf jenes Herrnwort berufen, wie bei einem zweitägigen; denn Mc spricht 2, 20 in der Parallelstelle von „jenem Tag", an dem der Bräutigam weggenommen ist, Mt 9, 15 und Lc 5, 35 aber von mehreren Tagen, d. h. in diesem Fall von zweien. Man sieht aber ferner, daß man überall mit dem Fasten weniger den Karfreitag als den Ostersonnabend auszeichnen wollte; der von allen und stets eingehaltene Fasttag ist der Sonnabend. Man dachte weniger an das Sterben des Herrn, als an den „hinweggenommenen Bräutigam". Das Fasten führte man fort bis tief in die

Digitized by Google

Nacht, bis zur Stunde, in der der Herr auferstanden war, und ging dann plötzlich über von der Trauer zur Freude. Die Stunde des Übergangs, des ἀπονηστίζεσθαι, wurde verschieden bestimmt, und war gelegentlich strittig; Dionysius von Alexandrien hat unter diesem Gesichtspunkt in seinem Brief an Basilides eine exegetische Untersuchung der Auferstehungsberichte angestellt. Die ganze Gemeinde war in der Auferstehungsnacht zur Vigilie versammelt, „unter Gebeten und Bitten, unter Verlesung der Propheten, des Evangeliums und der Psalmen, in Furcht und Zittern und eifrigem Flehen"; nach der Auferstehungsstunde aber brachte man seine Gaben dar, aß und war guter Dinge, freute sich und war fröhlich (Syrische Didaskalia c. 21; vgl. Tertullian, Ad uxorem II 4). Seit dem vierten Jahrhundert, als die Christenheit noch andere Jahresfeste feierte, sind Vigilien auch vor deren Anfang begangen worden, weil man kein großes Fest ohne diese notwendige Vorfeier lassen wollte. Eine ähnliche nächtliche Vorbereitung schickte man seit ältester Zeit der Taufe voraus, aber nur in kleinem Kreise: Täufer und Täufling verbrachten die Nacht und einige Tage vorher in Fasten und Beten um die Vergebung der Sünden, die in der Taufe gespendet werden sollte (Didache VII 4; Justin, Apol. I, 61; Tertullian, De baptismo 20; Clemens, Hom. III 73, Dressel 119; Hippolytus, can. XIX, § 106). Damit mag die spätere Sitte, Ostern als Termin der Taufe festzusetzen, zusammenhängen; die Bußzeit der Quadragesima schien besonders geeignet, die Katechumenen in den Ernst des Christenstandes einzuführen. Auch der Grundsatz, das Abendmahl nüchtern zu genießen, läßt sich bis ins dritte Jahrhundert zurückverfolgen. Überhaupt bereitete man sich auf den Empfang jeder Gabe Gottes mit Gebet und Fasten vor; Hermas z. B. fastet vor jeder Offenbarung, die ihm zu teil wird.

Das Osterfasten ist in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts verschärft worden. Es wurde auf die ganze Karwoche ausgedehnt, wie sich an einigen Urkunden aus Ägypten und Syrien beobachten läßt. Dionysius von Alexandrien (247—264; an Basilides, Routh III² 229) weiß es nicht anders, als daß das Fasten sechs Tage dauert; er erwähnt aber dabei, daß es in das Belieben des einzelnen gestellt war, mit welcher Strenge er das Fasten halten wollte, sowohl extensiv wie intensiv. Es bestand die Anschauung, daß Freitag und Sonnabend die Fasttage in besonderem Sinne seien; daher gab es Christen, und auch wohl Gemeinden, die nur an ihnen fasteten. Viele beobachteten die ganze Woche oder wenigstens einige Tage derselben in der Form des Überfastens (ὑπέρθεσις). Dionysius hält es für wichtiger, daß man die ganze Woche hindurch auf diese oder die andere Weise faste, als daß man sich mit kürzerer, und desto intensiver ausgenutzter Fastenzeit begnüge; er möchte die sechs Tage zum Gesetz machen. Man sieht aber aus seinem Bericht, daß sich vielfach eine Kombination zwischen der älteren Sitte des zweitägigen Fastens und der neuen sechstägigen vollzieht: man fastet die ganze Karwoche hindurch, besonders streng aber an den Tagen, in quibus ablatus est sponsus. Das ist auch die Stellung der syrischen Didaskalia: von Montag bis Donnerstag fastet man bis zur neunten Stunde, bis zur Hauptmahlzeit, die aber in diesem Fall nur aus Brot, Salz und Wasser besteht; Freitag und Sonnabend enthält man sich gänzlich der Speise. Bei dieser Sitte konnte man so gut von einem zweitägigen wie von einem sechstägigen Osterfasten reden. Wenn die ägyptische KO c. 55 nur von einem zweitägigen spricht, so würde dadurch ein sechstägiges in dem berührtem Sinn noch nicht ausgeschlossen sein; und wenn Pachomius um 330 von seinem Schüler Theodor gefragt wird, ob man nicht lieber sechs statt zwei Tage fasten wollte (Annales du Musée Guimet Bd 17 S. 52), so war es sichtlich Theodors Absicht, die Strenge der beiden Hauptfasttage auf die ganze Woche auszudehnen. Pachomius war zu konservativ, um dem Ansuchen der Schüler stattzugeben; und von der großen Neuerung im Osterfasten, die sich draußen in der Welt inzwischen vollzogen hatte, hatte er in Tabennesus noch keine Kunde.

Quadragesima. Wann die Sitte des vierzigtägigen Osterfastens aufgekommen ist, läßt sich nicht genau bestimmen. C. 5 Nicäa 325 erwähnt die τεσσαρακοστή nur beiläufig, aber als einen allgemeinen Kirchenbrauch. In den Zeiten der Verfolgung des Galerius, Maximinus Daja und Licinius wird die schwere Bußübung, der sich die ganze Christenheit nach dem Beispiel des Herrn (Mt 4, 2), des Mose (Ex 34, 28) und Elia (1 Kg 19, 8) alljährlich unterzog (so begründen die Quadragesima u. a. Augustin ep. 55, 28 MSL 33, 217 und Hieronymus in Esaiam c. 58, MSL 24, 585), irgendwo im Orient aufgebracht sein und dann sich verbreitet haben. Im Orient, denn im Westen ist sie erst zur Zeit des Ambrosius zu beobachten (Funk 260); und in schwerer Zeit, denn in guten Jahren entschließt sich niemand zu solcher Auflage, die zumal damals alles Gewohnte weit hinter sich ließ. Für die Entstehung der Quadragesima darf man nicht auf

Digitized by Google

Origenes in Lev. hom. 10, Lomm. 9, 372 Habemus enim quadragesimae dies jejuniis consecratos verweisen, da diese vielcitierte Stelle im Original unmöglich so gelautet haben kann, wie in der vorliegenden Übersetzung Rufins (vgl. Zahn, Forschungen IV 293 A. 1; Funk, Abhandlungen 252 ff.; Jülicher a. a. O. 9), wohl aber darauf, daß Petrus von Alexandrien a. 306 in seiner Schrift Über die Buße c. 1, Routh IV², 24 den Gefallenen mit Berufung auf das Fasten und die Versuchung des Herrn ebenfalls eine vierzigtägige Buße auferlegt; man sieht da immerhin die Quadragesima im Anzuge. Wo immer sie eingeführt wurde, hielt man darauf, daß die heilige Zahl der vierzig Tage einigermaßen innegehalten wurde; in welcher Weise das aber geschehen sollte, überließ man den Metropoliten oder selbst den Bischöfen. Die Synoden beschäftigen sich in der älteren Zeit nicht mit diesem Gegenstand. Im vierten Jahrhundert war vor allem von Wichtigkeit die Frage, welche Stellung man dem neuen Fasten der vierzig Tage zu dem alten Osterfasten der Karwoche geben sollte; und es sind verschiedene Kombinationen der beiden Bräuche zu beobachten: Athanasius zieht die sechs Tage in die vierzig hinein, ebenso wie man ein Jahrhundert vorher das alte zweitägige Osterfasten innerhalb des sechstägigen fortbestehen ließ; Epiphanius u. a. legen die vierzig Tage vor die Karwoche. Beide Beispiele sind typisch und verdienen nähere Beachtung.

Durch die Festbriefe des Athanasius wird in höchst instruktiver Weise die Einführung der Quadragesima in Ägypten illustriert. Man ersieht aus ihnen, daß in Ägypten damals die ganze Karwoche von Montag an gefastet wurde. Das sind die sechs heiligen und großen Tage, das heilige Fasten, die große Osterwoche; mit ihr beginnt schon das heilige Osterfest; denn im Orient rechnete man damals wie noch jetzt jede Woche zu dem ihr folgenden Sonntag. Am heiligen Sonnabend spät abends hört das Fasten auf; dann fängt, wie es scheint: mit Morgengrauen, die Feier des allbeseligenden Tages, des heiligen und großen Sonntags an. Athanasius kennt aber auch die Quadragesima. In acht von den syrisch erhaltenen zwölf Festbriefen rechnet er ihren Beginn aus; in vieren übergeht er sie. Er nennt sie das vierzigtägige Fasten; alle die hohen Prädikate, welche der Karwoche gegeben werden, fehlen hier. Die Quadragesima war noch nicht im Volksbewußtsein eingewurzelt; man nahm gern einen Vorwand, um sie zu übergehen; und Athanasius giebt sich Mühe, sie den Bischöfen und damit den Gemeinden zur Beachtung zu empfehlen. Er schreibt a. 339 an Serapion von Thmuis, daß die ganze Welt in den vierzig Tagen faste und über Ägypten spotte, das sich in dieser Zeit der Freude überlasse (Die Festbriefe des Athanasius. Aus dem Syrischen übersetzt von F. Larsow, Göttingen 1852 S. 127) und im Festbriefe von 347 sagt er gar, daß wer die vierzig Tage gering achte, keine Ostern feiern könne (Larsow 149). Die Quadragesima beginnt für Athanasius am Montag nach Invocavit; die Karwoche ist demnach eingerechnet. Die vierzig Fasttage sind genau innegehalten, da in den sechs Wochen auch Sonnabend und Sonntag gefastet wurde, mit Ausnahme des Sonntags Palmarum (Larsow 94).

Ganz anders ist das Bild bei Epiphanius. Er unterscheidet das Fasten der Karwoche in deutlicher Weise von der Quadragesima. Es sind zwei verschiedene Fastenzeiten, die nur die eine Beziehung haben, daß sie auf einander folgen. Die sechs Tage des heiligen Pascha sind eine apostolische Einrichtung; die Apostel haben auch bestimmt, daß an ihnen nichts als Brot, Salz und Wasser genossen werden darf; viele Eifrige gehen noch darüber hinaus. Sie halten ein zwei- bis viertägiges Überfasten oder genießen die Karwoche hindurch überhaupt nichts. Die vierzig Tage vorher bezeichnet Epiphanius als kirchliche Gewohnheit. Das Fasten wurde nur, wie man schließen darf, bis zur neunten Stunde ausgedehnt. Da die Sonntage ausgenommen waren, begann die Quadragesima am Sonntag Sexagesimä, und die beiden Fastenzeiten zusammen nahmen acht Wochen in Anspruch (Panarion 75, 6; De fide 22).

In der Hauptsache ebenso bestimmen die apostolischen Konstitutionen V, 13: die Quadragesima wird vor dem Passahfasten gehalten zum Andenken an das Leben des Herrn (Mt 4, 2) und an die Gesetzgebung (Ex 34, 28); die darauf folgende Passahwoche aber wird zum Gedächtnis an das Leiden des Herrn genau ebenso begangen wie 150 Jahre vorher (Apost. Konst. V 18. 19). Nur darin tritt ein neues Moment auf, das für die Fastengewohnheit des Orients fortan charakteristisch bleibt, daß man nämlich neben dem Sonntag auch den Sonnabend als kirchlichen Feiertag behandelt und an ihm das Fasten untersagt (vgl. Zahn, Skizzen², 368 ff.), also nur fünf Tage in der Woche fastet. In der Neuerung hat man wieder einmal den Einfluß des ATs auf die Bildung der kirchlichen Institute zu erkennen: man bezog das Sabbathgebot nicht auf den Sonntag, son-

Digitized by Google

dern auf den Sonnabend, den man ja auch Sabbath nannte, und fastete nur an einem Sonnabend im Jahr, dem vor Ostern.

Wieder etwas anders ist das Bild, das die aquitanische Pilgerin von der jerusalemischen Sitte um 385 für ihre Klosterschwestern in der Heimat aufgezeichnet hat (S. Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta ed. J. F. Gamurrini in der Biblioteca dell' accademia storico-giuridica. Vol. 4. Romae 1887 S. 84 f.). Die Unterscheidung zwischen Quadragesima und Osterfasten ist geschwunden; die Quadragesima selbst ist das Osterfasten geworden. Da aber der Sonnabend auch hier ein Festtag ist und kein Fasttag, beginnt man trotzdem acht Wochen vor Ostern, am Sonntag Sexagesimae. — Die Beispiele mögen genügen, um zu belegen, wie verschieden gestaltet die Quadragesima im vierten Jahrhundert auftrat. Man verfuhr nach dem Rat des Hieronymus: Unaquaeque provincia abundet in sensu suo, et praecepta majorum leges apostolicas arbitretur (ep. 71 MSL 22, 672), sodaß sich auch Sokrates darüber wundert, „wie sie alle, trotz ihrer Uneinigkeit in der Zahl der Tage [ihre Fastenzeit] die Quadragesima nennen, und die einen diese, die anderen jene Berechnung dem Namen findig zu Grunde legen" (h. e. V, 22 Hussey II, 630).

Eine gewisse Uniformität scheint sich seit dem fünften Jahrhundert angebahnt zu haben. Aber nach Sozomenus (h. e. VII 19, Hussey II 743; weniger genau Sokrates a. a. O.) war noch immer ein zweifacher Brauch zu konstatieren: Im Occident, in Illyrikum, Hellas, Ägypten, Libyen und Palästina (so!) fing man die Fastenzeit sechs Wochen vor Ostern an, in Konstantinopel und seiner Nachbarschaft bis nach Phönizien hin sieben Wochen vorher. Der Bericht schließt freilich lokale Besonderheiten nicht aus, deutet sie sogar an. Im ganzen aber werden die beiden Sphären der Osterfitte richtig umgrenzt sein. In der Verschiedenheit des Brauchs wirkte nach die verschiedene Kombination der Quadragesima und der Karwoche, und sie wurde aufrecht erhalten dadurch, daß man im Gebiet des siebenwöchigen Fastens die Sonnabende vom Fasten ausschloß, in dem des sechswöchigen sie zum Fasten verwandte. Wenn auch nicht zu schließen ist, daß überall, wo man den Sonnabend als Feiertag behandelte, man auch ein siebenwöchiges Fasten angenommen hätte, geht doch im allgemeinen eins mit dem andern Hand in Hand. Die Frage des Sonnabendfastens ist in dieser Zeit viel diskutiert, und es scheint, als ob der neue Grundsatz, daß der Sabbath ein Feiertag sei wie der Sonntag, sich von Konstantinopel-Antiochien aus im Osten und Westen immer mehr verbreitet hätte. Mailand schloß sich auch in diesem Punkte an Konstantinopel an (Ambrosius De Helia et jejunio; CSEL 32, 430), Cassian bezeugt dasselbe für Aquitanien (Collatio 21, 25; MSL 49, 1200); auch in Griechenland und Ägypten ist ein Nachgeben zu beobachten. Rom dagegen blieb seiner viel älteren Sitte treu, den Sonnabend als Fasttag zu behandeln und fastete demgemäß auch vor Ostern nur sechs Wochen vom Montag Invocavit an (Gregor I. Hom. 16 in evang., MSL 76, 1137), also 36 Tage lang; und allmählich eroberte es das früher von Mailand beeinflußte Gallien (c. 12 Agathe 506; c. 2 Orleans IV, 541). Das Trullanum 692 c. 55 nahm Veranlassung, den römischen Brauch entschieden zu verurteilen. Schließlich hat dann Rom selbst noch seine Sitte geändert, und auf eigene Weise die Quadragesima genau abgerechnet: seit dem siebenten Jahrhundert beginnt es sein Fasten am Mittwoch nach Estomihi, dem Aschermittwoch. Der neue römische Brauch ist dann im Laufe des Mittelalters in der ganzen lateinischen Kirche durchgesetzt worden. Nur in Mailand ist bis heute das 36tägige Fasten in Geltung — M. hat sich also im Laufe der Zeit zwar für den sechswöchigen Brauch und das Sonnabendfasten gewinnen lassen, aber nicht für die letzte Neuerung, die vier Fasttage von Aschermittwoch bis Invocavit; und in der Benennung der Sonntage Septuagesimä, Sexagesimä und Quinquagesimä liegt noch ein Fingerzeig, daß man einst allgemein im Westen den Sonntag Quadragesimä = Invocavit als caput jejunii ansah. In der Sabbathfrage blieb Rom beim Alten, und so ist das Fasten oder Nichtfasten am Sonnabend einer der ständigen Differenzpunkte zwischen Occident und Orient geblieben. Und wie Rom den Westen, so eroberte Konstantinopel den Osten für seine Sitte. Die von Sozomenus (s. oben) gezeichneten Fastensphären verschieben sich allmählich in der Richtung, daß sie sich mit den beiden Kirchenhälften decken.

Die jetzige Sitte der griechischen Kirche, die Quadragesima auf acht Wochen, also genau 8×5 Tage, zu berechnen, ist ebenfalls seit dem siebenten Jahrhundert aufgekommen und hat sich dort nach und nach überall durchgesetzt (Funk 270 ff.). Sie bestand zwar schon um 385 in Jerusalem (s. oben Z. 9); aber ein Zusammenhang zwischen der damaligen lokalen Gewohnheit und der späteren allgemeinen Sitte ist nicht nachweisbar,

Digitized by Google

sogar unwahrscheinlich. Es scheint vielmehr so, als ob sich das heutige achtwöchige Fasten aus dem siebenwöchigen entwickelt hätte. Denn die erste Fastenwoche, vom Montag Sexagesimä an, wird als Vorfasten (τυροφαγία, Butterwoche) behandelt, wie denn selbst schon die beiden Wochen vor Sexagesimä auf die Fastenzeit vorbereiten sollen. Das eigentliche Fasten fängt noch jetzt mit dem Montag Estomihi an; die Woche wird daher als πρώτη ἑβδομὰς τῶν νηστειῶν bezeichnet. Auch spricht man noch von ἓξ ἑβδομάδες τῶν νηστειῶν und nennt die Karwoche, die man dabei nicht einrechnet: ἡ ἁγία καὶ μεγάλη ἑβδομάς. Noch heutzutage wird am Sonnabend vor Palmarum gesungen: „Nach Vollendung der heiligsamen vierzig Tage laß uns auch die heilige Woche deines Leidens schauen, o Menschenfreund" (Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche. Aus dem Russischen übersetzt und aus dem Griechischen erläutert von Edw. von Muralt. Leipzig 1838 S. 63). So blickt noch aus dem heutigen Festbrauch die Geschichte, welche die Quadragesima in der griechischen Kirche gehabt hat, hervor (vgl. Leo Allatius, De dominicis et hebdomadibus Graecorum et de missa praesanctificatorum. Col. Agr. 1648 S. 1410 ff. 1476 ff.).

Aber mochte man sechs, sieben oder acht Wochen fasten, die Forderung, die mit den vierzig Tagen alljährlich an alle Christen mit alleiniger Ausnahme der Kranken gestellt wurde, war doch eine gewaltige und einschneidende. Man muß sich zwar vergegenwärtigen, daß solche Gebote von der armen Bevölkerung des Südens und zumal des Orients, die sich mit den geringsten und primitivsten Nahrungsmitteln begnügt und regelmäßige Mahlzeiten kaum kennt, erheblich leichter getragen werden, als wir uns vorzustellen geneigt sind. Immerhin handelte es sich um eine schwere Satzung, die entstanden war in einer Zeit, als jeder Christ ein Bekenner war oder werden konnte, und die dann auferlegt wurde einer Volksmenge, die zum Teil aus äußerlichen Gründen oder der Mode folgend christlich geworden war. Die nächste Folge war, daß die Kirche ihre Ansprüche ermäßigte. Wie man in den ersten Jahrhunderten der Einrichtung nicht überall streng darauf hielt, daß genau vierzig Fasttage herauskamen, so forderte man auch nicht, daß alle an den festgesetzten Tagen fasteten; im Gegenteil scheint eine weitgehende Liberalität Sitte gewesen zu sein. Sokrates berichtet a. a. O., daß in den Kirchen der siebenwöchigen Observanz thatsächlich nur dreimal fünf Tage in gewissen Abständen gefastet wurde; Sozomenus ergänzt das dahin, daß einige auch die drei Wochen vor dem Fest fasteten, andere nur zwei, wie die Montanisten (a. a. O.). Aber auch der einzelne hatte viel Freiheit. Zu Chrysostomus Zeiten fragte man sich am Ostersonntag gegenseitig in der Kirche, wie lange man gefastet habe: zwei, drei oder alle Wochen (Hom. 16 ad popul. Antioch.; MSG 49, 169). Der körperlichen Leistungsfähigkeit waren keine kirchlichen Schranken gesetzt; es kamen erstaunliche Dinge vor. Die aquitanische Pilgerin beobachtete um 385 in Jerusalem Wochenfaster (hebdomadarii), die sogenannten Apotaktiten, die überhaupt das ganze Jahr hindurch nur eine Mahlzeit am Tage zu nehmen pflegten; wer von ihnen es vermochte, hungerte in der achtwöchigen Fastenzeit regelmäßig von Sonntag Abend bis Sonnabend Abend; und dann genossen sie nur Wasser und Mehlsuppe. Bei andern reichten die Kräfte nicht zu solcher Leistung; sie aßen daher einmal in der Mitte der Woche oder öfter. Nemo autem exiget, quantum debeat facere, sed unus quisque ut potest facit: nec ille laudatur, qui satisfecerit, nec ille vituperatur, qui minus (Gamurrini 87 f.). Bei dem Durchschnitt der Gemeindeglieder scheint noch immer die neunte Stunde das Fasten beendet zu haben.

Ebenso wenig gab es ursprünglich allgemeine Bestimmungen über erlaubte und unerlaubte Speisen; und wenn es irgendwo solche gab, so doch nur provinzielle. „Die einen enthalten sich überhaupt der animalischen Nahrung, die andern essen von den Lebewesen nur Fische; wieder andere genießen neben Fischen auch Vögel, da auch sie nach Mose (Gen 1, 20 f) aus dem Wasser hervorgegangen wären. Die einen enthalten sich auch der Baumfrüchte und Eier; andere essen nur trockenes Brot; wieder andere nicht einmal das" (Sokrates a. a. O.). Alte kirchliche Sitte war, an den Fasttagen nur Wasser und Brot (Hermas, Sim. V 3, 7; Tertullian, De jej. 13) oder Brot, Salz und Wasser zu genießen (Syrische Didaskalia c. 21; Ägyptische KO c. 55; Epiphanius Panarion 75, 6), also Xerophagie zu halten (c. 50 Laodicea ca. 360), wie man seit dem dritten Jahrhundert sagte. Allmählich wandte man dies in eine negative Vorschrift, indem man Enthaltung von gewissen Speisen gebot, speziell von Fleisch und Wein. Aus dem Fasten wurde die Abstinenz. In der römischen Kirche hat sich dann später über die Frage der erlaubten und unerlaubten Speisen, der Indulgenzen und Dispense eine üppig wuchernde Casuistik entwickelt (vgl. den A. Fastenspeisen in Wetzer-Weltes Kirchenlexikon IV² 1252 ff.);

Digitized by Google

die griechische Kirche hat bis zum heutigen Tage dem einzelnen größere Freiheit gelassen, obwohl ihr Fasten strenger ist (vgl. Augusti 10, 402). Natürlich gab es von jeher eine hochentwickelte Kochkunst, der die gebotene Vermeidung von Fleisch und Wein nur ein willkommener Anlaß war zur Erfindung immer neuer und raffinierterer kulinarischer Genüsse; Augustin giebt davon einige aus dem Leben gegriffene Beispiele (Sermo 210, 8; MSL 38, 1052).

Im allgemeinen aber hat man nicht den Eindruck, daß man damals das Fastengebot in breiten Schichten des Volkes leicht genommen hätte. Man hat viel öfter Anlaß zum Staunen darüber, wie willig die Gemeinden die schwere Satzung befolgten. Aber freilich: über der Betonung des Äußeren ging vielfach der christliche Sinn der Fasten verloren. Die geforderte Einkehr in sich selbst, die Herzensbereitung auf das Fest der Erlösung wurde als selbstverständliche Folge der äußeren Korrektheit angesehen. Chrysostomus hat mit mächtiger Beredsamkeit und seelsorgerlichem Scharfblick auf eine Vertiefung in der Auffassung des Fastens hingearbeitet (vgl. z. B. Hom. 4 in Gen. MSG 53, 46; Hom. 8 a. a. O. 74). „Wir haben einen gütigen und menschenfreundlichen Herrn, der keine unsere Kräfte übersteigende Forderung an uns stellt. Denn er fordert nicht von uns schlechthin die Enthaltung von Speisen und Fasten, und nicht deshalb, damit wir ohne Nahrung bleiben, sondern damit wir uns den weltlichen Angelegenheiten entziehen und allen Fleiß auf die geistlichen verwenden mögen. Wenn wir mit nüchternem Sinn unser Leben einrichteten und allen unsern Fleiß nur auf das Geistliche richteten; wenn wir nur soviel Speise zu uns nähmen, als zu unserer Erhaltung erforderlich ist; und wenn wir unser ganzes Leben nur auf gute Handlungen verwendeten, so bedürften wir keiner Hilfe durch Fasten. Weil aber die menschliche Natur träge ist, und sich der Nachlässigkeit und dem Wohlleben leicht hingiebt, so hat unser menschenfreundlicher Herr wie ein zärtlicher Vater uns die heilsame Fasten-Arznei verordnet, damit das Wohlleben verdrängt und die weltliche Sorge auf eine geistliche Thätigkeit gerichtet werde" (Hom. 10 in Gen. a. a. O. 82); aber solche Stimmen sind seltener, als man wünscht und erwartet (vgl. die Blütenlese bei Suicer II 400f.). Ungünstig hat in dieser Hinsicht auch gewirkt, daß die Quadragesima durch kirchliche Veranstaltungen und kaiserliche Erlasse den Charakter einer außerordentlichen Festzeit bekam. In der Osterzeit wurden die Katechumenen angenommen, unterrichtet und in die Geheimnisse des Glaubens eingeweiht (vgl. Cyrill von Jerusalem, Katechesen), natürlich unter lebhafter Beteiligung der Gemeinde (vgl. die Schilderung der Aquitanierin bei Gamurrini 104 ff.). Am Gründonnerstag oder Karfreitag (Ambrosius ep. 20, 26; MSL 16, 1044) wurden vielfach die Büßer wieder aufgenommen. Dazu kamen tägliche Gottesdienste für die Gemeinde (Epiphanius De fide 22; Chrysostomus) mit zahlreichen Umzügen, die nach der Beschreibung der Aquitanierin (Gam. 86 f.) den größten Teil jedes Tages ausgefüllt haben müssen. Das alles mußte den einzelnen viel mehr in Beschlag nehmen, als es gelegentliche Märtyrerfeste, Hochzeits- und Geburtstagsfeiern vermocht hätten, die in der Fastenzeit untersagt waren (c. 51. 52 Laodicea ca. 360). Von seiten des Staates wurden Theater und Zirkus geschlossen (Codex Theodosianus lib. 15 de spectaculis tit. 5 leg. 5), Gerichtssitzungen verboten (a. a. O. IX, 35), keine Todesstrafen vollstreckt (IX, 5. 7); am Osterſonntag Gnadenerlasse verkündet (IX, 38, 3. 4), Sklaven wurden freigelassen vom Staat und von Privaten; kurzum, die Quadragesima wurde schon im vierten Jahrhundert eine staatlich anerkannte Festzeit. Das alles war ersonnen, um den Charakter der ernsten Bußzeit besser hervortreten zu lassen; in ihrer Gesamtheit aber waren die Einrichtungen der Buße des einzelnen nicht günstig.

Die griechische Kirche kennt nicht nur das eine große Fasten der Quadragesima vor Ostern, sondern im ganzen vier große Zeiten, nämlich außer der genannten die Adventszeit, das Apostelfasten und das Marienfasten. Die Entstehung der vier Zeiten darf nicht etwa im Montanismus gesucht werden, obwohl die Montanisten zur Zeit des Hieronymus (ep. 41, LSL 22, 475; in Aggaeum c. 1, MSL 25, 1466) dreimal im Jahre Quadragesima hielten; aber man muß verweisen auf die Nachricht des Filastrius (gest. vor 397): Per annum quattuor jejunia in ecclesia celebrantur, in natale primum, deinde in pascha, tertio in epiphania (andere Lesart in ascensione), quarto in pentecosten, in ascensione inde usque ad pentecosten diebus decem (Haer. 149 [121] CSEL 38, 121) — nicht als ob diese Worte die vier „Tessarakosten" der Griechen anzeigten; aber sie enthalten das älteste Zeugnis für den Advent und für das Apostelfasten, und zeigen, daß wenigstens drei von den vier großen Zeiten einst dem Osten und Westen gemeinsam waren. Hier wie dort beging man ursprünglich den Advent als Bußzeit und auch die Berechnung stimmte im liturgischen Bereiche Mailands mit dem

Digitized by Google

Orient überein: der Advent dauerte im Gebiete der gallikanischen Liturgie vom Martinstag (11. November) bis Weihnachten (Gregor von Tours, Hist. Franc. X, 31; MSL 71, 566) und wurde daher Quadragesima Martini genannt, wie er im Orient noch jetzt mit dem 15. November anfängt, während Rom in seiner Machtsphäre von vornherein eine kürzere Adventszeit festsetzte. Im Westen hat mit der Zeit der römische Brauch über den gallikanischen gesiegt, und im Osten ist der Charakter der Fastenzeit bis heute besser gewahrt (vgl. den A. Advent Bd I 188—191 und E. Chr. Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie Bd I², Leipzig 1898, S. 272f.); ursprünglich war ein Unterschied nicht vorhanden. Der Advent sollte eine ernste Vorbereitungszeit auf das Weihnachtsfest sein, wie die Quadragesima auf das Osterfest vorbereitete; und da Weihnachten nicht geringer war als Ostern, wurde es ebenfalls mit einer vierzigtägigen Rüstzeit ausgestattet. Im einzelnen ist in der Geschichte des Advents noch vieles dunkel. Da Weihnachten ursprünglich ein römisches Fest war, und die Zeugnisse für den Advent im Westen so hoch hinauf gehen wie die für Weihnachten im Osten (vgl. H. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Bd 1, Bonn 1889, S. 214 f.), darf man vermuten, daß die Bußzeit des Advents zuerst im Westen üblich wurde und später erst vom Orient übernommen ist.

Das Apostelfasten der griechischen Kirche beginnt am Sonntag nach Trinitatis und dauert bis zum Peter-Paulstage, dem 29. Juni. Die Dauer des Fastens richtet sich also nach dem beweglichen Datum des Trinitatisfestes, das frühestens auf den 17. Mai, spätestens auf den 20. Juni fällt; danach währt die Fastenzeit längstens 43, kürzestens 9 Tage. Das älteste deutliche Zeugnis aus dem Orient steht (um 400) in den Apostolischen Konstitutionen V 20, 7, wo ein Fasten in der Trinitatiswoche angeordnet wird; „denn es ist billig, daß . . . ihr nach der Erholung [der Pentekoste] fastet"; aber schon Athanasius scheint in seiner 357 oder 358 verfaßten Apologia de fuga sua (MSG 25, 643) die Einrichtung vorauszusetzen. Man kannte sie auch in Frankreich und Spanien; nur fastete man schon in der Woche nach Pfingsten (c. 17 Tours II 567) oder wenigstens in den drei letzten Tagen derselben (c. 2 Gerunda 517). Da dies nun offenbar das gleiche Fasten ist wie das von Filastrius für die Zeit zwischen Himmelfahrt und Pfingsten angegebene (in ascensione itidem in caelum post pascham die quadragesimo, inde usque ad pentecosten diebus decem aut postea a. a. O.; vgl. auch Isidor [gest. 636] De off. I 38), so wird Duchesne (274 A. 5) zuzustimmen sein, der hierin den Grundbestand des Apostelfastens sieht. Das gleiche Bedürfnis, die lange Freudenzeit der Pentekoste mit einem Fasten zu beschließen, hat überall zu derselben Institution geführt; nur hat man den Termin mit Variationen bestimmt. Im Westen ist diese Fastenzeit verschwunden; im Orient ist sie später bis zum Peter-Paulstage ausgedehnt worden, und so zu ihrem Namen Apostelfasten gekommen.

Das von Filastrius erwähnte Epiphanienfasten (s. oben S. 778, 54), falls er es erwähnt) ist eine spezifisch gallikanische Einrichtung, damals üblich in Oberitalien, Frankreich und Spanien. Sie ist vielleicht nur deswegen getroffen, um auch dem Fest der Epiphanie eine Weihe zu geben, die ihm im Vergleich mit Weihnachten und Ostern zuzukommen schien. Denn im gallikanischen Gebiet galt die Epiphanie mehr als Weihnachten (Duchesne 249. 275). Vielleicht aber war es auch nicht ohne Rücksicht auf die Feier der Jahreswende eingeführt worden, um der üblichen heidnischen Ausgelassenheit christlichen Ernst entgegenzusetzen (c. 17 Tours II 567; Isidor, De off. I 41).

Das Marienfasten, vom 1. bis 15. August, ist die jüngste der vier großen Zeiten der Griechen. Denn nach der glaubwürdigen Nachricht des Nicephorus (h. e. 17, 28) hat erst Kaiser Mauritius (582—602) die allgemeine Feier des 15. August, des Todes (κοίμησις) der Maria, angeordnet; und das Fest ist die Voraussetzung des Fastens.

Ein spezifisch römischer Brauch sind die Quatemberfasten, die jejunia quattuor temporum, die nach den Homilien Leos I. in quadragesima, in pentecoste, in mense septimo und in hoc qui est decimus (BM VII 991), d. h. vor Ostern, vor Pfingsten, im September und im Dezember stattfanden, und durch Fasten am Mittwoch und Freitag und eine Vigilie am Sonnabend begangen wurden, also an den drei wöchentlichen Fasttagen Roms. Über die nähere Datierung sind später von Päpsten und Konzilien mehrfach Bestimmungen erlassen worden; seit Urban II. 1095 sind es die Mittwoche nach Aschermittwoch, nach Pfingsten, nach Kreuzerhöhung (14. September) und nach Lucie (13. Dezember). Die Bedeutung der Quatemberfasten war ursprünglich die eines Erntedankfestes. In allen vier Jahreszeiten sollte gedankt werden für den Segen des Feldes, der durch ihren Wechsel hervorgebracht wird; als Erntedank sollte ein Opfer der Enthaltsamkeit gebracht werden; deshalb wurde an diesen Tagen auch besonders der

Digitized by Google

Armen gedacht (vgl. E. Ranke, Das kirchliche Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie dargelegt und erläutert, Berlin 1847, S. 267—272). Alle späteren Hinweise auf jüdische Vorbilder und eine Wiederholung der Quadragesima sind sekundär und eingetragen. Es fehlt nicht an Anzeichen dafür, daß das Erntefest in einigen Gegenden nur dreimal begangen worden ist, als Dank für Getreide, Wein und Öl, also mit Auslassung des ersten Quatembertermins (vgl. das Material bei Ranke 267 f). Die ursprüngliche Bedeutung ist aber überall und lange Zeit vergessen. Wenn diese Termine tiefer als andere im Volksbewußtsein eingewurzelt sind, so rührt das daher, daß an ihnen im Mittelalter vielfach der Zins entrichtet wurde, und die Ordinationen stattfanden; daher die Namen Fronfasten und Weihfasten.

Für die gegenwärtige Praxis der Kirchen ist zunächst zu bemerken, daß die Fasttage und Fastenzeiten der griechischen Kirche erheblich zahlreicher sind als die der römisch-katholischen; aber auch, daß die Ausführung im Orient strenger und gewissenhafter geschieht als im Westen. Der Orientale hat freilich mehr Zeit als der Abendländer. Man hat in der griechischen Kirche auch immer den Eindruck, daß das Fasten mehr im Mittelpunkt des Lebens der Gemeinde steht als im Westen, wo die Fastenauflage im ganzen leicht ist und die Ausführung leichter genommen wird. Von den ehemaligen drei Wochenfasttagen Roms wird seit langer Zeit nur noch der Freitag als Fasttag betrachtet; und das Fasten besteht wesentlich in der Enthaltung von Fleisch; aber Fische und auch gewisse Geflügelsorten sind erlaubt. Oder man fastet, indem man nur eine Hauptmahlzeit am Tage genießt, wodurch aber ein leichtes Abendessen nicht ausgeschlossen ist. Für das Osterfasten werden von den Bischöfen für ihre Diöcesen Ausführungsbestimmungen erlassen; auch sie sind, soweit mir solche bekannt wurden, sehr milde gehalten. In den Klöstern dagegen herrscht vielfach eine strenge Hausfitte. Alles Fasten gilt wesentlich als ein Akt der Buße und des Gehorsams gegen die Kirche; während in der griechischen Kirche, wie Kattenbusch, Konfessionskunde 476, treffend bemerkt, das Fasten mehr als Trauer über die Sünde und als eine Erhebung des Geistes über die Lust der Welt aufgefaßt wird.

Als die Fasttage der evangelischen Landeskirchen kann man die Buß- und Bettage bezeichnen (s. d. A. Bd II 592 ff.), obgleich an ihnen Enthaltung von bestimmten Speisen und Getränken m. W. nirgends geübt wird, und der Bußcharakter des Tages seinen Ausdruck nur in der Art der gottesdienstlichen Feier findet. Aber die Bußtage liegen zum Teil noch heute auf den Daten der alten Fasttage, besonders der Quatembertage, oder sie haben ihren Anlaß in öffentlichen Unglücksfällen gehabt, großen Kriegen, schweren Hagelschlägen und derartigen Ereignissen, welche der alten Kirche zu außerordentlichen Fasttagen Veranlassung gaben. Nur sind die Bußtage jetzt von der Obrigkeit angesetzt, während früher die Bischöfe die Anordnung trafen. Im 16. Jahrhundert ist in solchen Fällen auch noch Fasten angeordnet worden. Zur Zeit wird ein Fasten m. W. nur noch von manchen vor Empfang des Abendmahls geübt. Manche Einsichtige werden es bedauern, daß durch den Gegensatz zum Katholicismus dem Protestanten der Gedanke zu fasten so fremdartig geworden ist. Bei strengerer protestantischer Sitte wird die Quadragesimalzeit, und selbst die Adventszeit, öffentlich oder privatim als tempus clausum behandelt, d. h. es sind Musik, Spiel, Tanz, öffentliche Lustbarkeiten und Eheschließungen untersagt. **Hans Achelis.**

Fastidius, christlicher Schriftsteller des 5. Jahrhunderts. — Die Schrift de vita christiana als pseudoaugustinisch MSL 40, 1031 ff., als des Fastidius MSL 50, 383 ff. Auch bei Gallandi, Bibl. patr. IX, 481. Im übrigen vgl. Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrh. d. kirchl. Altertums u. d. Anfang des Mittelalters, Christiania 1890, S. 352 ff., wo auch die betreffende Litteratur verzeichnet ist. Nur kurz Dehr B II, 455.

Das Interesse an Fastidius beruht darauf, daß er einer der wenigen litterarischen Vertreter der altbritischen Kirche und der pelagianischen Richtung ist. Von ihm schreibt Gennadius, De vir. ill. 56 (nach Cod. Vat. [Reg.] 2077, saec. 7): Fastidius, Britannorum episcopus, scripsit ad Fatalem quendam de vita christiana librum unum, alium de viduitate servanda, sana et Deo digna doctrina. Abweichend davon liest der uralte Cod. Corbei., jetzt Paris. Fastidius Britto scripsit ad Fatalem de vita christiana librum et alium de viduitate servanda, sana et digna doctrina; aber die übrigen alten Handschriften bestätigen den Text des Vatikanus und auch Honorius Augustodun. hat denselben in seiner Vorlage gelesen, vgl. Caspari S. 365 f. Eine Schrift De vita christiana, welche in den übrigen Handschriften

Digitized by Google

Augustin vindiciert ist, in einer Handschrift von korrigierender Hand — wahrscheinlich von Ekkehard IV († c. 1060), vgl. Caspari S. 354 — Pelagius zugeschrieben wird, ist in dem Cod. Casin. 232 saec. 11/12 mit dem Namen des Fastidius bezeichnet. Zunächst als augustinisch herausgegeben (so schon in der edit. prine. von 1467), wurde sie auf Grund des Casin. durch Lukas Holstenius, in dessen von Petrus Possinus besorgter Ausgabe (Rom 1663), als Werk des Fastidius bezeichnet. Nur einzelne (Pagi, Chr. W. Fr. Walch) haben widersprochen, aber erst Caspari hat die Frage eindringend untersucht. Er zeigt, wie die Annahme Pagis, daß der Autorname im Cod. Casin. Fastidii episcopi durch Gennad. 56 veranlaßt sei, die Wahrscheinlichkeit gegen sich habe, da es sonst wie bei diesem Fast. Britanorum episcopi heißen würde, auch schwerlich übersehen wäre, daß unsere Schrift an eine Frau gerichtet ist, Gennadius aber einen Mann als Adressaten nennt. Könnte Pelagius als Autor der Schrift durch die Übereinstimmung der Worte De vita chr. c. 11 über das rechte Gebet mit den von Hieron., Dial. c. Pelag. III c. 14 dem Pelagius und zwar „in einem Brief an eine Witwe", zugeschriebenen gewiesen erscheinen, so hat doch nicht nur Pelagius geleugnet jene Worte gebraucht zu haben, sondern sie erscheinen auch in de vita christ. 11 in einem ganz anderen Zusammenhang; auch entspricht die schlichte, praktische Art unserer Schrift nicht der doktrinären Weise des Pelagius (Caspari S. 371). Wir wissen im Altertum nur von Fastidius als dem Verfasser einer Schrift de vita christ. Gennadius kann daher entweder unsere Cp. 1—14 vom christlichen Leben, Cp. 15 von der rechten Führung des Witwenstandes handelnde Schrift in der Erinnerung zu zwei Büchern gemacht, das erstere für an einen Mann adressiert und das zweite für von der Bewahrung des Witwenstandes handelnd gehalten haben, oder Fastidius hat an dieselbe Witwe wirklich noch einen zweiten des letzteren Inhalts geschrieben (beginnt doch de vita chr. 1 MSL 40, 1031: Ut ego . . te . . crebrioribus audeam litteris admonere). Der pelagianische Charakter der Schrift kann Gennadius leicht entgangen sein, da der Verfasser seinen Pelagianismus „mehr andeutet und verrät, als geradezu und offen ausspricht". So Caspari S. 360. Aber mit Recht betont er auch, daß ein pelagianischer Geist und Gedankengang durch die ganze Schrift geht, und belegt dies S. 360 A. 2. Charakteristisch ist schon Cp. 7 S. 1037: legis . . praeceptis nobis vitae aditus aperitur. Fastidius redet Cp. 8 S. 1038 von einem salutarium mandatorum semen, schärft durchgehends die Erfüllung der Gebote ein (Cp. 10 S. 1040 esto innocens si vis cum Deo vivere), ohne eines Gnadenbeistandes zu gedenken, bemerkt, daß wie Adam durch seinen Ungehorsam so et omnes suo damnantur exemplo (Cp. 13 S. 1043) und bedient sich Cp. 11 S. 1042 jenes Pelagius zugeschriebenen Gebetes, mit welchem der Christ suae innocentiae fidus vor Gott trete. Nach Cp. 13 S. 1043 bezieht sich Rö 3, 28 nur auf die Werke des Ceremonialgesetzes, und Rö 10, 10 baptismi impletur in tempore, hernach aber gilt: (Cp. 14 S. 1044) nisi quis in omnibus Christi mandata servaverit, hat er keinen Teil an ihm; Christ ist nur, wer Christi doctrinam sequitur et imitatur exemplum. — Caspari hat auch (a. a. O. S. 375 ff.) auf mannigfache Berührungen der Schrift de vita chr. mit Briefen wahrscheinlich des Pelagianers Agrikola hingewiesen. — Die Zeit des Fastidius bestimmt sich dadurch, daß Gennadius ihn zwischen P. Cölestin und Cyrill anführt. Der von Pitra, Analecta sacra et classica I, 134 ff. herausgegebene angeblich von Fast. verfaßte Brief ist nach Dom G. Morin (Revue Bened. XIII. S. 337 ff.) schon MSL 30, ep. 32 S. 247 ff. als pseudohieron. gedruckt, und für Fast. viel mehr fastidium zu lesen. **A. Bonwetsch.**

Faustinus, römischer Presbyter, um 383. — Schriften bei Gallandi, Bibl. Patr. 7, 439—474; MSL 13, 37—107; der libellus precum auch in Epistulae Imperatorum Pontificum etc. ed. O. Guenther (CSEL 35, Wien 1895, 5—44). Andere Ausgaben bei C. T. G. Schoenemann, Bibl. Patr. Lat. 1, Lips. 1792, 550—554 (MSL 13, 35—38). Vgl. Gennad. vir. ill. 16 (dazu die Anmerkungen von B. Czapla in seiner Schrift über G., Münster 1898, 42 ff.); Isidor. Hisp. vir. ill. 14 (Marcellinus; dazu G. v. Dzialowski in s. Schrift über Isidor, Münster 1898, 22 f.); G. Krüger, Lucifer von Calaris, Leipzig 1886, 62 f. 82—86. 94 ff.; D. Günther, Avellana-Studien in SWA 134, 1896, 6—11; G. Rauschen, Jahrbb. d. christl. Kirche unter d. Kaiser Theodosius d. G., Freib. 1897, 140. 199 f.

Der römische Presbyter Faustinus ist in der luciferianischen Bewegung (s. d. A. Lucifer von Calaris) schriftstellerisch hervorgetreten und hat als Theologe ein gewisses Ansehen genossen. In Gemeinschaft mit dem sonst unbekannten Presbyter Marcellinus übergab er 383 (s. H. Usener, Religionsgesch. Unterss. 1, Bonn 1889, 288 N. 42) oder 384 zu

Digitized by Google

Konstantinopel dem Kaiser Theodosius eine Bittschrift (libellus precum ad imperatores) unter dem Titel: de confessione verae fidei et ostentatione sacrae communionis et persecutione adversantium veritatis (MSL 83—107). Die Schrift bringt eine Darstellung der Verfolgungen, die die Luciferianer von seiten der Katholiken erlitten haben, schildert die Schismatiker als die eigentlich Rechtgläubigen und bittet die Kaiser um Schutz vor weiterer Unbill. Die Ausführungen sind vielfach übertrieben und parteiisch. Die der Bittschrift in den Ausgaben vorangehende „Vorrede" (richtiger: quae gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos) hat mit jener nichts zu thun, stammt auch nicht aus der Feder des Faustinus, sondern von einem Ursinianer (s. d. A. Ursinus, Gegenpapst). Von Faustinus besitzen wir weiter ein Buch de trinitate sive de fide adv. Arianos (MSL 37—80), das mit der von Gennadius erwähnten Schrift adv. Arianos et Macedonianos identisch sein muß. Eigenartiges ist nicht darin enthalten. Endlich geht unter des F. Namen eine fides Theodosio Imperatori oblata (MSL 79 f.), der zufolge F. einmal in den Verdacht des Sabellianisierens gekommen wäre. **G. Krüger.**

Faustus von Byzanz, s. Bd II S. 67, 41—48.

Faustus von Mileve s. Manichäer.

Faustus von Reji (gest. gegen Ende des 5. Jahrhunderts) hervorragender Vertreter des südgallischen Semipelagianismus. — Die Schriften des Faustus edierte Engelbrecht im CSEL Bd 21, Wien 1891. Die wichtigeren Werke auch bei MSL 58, 783 ff. Die Briefe des Faustus und Auricius gab außerdem heraus Krusch in MG Auct. ant. VIII, 265 ff.; Die Symbolerklärung s. bei Caspari, Ungedruckte ... Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel II (Christiania 1869), 183 ff. und Anecdota I. Christiania 1883, S. 315 ff.; den Traktat de symbolo edierte Caspari in Alte und neue Quellen ꝛc., Christiania 1879, S. 259 ff. Zu der Biographie und den litterargeschichtlichen Fragen s. Oudin, Comm. de scriptoribus eccl. antiq. 1722, I, 1291 ff.; Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire eccl. 1732, XVI, 408 ff.; Hist. littéraire de la France 1735, II, 585 ff.; Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés 1748, XV, 157 ff.; Stilting in AS, Septembr. VII, 681; Krusch in MG Auct. VIII, LIV ff.; Caspari a. a. O.; Engelbrecht, Studien über die Schriften des Bischofs v. Reji Faustus, Wien 1889; Krit. Untersuchung über wirkl. u. angebl. Schriften des Faust. Rejensis in Ztschr. f. die österr. Gymnasien 1890, 289 ff.; Beiträge z. Kritik und Erklärung der Briefe des Sidonius, Faustus u. Auricius ib. 1890, 481 ff. 677 ff., sowie in den Prolegomena seiner Ausgabe. Krusch in den MG l. c.; Morin, Critique des sermons attribués à Fauste de Riez in der Revue Bénédictine IX, 1892, p. 49 ff.; Hiérarchie et liturgie dans l'église gallicane au 5e siècle ib. VIII, 1891, 97 ff.; dazu Engelbrecht, Patrist. Analekten 1892, S. 5 ff.; Bäumer, Ueber drei verloren geglaubte Schriften des Faust. v. Riez in der Katholik 1887, II, S. 386 ff.; Cabrol, Le „liber testimoniorum" de St. Augustin in der Revue des questions historiques 1890, 232 ff.; Bardenhewer, Patrologie, Freiburg i. B. 1894, S. 556 ff.; Bergmann, Studien zu einer krit. Sichtung der südgallischen Predigtlitteratur 1898 in Bonwetsch u. Seeberg, Studien zur Geschichte d. Kirche und der Theol. I H. 4. — Dogmengeschichtlich vgl. Wiggers Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, Hamburg 1833, II, S. 224 ff.; Heller, Fausti Regiensis fides in exponenda gratia Christi, München 1854; Koch, Der h. Faustus, Stuttgart 1895; Seeberg, Dogmengesch. I, 1895, S. 317 ff.; Arnold, Cäsarius v. Arelate, Leipzig 1894, S. 324 ff.

1. Von dem Leben und Wirken des Faustus kann nach den kurzen Notizen, die dafür zu Gebote stehen, nur in großen Zügen ein Bild entworfen werden. Er stammte wohl aus Britannien. Gegen das positive Zeugnis des Avitus und Sidonius (ortu Britannum, habitaculo Regiensem Avitus MG Auct. VI, 2 p. 30, 1, vgl. Sidonius ep. 9 MG Auct. VIII p. 157, 7) kommt das Zeugnis von fernstehenden Männern, wie Possessor oder Facundus v. Hermiane, die ihn als Gallus bezeichnen (MSL 63, 489; 67, 855), um so weniger in Betracht, als sich seine Entstehung leicht erklären läßt. Deshalb liegt auch kein Grund vor, an die Bretagne als sein Geburtsland zu denken. Das Jahr seiner Geburt ist uns nicht berichtet. Aber man kann dasselbe nach den sonst bekannten Daten seines Lebens mit ziemlicher Sicherheit in die Mitte oder an das Ende des ersten Dezenniums des 5. Jahrhunderts verlegen. Faustus hat, wie man seinen Schriften entnehmen kann und wie ausdrücklich bezeugt wird, eine philosophische Bildung erhalten (Sidonius Epp. l. IX, 9 MG Auct. VIII, p. 158). Außerdem verfügte er über eine nicht verächtliche Kenntnis der heil. Schrift. So wenig er ein ursprünglicher und reicher Geist war, so wenig hat sein Bildungsgang ihn in die Tiefen der theologischen Spekulation eingeführt. Früh trat Faustus in das Kloster ein. Es war das höchster Blüte sich erfreuende Lerinum. Mit seinem Amtsvorgänger, dem Abt Maximus, der seit 426 (s. die Chronik

Digitized by Google

des Prosper z. d. J.) Abt von Lerinum war, hat er dort zusammengelebt. Da nun Maximus sieben Jahre jenes Amtes gewaltet hat (s. die Gedächtnisrede des Faustus auf ihn Bibl. max. VI, 654b, 655b), so ist Faustus ihm im J. 433 als Abt gefolgt und er ist dann natürlich mehrere Jahre früher in das Kloster eingetreten. Wie er für seine Person strenge Askese durch Fasten und Abkürzung des Schlafes übte, so hat er auch seine Mönche in strenge Zucht genommen (Sidon. carmen 16 v. 105 ff.). Dieser Lebensrichtung blieb er auch später als Bischof treu (eum novae dignitatis obtentu rigorem veteris disciplinae non relaxaveris Sidon. Epp. IX, 3 p. 152, 1). Aber auch nach außen hin hat Faustus tapfer die Interessen seines Klosters vertreten. Der Bischof Theodor von Frejus, zu dessen Sprengel Lerinum gehörte, hatte für sich Befugnisse beansprucht, die über das unter seinem Vorgänger Leontius Bräuchliche hinausgriffen, indem er auch die Nichtkleriker unter den Mönchen unter seine Botmäßigkeit bringen, insbesondere ohne Zustimmung des Abtes an ihnen die Ordination vollziehen wollte. Dagegen hatte Faustus sich energisch gewehrt. Die Angelegenheit hatte sich zu einem scandalum ausgewachsen. Der Metropolit Ravennius von Arles berief nun eine Synode, die Theodor aufforderte, sich mit den bischöflichen Rechten seines Vorgängers zu begnügen (ausschließliches Recht der Ordination, Segnung des Chrismas, Konfirmation der Neophyten, Entscheidung darüber, ob fremde Kleriker zu Kommunion und Ministerium zuzulassen seien), während dem Abt die unbeschränkte Verfügung über die laica omnis monasterii congregatio zustehe und nur auf sein Ersuchen jemand aus derselben zu ordinieren sei (s. Mansi Coll. conc. VII, 907 ff., vgl. Hefele KG II², 583 f.). Diese (3.) Synode zu Arles fand unter dem Vorsitz des Ravennius statt. Dieser regierte von 449 bis 462 (s. Papst Leo ep. 49 und Papst Hilarus ep. 7). Da nun die Synode 3. Kal. Januar. gehalten wurde (Mansi ib. 907), die Synoden gewöhnlich am Sonntag stattfanden, jener Tag aber in dem bezeichneten Zeitraum im J. 456 auf einen Sonntag fiel, so entscheidet sich Mansi für das J. 456 (p. 910). — Später wurde Faustus zum Bischof von Reji erwählt. Als Terminus a quo für den Antritt seines Episkopates könnte an sich das Jahr 449/50 gelten, in welchem Jahre Ravennius dies Amt mit dem Stuhl von Arles vertauscht hat. Ist aber die angeführte Beobachtung von Mansi richtig, so ist das Jahr 456 der Terminus a quo. Zu Ende des Jahres 462 finden wir Faustus bereits als Bischof in Rom (Papst Hilarus ep. X, 2 cf. 11, 2). Der Beginn seines Episkopats wäre also ca. 458—460 anzusetzen. Wie er als Bischof das strenge Leben seiner Klosterzeit fortsetzte, so hat er auch jetzt eifrig als hervorragender Prediger gewirkt:

Seu te conspicuis gradibus venerabilis arae
contionaturum plebs sedula circumsistit,
expositae legis bibat auribus ut medicinam (Sidon. Carm. 16 v. 124 ff., dazu ep. l. IX, 3 p. 150, 12. Auricius Ep. l. I, 1 p. 352, 16 ff. ed. Engelbrecht).

Auch als kirchlicher Führer hat er eine hervorragende Rolle gespielt. In Sachen des krassen Prädestinatianers Lucidus, der gelehrt hatte, daß Gottes Vorherwissen einige zum Tode vorherbestimme, daß Christus nicht für alle gestorben sei und daß ein „Gefäß der Schmach" nicht ein Gefäß der Ehre werden könne, hatte eine Synode zu Arles Stellung genommen, wohl ca. 473 (s. Engelbrecht in den Proleg. zu seiner Ausgabe p. XV), ebenso bald darauf eine Synode zu Lyon (de grat. proleg. p. 3. 4). Es ist Faustus gelungen durch einen Brief den Lucidus zu einem weitgehenden Widerruf zu bewegen (s. ep. 1. u. 2). In dem Brief des Lucidus scheinen uns die Beschlüsse dieser Synode zu Arles erhalten zu sein (s. Seeberg DG I, 320 Anm.). Im Auftrag dieser Synoden, auf denen Faustus das entscheidende Wort gehabt haben wird, verfaßte er sein großes Buch de gratia, in dem er die semipelagianische Position in einer Cassian überbietenden Weise vertrat (s. unten). Wie er in diesem Streit eine maßgebende Rolle gespielt hat, griff er auch kräftig in die christologischen und pneumatologischen Streitigkeiten seiner Zeit ein (s. unten). Im Jahre 474 gehörte Faustus neben anderen Bischöfen zu der Gesandtschaft, die im Namen des Kaisers mit dem Westgotenkönig Eurich Friedensverhandlungen führte (Sidon. ep. l. VII, 6 p. 110, 14). Nun hat aber Eurich seine Einfälle in Gallien fortgesetzt und im Jahre 477 Arles, Marseille und die ganze Provinz erobert. Wenn nun die Briefe des Faustus von einem Exil zu berichten wissen (ep. 6 p. 196, 1; ep. 8 p. 211, 12 vgl. ep. 12 p. 218, 24), so wird es erlaubt sein, zwischen diesem und der Eroberung des Landes durch Eurich einen Zusammenhang herzustellen. Nach ep. 12 ist Faustus aus dem Exil zurückgekehrt. Das geschah vielleicht 485, in welchem Jahr Eurich starb. Nach 500 thut Avitus von Vienne in dem Brief an König Gundobad sein in einer Weise Erwähnung, aus der hervorgeht, daß der König ihn gekannt habe (quem etiam

Digitized by Google

gloria vestra noverat MS Auct. VI, 2 p. 30, 1). Gennadius (vir ill. 85) sagt von ihm: viva tamen voce egregius doctor et creditur et probatur. Allein falls diese Worte auch darauf hinweisen sollen, daß noch jetzt das lebende Wort des Lehrers ihn als trefflich bezeuge, so läßt sich doch kein chronologisches Datum aus ihnen gewinnen, da von Gennadius nichts Genaueres, als daß er zwischen 480—500 schrieb, bekannt ist. Faustus hat aber jedenfalls ein hohes Alter erreicht, er wird zwischen 405—410 geboren und 490—95 gestorben sein. Die Kirche seiner Heimat hat den hervorragenden Kirchenmann und Prediger zum „Heiligen" erhoben, indessen hat die offizielle Kirche diesen Ehrentitel dem Semipelagianer, dessen Schriften Papst Gelasius als apokryph bezeichnete (MSL 59, 164), nicht zugestanden (vgl. AS VII, 651 ff.).

2. In seinem Schriftstellerkatalog führt Gennadius (85) eine Anzahl von Schriften des Faustus an mit der ausdrücklichen Bemerkung: sunt eius et alia scripta quae, quia necdum legi, nominare nolui. Es sind folgende: 1. de spiritu sancto. In den zwei Büchern dieses Werkes (bei Engelbrecht p. 101 ff.) wird gegen Macedonius die Gottheit des hl. Geistes verfochten. Von den Handschriften wurde dasselbe, vielleicht nach Gregor. Dial. IV, 40, einem römischen Diakonus Paschasius beigelegt. Die Autorschaft des Faustus darf aber mit größter Wahrscheinlichkeit angenommen werden (Engelbrecht, Studien S. 28 ff. Dazu Bergmann a. a. O. S. 35 ff.). — 2. de gratia dei, 2 Bücher bei Engelbrecht p. 3 ff. In dem Werk sind einige erhebliche Lücken zu konstatieren (s. Engelbrecht Studien S. 5 ff.). Bergmann versucht (S. 18 ff.) die These zu begründen, daß der Text „nicht frei sei von augustinisierenden Interpolationen", und daß daher auch seine Lücken „dem bewußten Vorgehen eines für Faustus interessierten Unbekannten" entstammen (S. 21). Allein seine Beweisführung hat mich nicht überzeugt. Sie besteht wesentlich darin, daß einige von einem Gnadenwirken redende Stellen durch genaue exegetische Analyse des Zusammenhanges als aus demselben herausfallend erwiesen werden sollen. Allein Faustus gehört nicht zu den Schriftstellern, die sich von sehr äußerlich veranlaßten Ideenassociationen freihalten und die einmal üblich gewordene Phrasen und Wendungen, auch wenn sie nicht aus ihren Gedanken hervorwachsen, meiden. Ich nehme daher an einem gelegentlichen gratia cooperante oder cooperante adiutorio ebensowenig Anstoß, als etwa an einer Stelle wie p. 38, 10 ff., wo die Rückkehr des verlorenen Sohnes auf seine devotio und das angeborene Gut der vernünftigen Überlegung zurückgeführt wird, aber dann gesagt wird: sed gratia quae pulsaverat peregrinantem, ipsa suscepit revertentem. „Das Widerspruchsvolle der Darlegung liegt klar zu Tag," sagt Bergmann hierzu (S. 18). Allein ist es wirklich ein Widerspruch zu sagen: die Vernunft trieb ihn zurück, aber dies geschah so, daß Gott durch die Schläge schwerer Lebensschicksale den Anstoß zu den Erwägungen der Vernunft gab? Auch Sätzen wie p. 84, 8 ff. kann man einen Sinn entnehmen, ohne zu dem prekären Auskunftsmittel der Interpolation zu greifen (gegen Bergmann S. 19): die Gnade wird niemand zu teil, es gehe denn der menschliche Wille voraus, doch ist dieser natürliche Wille selbst eine Gabe der Gnade, ja alle seine Akte sind nur aus der Gnade zu verstehen, nämlich einer allgemeinen den Willen mit seinen Akten dem Menschen gewährenden Gnade. Freilich ist das nicht genau geredet; aber es ist das ja gerade eine der semipelagianischen Unklarheiten die pelagianischen Gedanken möglichst in augustinische Formen zu hüllen. — 3. Gennadius erwähnt weiter adversum Arianos et Macedonianos parvum libellum, in quo et essentialem provocat trinitatem. Bäumer hat diese Schrift in dem Breviarium fidei adversus Arianos (MSL 13, 653) wiederfinden wollen (Katholik 1887, 394 ff.), Engelbrecht (Zeitschr. f. die österr. Gymnasien 1890, 289 ff.) in der Schrift de ratione fidei (in Engelbrechts Ausg. p. 453 ff.), Cabrol (Revue des questions histor. 1890, 232 ff.) im Liber testimoniorum fidei contra Donatistas (Pitras Analecta sacra et class. spicilegio Solesm. parata 1888, p. 147 ff.). Neuerdings nun zeigte Bergmann, daß keine dieser drei Schriften als von Faustus verfaßt angesehen werden kann, daß also das Buch des letzteren nicht auf uns gekommen sein wird (a. a. O. S. 91—107). — 4. An vierter Stelle nennt Gennadius: adversum eos qui dicunt esse in creaturis aliquid incorporeum, in quo et divinis testimoniis et patrum confirmat sententiis nihil credendum incorporeum praeter deum. Diese Schrift liegt vor als der 4. Brief des Faustus (Engelbrecht p. 168 ff.). — 5. wird erwähnt von G.: epistola eius in modum libelli ad diaconum quendam nomine Graecum data, qui a fide catholica discedens ad Nestorianam abiit impietatem, bei Engelbrecht p. 200 ff. — 6. Schließlich nennt Gennadius: ad Felicem praefectum praetorii ... religiosam epistolam ad timorem dei hortatoriam convenientem personae pleno animo poenitentiam agere disponenti.

Digitized by Google

Dieser Brief steht bei Engelbrecht als ep. 6 p. 195 ff. Mit ihm zugleich ist der verwandte Brief ep. 9 bei Engelbrecht p. 211 ff. zu nennen. Nach Bergmann wären beide Briefe lückenhaft geworden und dann durch Abschreiber wenig entsprechend restituiert worden (S. 66). Aber diese Hypothese scheint weder durchgeführt werden zu können, da die Einschübe nicht deutlich erkennbar gemacht werden können, noch ist diese Annahme notwendig. Wenn etwa p. 197, 8 ff. ein quantitatives dupliceri des Fastens angeraten und dies gleich darauf damit erläutert wird, daß es zwei qualitativ unterschiedene genera abstinentiae giebt, so ist das doch nicht „sinnlos" Bergmann S. 56), da freilich der Reichtum von Formen der Abstinenz einen Grund für quantitative Steigerung des Fastens ausmachen kann. — 7. Nachdem wir die von Gennadius angeführten Schriften des Faustus kennen gelernt haben, wenden wir uns den übrigen Werken desselben — Gennadius versichert ausdrücklich nicht alle gekannt zu haben — zu. Unbezweifelt echt sind folgende Briefe: der Brief an Paulinus von Burdegala (bei Engelbr. ep. 5 p. 183 ff. vgl. Avitus MG Auct. VI, 2, 29); der Brief an Lucidus (Engelbr. ep. 1 p. 161 ff.), 5 Briefe an Auricius (Engelbr. ep. 8—12 p. 208 ff.). — 8. Sidonius erwähnt ein opus operosissimum multiplex, acre, sublime, digestum titulis exemplisque congestum, bipertitum sub dialogi schemate, sub causarum themate quadripertitum (Ep. l. IX, 9 p. 157, 30 ff. ed. Krusch). Die Frage ist nun, ob dies Werk in der Schrift de gratia zu erblicken ist (so Engelbrecht, Ztschr. für die österr. Gymn. 1890, 292 ff.) oder in dem Conflictus Arnobii catholici et Serapionis de deo trino et uno (so Bäumer, Katholik 1887, II, 398 ff. und Litt. Rundschau für das kath. Deutschl. 1892, 65 ff.). Gegen diese letztere Meinung hat Bergmann überzeugend nachgewiesen, daß die Schrift nicht von Faustus herrühren könne, bes. wegen der in ihr vorausgesetzten Form des Taufsymbols (a. a. O. S. 108 ff.). Über den Sinn der schwungvollen Charakteristik des Sidonius und ihre Anwendbarkeit auf die Schrift de gratia s. Stilting, AS Sept. VIII, p. 699 n. 245—248. — 9. Die Annahme Morins (Revue Bénédictine 1891, 97 ff.), daß der Traktat de septem ordinibus ecclesiae (MSL 30, 152 ff.) faustinisch sei, ist von Engelbrecht (Patrist. Analekten 1892, S. 5 ff.) und Bergmann (S. 117 ff.) genügend widerlegt worden. — 10. Von besonderem Interesse sind noch die beiden Homilien über das Symbol (Bibl. max. VI, 628 ff.), die seit Caspari's Untersuchung (Quellen zur Geschichte des Taufsymbols II, 1869, S. 183 ff.) allgemein Faustus zugesprochen werden. Dies ist aber neuerdings von Bergmann (S. 71 ff.) mit beachtenswerten Gründen bestritten worden. Das Hauptargument Caspari's, nämlich der Zusammenhang einiger Stellen der Homilien mit Stellen der Schrift de spiritu sancto, reicht an sich ja freilich nicht hin zur Begründung der Identität des Verfassers. Aber auch die Gründe Bergmanns gegen die Identität erscheinen mir nicht als durchschlagend. So wenn er einen verschiedenen Glaubensbegriff in den Reden und in de spir. s. nachweisen will: es sei ein religiöser Glaubensbegriff, wenn hier der Glaube als ein pie sperare, fideliter eum quaerere et tota in eum dilectione transire (Caspari S. 192) bezeichnet werde und es sei juristisch, wenn er dort bestimmt wird als: confiteor illum, colo illum, adoro illum totum me in ius eius ac dominium trado atque transfundo (Engelbr. p. 103, 11 ff.; vgl. Bergmann S. 75). Aber das Aufgehen in Gott und die Hingabe an Gott sind Bildreden, die noch heute ein Prediger sehr wohl nebeneinander verwenden könnte. Mehr Gewicht scheint darauf zu legen zu sein, daß die 1. Hom. das Symbol auf die ecclesiarum patres, die Schrift de spir. auf apostolica sollicitudo zurückführt (Caspari S. 185 und Engelbr. p. 102, 5 ff.), oder daß Faustus immer lectio, die Hom. lectiones sagt (Bergmann 81 ff. 78). Vor allem aber scheint zu beachten zu sein (Bergmann S. 83), daß in der 2. Homilie der Anfang des 2. Artikels lautet: [credo] et in filium eius dominum nostrum Jesum Christum (Caspari S. 192). Dasselbe scheint die erste Hom. vorauszusetzen: et in filium eius, bald darauf in freier Rede: dominus noster Jesus Christus (Casp. S. 189). Dagegen heißt es in der ep. 7 p. 205, 5.: iuxta symboli auctoritatem . . . qua dicimus: credo et in filium dei Jesum Christum etc. Diese Differenz wäre entscheidend, wenn man behaupten dürfte, daß Faustus an letzterer Stelle unverkürzt das Symbol wiedergeben wollte (so Bergmann S. 84). Nun kam es aber nach dem Zusammenhang Faustus darauf an zu beweisen, daß wie Gott der Vater des Menschen, so die Mutter des Gottes ein Mensch gewesen. Diesem Zweck entsprechend verwandelte er filium eius in: filium dei und läßt das für seinen Zweck nichtssagende dominum nostrum fort. Obgleich also die Auslassung letzterer Worte nicht ganz selten vorliegt (s. Hahn, Bibl. d. Symbole[3] S. 75. 77. 79. 63. 64. 67. 60. 45. 48), ist sie doch bei Faustus ebensowenig anzunehmen als daß er etwa dei für eius in seinem Symbol hatte. Es dürfte sonach immerhin, wenn

Digitized by Google

auch nicht sicher, so doch recht wahrscheinlich sein, daß Faustus Verf. dieser Reden ist. — 11. Der in den Handschr. einem Faustinus beigelegte Traktat de symbolo (ed. Caspari in Alte und neue Quellen 1879, S. 250 ff.) ist jedenfalls nicht unmittelbar Werk des Faustus, s. Caspari und Bergmann S. 86 ff. — 12. Schließlich ist noch zu sagen, daß Faustus auch eine große Anzahl von Predigten veröffentlicht hat (vgl. z. B. die Erwähnung von opuscula — im Zusammenhang ist wohl an Predigten zu denken — bei Auricius Ep. l. I, 1, p. 351, 13 ed. Engelbrecht). Zur Zeit ist es aber nicht möglich den Umfang dieser seiner Thätigkeit zu umschreiben, da das Dunkel, das über dieser lateinischen Predigtlitteratur lagert, auch den Anteil des Faustus an ihr bedeckt. Nur durch eingehende sprachliche Vergleichung kann es gelingen unter den anonymen oder mit anderen Namen versehenen Predigten die dem Faustus angehörenden zu eruieren. Zwar hat Engelbrecht behauptet, es lägen uns zwei Corpora faustinischer Predigten vor, nämlich die Sammlung von 22 Predigten des Durlacher Cod. 36 (jetzt Karlsruher Cod. 340) saec. 9—10, die er in seine Ausgabe des Faustus aufgenommen hat und die 74 pseudoeusebianischen Predigten (gedruckt in der Bibl. max. VI, 618 ff.), s. Engelbrecht, Studien S. 47 ff. Allein diese Annahme entbehrt jedes positiven Grundes. Wenn 9 Predigten des Cod. Durlac. als Autornamen Faustinus haben, so ist es ebenso fraglich, ob dieser gleich Faustus ist, als es höchst unwahrscheinlich ist, daß die übrigen Predigten nun auch dem Faustinus resp. Faustus angehören sollen. Dazu kommt, daß hier wie in der pseudoeusebianischen Sammlung verschiedene Stücke mit Sicherheit als von Cäsarius herrührend erwiesen werden können (s. Morin, Revue bénédict. 1892, 49 ff. und Bergmann a. a. O. S. 2 ff. 128—331). Auf einzelnes einzugehen verbietet der Raum, zumal erst eingehende Untersuchungen, wie sie Bergmann jüngst begonnen hat, über dies ganze Gebiet Licht verbreiten können. — Über ein vermeintliches Faustuscitat bei Cäsarius (Mansi Coll. conc. VIII, 812) s. Arnold, Cäsarius S. 382 f. Anm. — Über die handschriftliche Überlieferung der Werke des Faustus s. die Prolegomena in Engelbrechts Ausgabe.

3. Die geschichtliche Stellung des Faustus ist bedingt durch seine Vertretung der semipelagianischen Theologie. Hierüber wird der Artikel Semipelagianismus Genaueres zu berichten haben, im übrigen siehe die Dogmengeschichten. Hier mögen einige kurze Bemerkungen genügen. Alle Menschen haben das peccatum originale und zwar ex generantis voluptate (de grat. I, 1 p. 11). Obgleich die menschliche Willensfreiheit durch die Sünde geschwächt worden ist (I, 8 p. 24 f.), so ist sie als ein Bestandteil der menschlichen Natur doch auch dem Sünder erhalten geblieben (I, 16 p. 50. II, 10 p. 88; 12 p. 90). Die Gnade wirkt immer zusammen mit der Freiheit zur Herstellung des Guten im Menschen (I, 16 p. 51 f.). Hierbei macht der Mensch den Anfang vermöge seiner Freiheit (II, 10 p. 84). Die Gnade kommt dabei für Faustus eigentlich nur in Betracht als die Predigt mit ihren Verheißungen und Drohungen. Das ist das adiutorium divinum, eine innerlich umbildende Macht der Gnade, wie Augustin, kennt Faustus nicht (z. B. I, 10. 16 p. 33. 52). Wenn es doch den Anschein hat, als wenn er auch solch eine Innenwirkung Gottes annimmt, so begreift sich dies daraus, daß das natürliche Willensvermögen selbst als Gnadengabe angesehen wird (II, 10. 12 p. 84. 90) oder daß die Führungen des Lebens als Gnade betrachtet werden. So heißt es vom verlorenen Sohn: sed gratia quae pulsaverat peregrinantem, ipsa suscepit revertentem, wobei aber diese Rückkehr durch das eigene Wollen verwirklicht werden soll (I, 11 p. 38). In diesem Sinne begreift sich denn auch die gelegentliche Erwähnung der gratia cooperans (I, 10 p. 33) und des cooperans adiutorium (II, 12 p. 91. 95). Aber trotz dieser und ähnlicher Wendungen und der energischen Verdammung des Pelagius (I, 1) ist es deutlich, daß Faustus wesentlich auf pelagianischem Boden steht, er hat sich im Verhältnis zu Cassian noch weiter von Augustin entfernt. Die Gnade ist eigentlich nur in der Verleihung der Willensfreiheit und der Mitteilung des göttlichen Gesetzes, sowie in einer Leitung der Lebensschicksale zu erblicken. Dem entsprechend wird auch die Prädestination von der Präscienz abhängig gemacht (II, 3 p. 63). Gott will immer nur das Gerechte und Gute, aber er läßt die Freiheit sich auch im Bösen zu ergehen. Das ist Gottes permissio: vult bonum et permittit malum (II, 2 p. 61). — In der Trinitätslehre und Christologie hat Faustus die orthodoxen augustinischen Formeln reproduziert, z. B. una deitas, trigemina maiestas, tres essentiae vel subsistentiae, sed non tres substantiae, de spir. s. I, 4. 5 p. 106 f.; sicut hominis et dei unam confitemur esse personam, ita duplicem scimus esse substantiam, ep. 7 p. 202 u. s. w. — Noch lohnt es sich auf die Ratschläge über Buße und Askese in ep. 5 und 6 zu verweisen.

R. Seeberg.

Digitized by Google

Favre (Faber), Peter, S. J. geb. 1506, geſt. 1546. — Litteratur: Cartas y otros escritos del b. Pedro Fabro Bd I Bilbao 1894; sein Memoriale, ed. M. Bouix, Paris 1874, soll auch in Bd II dieſer Cartas gedruckt werden. Manches in: Canisii Epist. ed. Braunsberger Bd I 1896. Ungedrucktes in den Kölner Sammlungen, aus welchen Briefe in: Hansen, Rhein. Akten z. Geſch. des Jeſ.-Ordens am Niederrhein 1896; vgl. deſſ.: Die erſte Niederlaſſung der Jeſ. in Köln in: Beiträge zur Geſchichte . . . . Köln 1895, S. 163 ff. — Vgl. Orlandini, Hist. Soc. Jesu, I, Romae 1615; derſ., Forma sacerdotis apost. (Petri Fabri) Dillingae 1647; Boero, Vita del beato P. F. Roma 1873; Polanco, Chroniton I, Madrid 1894; Gothein, Ign. von Loyola, Halle 1895, beſ. S. 265 ff. 663 ff.; von Druffel, Ignatius v. Loyola an der römiſchen Kurie 1879; Cornely, S. J. Leben des ſel. P. F. 1873.

In dem früheren Hirten Pierre Favre in Villarette in Savoyen geboren hat Ignatius von Loyola, ſobald er in die Pariſer Hochſchule eingetreten war, den erſten Genoſſen gefunden und zubereitet, der bald völlig ſeinen Stempel trug. Seit F. als einer der acht (außer ihm noch Franz Xavier, Bobadilla, Rodriguez, Salmeron, Lainez, Broët und Claude Jay) ſich am 15. Auguſt 1534 in der kleinen Kirche auf dem Montmartre mit Ignatius in feierlichem Gelübde verbunden, hat er, theologiſch nur mittelmäßig gebildet, aber von eiſernem Willen und die Ziele der Genoſſenſchaft in ſich verkörpernd, dieſer unberechenbare Dienſte geleiſtet. Insbeſondere hat er das Werkzeug der geiſtlichen Exercitien mit einer Virtuoſität gehandhabt, die der des Meiſters kaum nachſtand, und die eindringende Art, welche ihm im Umgange eigen war, hat ihn neben außergewöhnlicher Seelenkenntnis und ſcharfem Blick befähigt, diejenigen Regeln zur Gewinnung der Halbgläubigen und der Ketzer aufzuſtellen, die er zunächſt ſelbſt auf dem ſchwierigen deutſchen Boden erprobte und die dann dem Orden überhaupt ſeine großen Erfolge gebracht haben. 1537 mit Ignatius in Rom, 1539 bis 1540 in Parma wirkend, begleitete F. 1540 den kaiſerlichen Geſandten Ortiz nach Deutſchland, wo er dem Religionsgeſpräche in Worms und dem in Regensburg (1541) beiwohnte. Einer der erſten, welche hier durch die Schule ſeiner Exercitien gingen, war Cochläus — dann 1543 in Mainz Petrus Canisius. Am Rhein war es auch, wo F. die erſte umfaſſende kirchenpolitiſche Thätigkeit entfaltete. Er trat, ſeit Auguſt oder September 1543 nach Köln übergeſiedelt, dem Kurfürſten Hermann von Wied bei deſſen Reformverſuchen als freiwilliger Agent der Kurie, die von ihm informiert wurde, in einer unabläſſigen Thätigkeit entgegen, die ſich in dem I. Bande der Cartas (ſ. o.) abſpiegelt. In einem Briefe an Lainez ſtellte er gelegentlich als ſeine Grundſätze über den Verkehr mit Ketzern behufs Zurückführung in den Schoß der katholiſchen Kirche die folgenden auf: vor allem müſſe man ſie mit einer innigen wahren Liebe umfaſſen, ihre Neigung und ihr Herz gewinnen, ſie mit Höflichkeit anreden und im freundſchaftlichem Umgange anfangs nur von Gegenſtänden reden, worüber man gegenſeitig übereinkomme, aber nicht von ſolchen, die gegenſeitige Kämpfe und Trennung der Gemüter veranlaſſen. Habe man es mit einem Verirrten von unſittlichem Wandel zu thun, ſo müſſe man ihn zuerſt vom Laſter abzubringen ſuchen, denn Tugend und Frömmigkeit führe von ſelbſt wieder zur Wahrheit. So habe ihn einſt ein im Konkubinat lebender Prieſter um Widerlegung der Gründe für die Prieſterehe erſucht, worauf er ſich nicht eingelaſſen, ſondern auf ſeine Beſſerung hingearbeitet habe, nach deren Erfolg mit der Sünde auch der Irrtum verſchwunden ſei. (Inhaltsangabe noch Schrödl, Wetzer und Welte Kirchenlexikon IV, 871 [1. Aufl.]. Vgl. damit den Brief an Hammond vom 12. April 1543 bei Hanſen, Rhein. Akten S. 5). Übrigens läßt ihn die Ordensgeſchichte wo nötig auch mit Ketzern disputieren, z. B. mit Butzer und Melanchthon in Bonn, während doch aus ſeinen Briefen nur das hervorgeht, daß er indirekt, beſonders gelegentlich der Exercitien, und durch mündliche und ſchriftliche Beeinfluſſung zu wirken ſuchte. Im Laufe des Jahres 1544 nach Portugal und Spanien beordert mag er dort die obigen Grundſätze praktiſch gemacht haben, um den kirchlichen Eifer neu zu entzünden und die Schwierigkeiten, in welche der Orden in ſeinen dortigen Anfängen geraten war (ſ. d. A. Jeſuitenorden) zu heben. Wie er zu der Stiftung des Kölner Collegs wenigſtens beigetragen hat, ſo kann er dem Canisius unter dem 10. März 1540 von bedeutenden Errungenſchaften des Ordens in Spanien, insbeſondere Fortſchritten an den Univerſitäten Valladolid, Valencia, Gandia und Alcala, melden (Braunsberger, Epist. Can. I, S. 170 f.). Es ſollten das die letzten Früchte ſeiner Thätigkeit ſein — zur Teilnahme am Tridentiniſchen Konzil berufen, ſtarb er auf der Reiſe am 1. Auguſt 1546 in Barcelona. Pius IX. hat geſtattet, ihn als „ſelig“ zu verehren.

Beurath.

Febronianismus ſ. Epiſkopalſyſtem oben S. 429, 50.

Febronius ſ. Hontheim.

Digitized by Google

Fecht, Johannes, geſt. 1716. — F.s Lebensbeſchreibung von der Hand ſeines Sohnes erſchien 1716 in Krakewitz' Rektoratsprogramm, wieder abgedruckt in Fechtii compendium, Zerbſt 1740. Vgl. Tholuck, Das kirchliche Leben des 17. Jahrh., 2. Abtl. S. 183 ff.

Johannes Fecht, einer der berühmteſten Theologen ſeiner Zeit, Hauptvertreter lutheriſcher Orthodoxie im Kampfe gegen den ſiegreich vordringenden Pietismus, iſt geboren am 25. Dez. 1636 in Sulzberg (Breisgau), wo ſein Vater Superintendent war, beſuchte das Gymnasium illustre in Durlach, ſeit 1655 ſechs Jahre lang die Univerſität Straßburg. Zur Theologie entſchloſſen, ſtudierte er doch zunächſt Philologie und Philoſophie, ſemitiſche Sprachen und Geſchichte. Seine theologiſchen Studien leitete Dannhauer. 1661 unternahm er eine fünfjährige akademiſche Studienreiſe, auf welcher er eine Reihe deutſcher Univerſitäten beſuchte, mit längerem Aufenthalt in Wittenberg und Gießen. 1666 in ſeine Heimat zurückberufen, wurde er bald (1669) Hofprediger und Theologieprofeſſor, ſpäter auch Superintendent in Durlach, bis dieſe Stadt 1689 im Kriege von den Franzoſen eingeäſchert wurde. F. fand ein Aſyl in Calw, wo ihn Herzog Guſtav Adolf von Mecklenburg kennen lernte und an die Univerſität Roſtock berief. 1690 ſiedelte er dorthin über, erhielt die Doktorwürde und hat hier als Profeſſor und Superintendent bis an ſeinen Tod am 5. Mai 1716 eine überaus bedeutſame Wirkſamkeit entfaltet. Trotz mehrfacher glänzender Anerbietungen iſt er Mecklenburg treu geblieben, geſchätzt in der Univerſitätsverwaltung (er war fünfmal Rektor), hoch verehrt als Lehrer und Berater der Studierenden („Vater Fecht"), viel umworben als Mittelpunkt gelehrter Korreſpondenz. Seine enorme Arbeitskraft ermöglichte ihm eine überaus umfaſſende ſchriftſtelleriſche Thätigkeit, welche, in ihren Anfängen mehr auf philoſophiſche und philologiſche Gegenſtände gerichtet, weiterhin ſämtliche Gebiete der Theologie berührte, mehr und mehr aber ſich auf Dogmatik und Polemik konzentrierte und alle bedeutſamen Zeiterſcheinungen der Kritik unterzog. Aus früherer Zeit (1677) ſtammt das mehrfach aufgelegte Sammelwerk Noctes christianae, worin u. a. eine umfängliche Abhandlung zum Erweiſe, daß Chriſtus ſchön von Geſtalt geweſen. Aufſehen erregte 1684 die als bleibend wertvoller Beitrag zur Geſchichte des 16. Jahrhunderts herausgegebene Sammlung von Briefen berühmter Theologen. Auf eben dieſem Gebiete liegt die historia colloquii Emmendingensis 1694. 1698 erſchien Selectiorum ex univ. theol. controversiarum, recentiorum praecipue, Sylloge, ein Werk, welches, zuſammen mit der Philocolia sacra 1707, in Kürze die Summa ſeiner theologiſch-kirchlichen Anſchauungen darbietet. Aus ſeinem Nachlaß erſchienen 1722 die über dieſe Sylloge von ihm gehaltenen Vorleſungen, ſowie 1740 ein die ganze thetiſche und polemiſche Theologie umfaſſendes Kompendium. Das Verzeichnis ſeiner ſämtlichen Schriften umfaßt 17 Seiten. — F. iſt ein echter Repräſentant jener Theologie des 17. Jahrhunderts, welche ganz darauf gerichtet iſt, den überlieferten Lehrtypus gegen jede häretiſche Abweichung rein zu erhalten. Er iſt ein allzeit gerüſteter Kämpe gegen jegliche novatores. Wenn er aber in der neueren Litteratur als Typus eines leidenſchaftlichen Streittheologen figuriert, ſo ſteht dem entgegen, daß er ſeinen Zeitgenoſſen vielmehr als vir pacificus galt, und daß er von den Gegnern gerade wegen ſeiner Mäßigung gefürchtet war. Die Polemik, für welche er in hervorragendem Maße mit Scharfſinn und Klarheit begabt war, galt lediglich der Sache und war ihm Gewiſſensſache. Was insbeſondere ſeine Stellung zum Pietismus betrifft (er hielt zuerſt 1696 Vorleſungen de pietismo), ſo war er ebenſo wie Spener von Dannhauer ausgegangen, mit größter Entſchiedenheit auf Frömmigkeit des Herzens und Lebens gerichtet und hatte für manche weſentliche Forderungen des Pietismus, wie z. B. die Überordnung des Bibelſtudiums, volles Verſtändnis. Spener ſelbſt iſt es geweſen, der ihn, als ſchon die Grundrichtung ſeiner Theologie ausgeprägt vorlag, für die Profeſſur in Roſtock empfahl. Was ihn in den Kampf getrieben hat, iſt die ſich ihm aufdrängende Überzeugung, „daß aus dem noch guten pietismo wegen der vielen Nebenlehren, damit man die Pietät befördern wollen, der Grillenpietismus und aus dieſem der vollkommene Indifferentismus Arnoldinus, Thomasianus und Dippelianus erwachſe" (Brief an Burchard May 1706). Die noch immer umlaufende Rede, daß er nach Speners Tode dieſem die Seligkeit abgeſprochen habe, beruht wahrſcheinlich nur auf Mißdeutung. D. **K. Schmidt.**

Fegfeuer. Die Idee des Fegfeuers, welche in der römiſchen Kirche ihre vollendetſte Ausgeſtaltung erfahren hat, geht mit ihren Wurzeln bis in die älteſten Zeiten zurück und hat Analogien faſt in allen Religionen. So im Parſismus. Zoroaſter (bei Euseb. praep. evang. 9, 37) nimmt eine Wanderung der Seelen durch zwölf Stufen hindurch an, ehe ſie vollſtändig gereinigt ſind zur himmliſchen Seligkeit. Die Inder (voyages de Hafner 2.

Digitized by Google

S. 29 in der bibliothèque de Sprengel. 39) bringen zu diesem Zwecke Gebete und Opfer für die Verstorbenen dar. Die Lehre der Pythagoräer von der Metempsychosis ruht auf demselben Grunde. Plato (Euseb. l. c.) lehrt, daß die Seelen so lange in einem dunklen Ort zurückgehalten werden, bis sie völlig gereinigt sind. Die Stoiker (Clem. Alexandr. strom. 5 p. 549) nehmen ebenfalls einen solchen Zwischenzustand der Läuterung an, den sie ἐμπύρωσις nennen. — In der Idee des Fegefeuers müssen wir ein Doppeltes unterscheiden: die Idee eines Zwischenzustandes zwischen dem Tode und dem endgültigen Zustande nach dem Gericht, und die Idee der Reinigung resp. des Strafleidens durch das Medium des Feuers. Die Grundlagen für das erstere Moment sind so rationelle, daß wir überall da, wo der Glaube an ein Fortleben nach dem Tode sich findet, auch die Frage diskutiert finden, ob mit dem Tode sofort eine ewige Entscheidung stattfinde, oder ob zwischen letzterer und ersterem noch ein Zwischenzustand gedacht werden müsse, welcher letztere nun wieder als ein solcher gedacht werden kann, der an dem durch das Leben verdienten ewigen Lose nichts mehr zu ändern im stande ist, oder aber diese Möglichkeit noch gewährt. Die letztere Vorstellung führte in ihrer weiteren Ausbildung zur Idee des Fegfeuers, sofern auf der einen Seite die Möglichkeit einer Milderung des ewigen Loses nur durch die eigene Besserung der sittlichen Persönlichkeit gedacht werden konnte, und auf der anderen Seite die Gerechtigkeit Gottes eine solche Besserung oder Läuterung nur auf dem Wege des Strafleidens zuzulassen schien, ein läuterndes Strafleiden aber in dem Elemente des Feuers am besten entweder seine materielle Verwirklichung, oder das adäquateste Symbol fand, wie der Vorgang des läuternden Strafleidens zu denken sei. Daß sich die Vorstellung von dem läuternden Elemente nicht notwendig und allein an das Feuer anschließen mußte, findet seinen Beleg in der Vorstellung der späteren Rabbinen, daß bei den relativ Gerechten im Jenseits eine Abwaschung mit Wasser ausreichend sei (vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judentum II, S. 337 f.), während allerdings im übrigen die Vorstellung herrscht, daß das Paradies rings von einem Flammenmeer umgeben sei, das die Bestimmung habe, die Flecken, womit auch die Seelen der Gerechtesten behaftet seien, zuvor zu beseitigen, damit sie wirklich befähigt würden, das alles Unheilige weit von sich zurückweisende heilige Antlitz Gottes zu schauen. Es ist das eine Anschauung, welche auch in dem apokryphischen Evangelium historia Josephi cap. 12. 13 vorgetragen wird, vgl. Hofmann, Leben Jesu nach den Apokryphen S. 267 f. Die Muhammedaner haben sich anders geholfen; sie nehmen eine Zwischenmauer zwischen der Hölle und dem Paradiese an, auf welcher sich die befinden, deren gute und schlechte Handlungen gleich sind, und von welcher aus sie ebenso in das Paradies wie in die Hölle schauen können. Vgl. Koran, Sure 7 u. a.

Was nun die Ausbildung des Dogmas vom Fegfeuer innerhalb der christlichen Kirche betrifft, so sind die Anlässe dazu teils in der Konsequenz irrtümlicher Anschauungen von der Heilsordnung, hauptsächlich der Buße und der Heiligung, teils in dem falschen Verständnisse von Aussprüchen der heil. Schrift zu suchen. Als reinigend und als Symbol der Läuterung kommt das Feuer allerdings nicht selten in der hl. Schrift vor (1 Pt 1, 7; Mt 3, 11; AG 2, 3; Ma 3, 2 und wohl auch Jer 23, 29); daneben aber auch als verzehrend (1 Ko 3, 11) und als Symbol der Strafe, ja der Verdammnis (Mc 9, 44. 49; Mt 3, 10. 12; 25, 41 u. a.). Nur in den Stellen letzterer Art aber liegt ein bestimmtes Hinausgehen über die gegenwärtige Existenz vor, und zwar so, daß der große Entscheidungstag der Zukunft des Herrn (1 Ko 3) nach dieser ins Auge gefaßt wird. In betreff der Zwischenzeit zwischen dem Tode der Einzelnen und der Auferstehung der Toten als dem entscheidenden Gericht findet sich keine ausdrückliche Hinweisung auf Reinigung. In der Erzählung vom reichen Mann (Lc 16) wird das Feuer nur als peinigend, nicht als reinigend dargestellt; und die Stellen 1 Pt 3, 19; 4, 6 begründen zunächst nur das Hineinreichen der versöhnenden und heiligenden Kraft Christi auch in das Gebiet der Hingeschiedenen. Aber die Frage, ob mit dem Tode das Los des Menschen unabänderlich entschieden sei, oder ob es noch einen Zwischenzustand der Läuterung gebe, und wie dieser vorzustellen sei, diese Frage bleibt nach dem, was aus der heiligen Schrift angezogen werden kann, eine offene. Die fromme Spekulation hat sich natürlich alsbald dieser Frage bemächtigt, und sie je nach Vermögen oder Wunsch beantwortet. Zum erstenmale entschiedener ins Auge gefaßt und mit einem Reinigungsfeuer in Verbindung gebracht finden wir sie Anfang des 3. Jahrhunderts. Während Clemens Alex. (paed. 3, p. 282; strom. 7, p. 851) nur von einem geistigen Feuer redet, welches in uns schon in diesem Leben reinigend brennt, versetzt Origenes dieses Feuer, welches nicht äußerlich sondern geheimnisvoll innerlich brennt (hom. in Num. 25, p. 369 e. Cels. 5, 15; 6, 26), in das Jenseits;

Digitized by Google

selbſt Paulus und Petrus müſſen zur Läuterung von allem ſündigen durch dieſes Feuer hindurch (hom. in Ps. 36, p. 664). Spuren dieſer Anſchauung finden ſich auch bei Cyprian (ep. 52 ad Antonian.), Gregor. Naz. (orat. 39 u. a.), Greg. Nyſſ. (orat. de baptismo πῦρ καθάρσιον), Baſil. (in Jes. 6, n. 186; 9, n. 231 πῦρ καθαρικόν). Die Ausbildung der eigentlichen Fegfeuerlehre gehört dem Abendlande an. Von Origenes und Greg. Nyſſ. iſt ſie zu Ambroſius gekommen, der ſie im Abendland eingebürgert hat. Jedoch iſt auch hier wohl zu unterſcheiden zwiſchen der alten Reinigungslehre und der im Mittelalter ausgebildeten Fegfeuerlehre, wie ſie durch das Tridentinum ſanktioniert worden iſt. Jene finden wir in ihren Anfängen bei Auguſtin, in ihrer weiteren Entwickelung bei Cäſarius Arelat., und zum Dogma erhoben bei Gregor d. Gr. Während Auguſtin (enchirid. ad Laur. 67—69; de civ. dei 20, 18) nur von der Möglichkeit jenſeitiger zeitlicher Strafen redet, und dieſe Mt 12, 32, vielleicht auch 1 Ko 3, 11 f. angezeigt findet, daher auch ein ignis purgatorius von kürzerer oder längerer Dauer für die noch am Irdiſchen hängenden nicht für unglaublich und (enchir. 109) eine Erleichterung in dieſem Zwiſchenzuſtande (in additis receptaculis), die den abgeſchiedenen Seelen durch das Meßopfer und die Almoſen der Überlebenden in der Kirche zu teil wird, für möglich hält, ſpricht ſich Cäſarius (dial. 4, resp. ad interrog. 185) ſchon beſtimmter dahin aus, daß ſolche, die im Wiedergutmachen kleiner Sünden (durch Almoſen ꝛc.) läſſig ſeien, um unbefleckt zum ewigen Leben zu gelangen, durch das langwierige Feuer jener Welt geläutert werden müſſen. Gregor d. Gr., der dies weiter ausführt und dogmatiſiert, bezieht (dial. 4, 39) auf dieſe leves culpae das Heu, Stroh und Stoppeln 1 Ko 3, 12 läßt aber die jenſeitige Reinigung bedingt ſein durch in dieſem Leben gethane gute Werke. Und wie ſchon ältere Väter (Tertullian, monog. 10; coron. mil. 3, 4; exhort. cast. 11) annahmen, daß jene ſchmerzlichen Zuſtände durch die Gebete und oblationes der Lebenden im Namen der Abgeſchiedenen gemildert werden könnten, ſo ſieht auch Gregor d. Gr. (dial. 4, 57) die Darbringung des heiligen Opfers als eine große Hilfe für die Seelen in jenem Zuſtande an (Urſprung der Seelenmeſſen). Dieſe ältere Reinigungslehre trat in ein neues Entwickelungsſtadium infolge der ſcholaſtiſchen Weiterbildung der Lehre von dem Sakrament der Buße. Man lehrte eine Abſolution nur von den verwirkten ewigen Sündenſtrafen, während die verwirkten zeitlichen Strafen dem Menſchen zu eigener Abbüßung behalten werden; daher ſei zur Vollendung des Sakraments eben noch die satisfactio nötig, d. h. der Bußfertige müſſe durch gewiſſe beſchwerliche und um Chriſti willen verdienſtliche Werke (opera laboriosa, z. B. Faſten, Beten, Almoſengeben), welche ihm der Beichtvater ſeinen Sünden angemeſſen auferlegt, die nicht miterlaſſenen zeitlichen Sündenſtrafen ſelbſt abbüßen. So wird vorausſetzlich bei jedem Sterbenden der Fall eintreten, daß er mit einer noch abzubüßenden zeitlichen Sündenſchuld in das Jenſeits tritt, ſofern er noch nicht volle Satisfaktion geleiſtet hat, wozu noch die Schuld der kleineren Erlaßſünden komme, welche, da ſie perſönlich abgebüßt werden können, nicht notwendiger Beſtandteil der Beichte, daher auch nicht mit Objekt der tilgenden Abſolution waren. Infolgedeſſen bedarf es, ehe der Abgeſchiedene zum vollen Schauen Gottes und in die Räume der Seligen eintreten kann, eines Zwiſchenzuſtandes, in welchem ihm Gelegenheit und Notwendigkeit auferlegt iſt, von der ihm noch anhaftenden zeitlichen Sündenſchuld gereinigt zu werden. Es iſt das nur eine dilatio felicitatis, beſtimmt, alle Makel für den Himmel abzuwiſchen. Das wird geſchehen müſſen durch poenae et damni et sensus. Die Strafe des Verluſtes beſteht in der zeitweiligen Entziehung der ſeligen Anſchauung Gottes, welche jetzt, wo die Seele frei von allen ſinnlichen Täuſchungen den wahren Wert des höchſten Gutes mit klarſter Einſicht ſchaut, dieſelbe mit dem intenſivſten Schmerze unbefriedigter Sehnſucht erfüllt. Daß es außer dieſer poena damni auch eine poſitive Strafe, poena sensus gebe, lehren alle Theologen, aber welcher Art dieſes Strafmittel ſei, ob es insbeſondere ein eigentliches, materielles Feuer ſei, das hat das kirchliche Lehramt zwar nicht entſchieden, iſt aber die Anſicht der meiſten Theologen, ſo daß Bellarmin verſichern konnte (de purgator. 1, 1. 2), es ſei übereinſtimmende Lehre aller Theologen, daß das Fegfeuer ein wahres und eigentliches Feuer ſei. Daß Gradunterſchiede in den Stufen des Fegfeuers ſein müſſen, fordere die göttliche Gerechtigkeit; über die Zeitdauer urteilt man verſchieden, nur ſo viel ſei gewiß, daß es über den jüngſten Tag hinaus nicht dauern werde; über das Wo des Fegfeuers, ſage die Offenbarung nichts, doch nehmen die meiſten einen Ort im Innern unſeres Erdkörpers an, oder einen Ort in unmittelbarer Nähe der Hölle. Es lag nahe, daß das zuerſt nur geiſtig gemeinte Feuer, welches die Seelen brennt, nicht bloß in der Vorſtellung des abergläubiſchen Volkes, ſondern auch in der Auffaſſung extravaganter Kirchenlehrer in ein wirk-

Digitized by Google

liches physisches Feuer verwandelt wurde. Damit verband sich zugleich eine andere Doktrin, welche das ganze Dogma vom Fegfeuer erst praktisch bedeutungsvoll machte: „die Möglichkeit, die Pein des Fegfeuers durch die **suffragia** der Werke, sowie durch Ablaßerteilung zu erleichtern und zu verkürzen". Da nämlich die im Reinigungsorte Befindlichen wahre Glieder in der Einheit des mystischen Leibes Christi seien, so sei nichts rationeller als die Annahme der Möglichkeit einer von seiten der auf Erden befindlichen Glieder ihnen zu leistenden Hilfe durch Gebet, gute Werke und Opfer. Das ist der eigentliche Anknüpfungspunkt für den priesterlichen Mißbrauch der Lehre vom Fegfeuer geworden und gewesen, wenn wir auch nicht verschweigen dürfen, daß offiziell die Kirche sich immer gegen solchen Mißbrauch ausgesprochen hat. Die so entwickelte Lehre, wie wir sie hier vorgetragen haben, und wie sie ein integrierendes Glied in der Lehre von den fünf **receptacula** des Jenseits (**infernus** für die Bösen, **paradisus** für die Seligen, dazwischen das **purgatorium**, und ein Streifen für die ungetauften Kinder, **limbus infantium**, sowie ein Streifen für die Frommen des ATs, der durch Christum entleerte **limbus patrum**) geworden ist, hat in den hervorragendsten Scholastikern ihre Verteidiger gefunden und Dichter und Volksredner haben mit ihnen in der drastischen Ausschmückung desselben gewetteifert. Hat man doch bereits im J. 993 zu Cluguy zur Verherrlichung desselben das Fest aller Seelen (2. Nov.) geschaffen, und hat doch nicht bloß Thomas Aquin. (qu. 70, art. 3 concl.) sich nicht gescheut, der Vorstellung von einem wirklichen materiellen Feuer das Wort zu reden, sondern selbst in Männern, die zur Mystik hinneigten, einem Bonaventura (comp. theol. verit. 7, 2) und Gerson (serm. 2. de defunctis) Glaubensgenossen gefunden. Über die Bedeutung der **suffragia** der Lebenden und der Indulgenzen vgl. Petr. Lombard. lib. 4, dist. 45b; Thom. Aquin. 71, art. 1. Doch hat es auch nicht an Opposition gefehlt. Schon Bruder Berthold eiferte wider die klerikale Ausbeute des Dogmas; die Katharer, Waldenser, Wiclif, Hus, Wesel und Wessel griffen die Lehre scharf an, und die griechische Kirche zeigte sich von Anfang an wenig geneigt, den römischen Intentionen zu folgen. Als daher auf dem Unionskonzil zu Lyon 1274 und zu Florenz 1439 auch das Dogma vom Fegfeuer, welches in der griechischen Kirche fast verschollen war, von seiten Roms zur Verhandlung gestellt wurde, ließen sich die griechischen Abgesandten zwar zu einigen Konzessionen herbei (bei Mansi T. 31, col. 1209), stempelten aber gleichzeitig die Verwerfung des Fegfeuers (πῦρ καθαρτήριον) zu einer Unterscheidungslehre der griechischen von der römischen Kirche. Es wurde nämlich zwar gutgeheißen, daß durch die fürbittende Thätigkeit der Kirche und das unblutige Meßopfer für die Abgeschiedenen Vergebung ihrer Sünden erfleht werde, die Annahme aber, daß die Seelen selbst noch reinigenden Leistungen und Satisfaktionen unterworfen seien, wurde verworfen. Diese Anschauung ist denn auch nachmals durch die conf. orthod. 1, 46 mit symbolischer Autorität für die griechische Kirche bekleidet worden. Vgl. Loch, Dogma d. griech. K. von dem purgatorium, Regensburg 1817; Hofmann, Symbolik, S. 188; Gaß, Symbolik der griech. Kirche, S. 335 f.; Kattenbusch, vergleichende Konfessionskunde, S. 327 f. — Die römische Kirche fuhr indes fort, den Glauben an das Fegfeuer hauptsächlich auf dem praktischen Gebiete zu kultivieren und in Verbindung mit der Ablaßlehre für sich einträglich zu machen. Diesem Unfug trat daher von Anfang an die reformatorische Kirche entschieden entgegen, Apolog. p. 163 sp., 189, 194, 197 sq., 273; im besonderen erklärten die art. Smalcald. p. 308: **purgatorium et quicquid ei solemnitatis, cultus et quaestus adhaeret, mera diaboli larva est; pugnat enim cum primo articulo, qui docet, Christum solum et non hominum opera animas liberare.** Diesem Urteil schließen sich auch Calvin. inst. 3, 5, 6, die conf. Gall. 24, Angl. 22, Helv. II, 26 an. Dieser entschiedene Widerspruch von evangelischer Seite ist wohl auch der Grund gewesen, daß das Tridentinum des Fegfeuers nicht eingehender gedenkt, sondern sich begnügt, die Lehre vom Fegfeuer durch ein Anathem gegen die Leugner desselben als sicher und ausgemacht hinzustellen (sess. 6, can. 30), der Kirche die Macht, daß sie mit ihren Gnadenmitteln bis ins Fegfeuer hinübergreifen könne, zu wahren und alle neugierigen Forschungen oder ungesunde Lehren über diesen Gegenstand zu untersagen, nicht aber ohne die Bischöfe zu ermahnen, **curent, ut fidelium virorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes, eleëmosynae, aliaque pietatis opera . . . . secundum ecclesiae instituta pie et devote fiant** (sess. 25, decret. de purgat., sess. 22, 2). Der Cat. Roman. I, 6, 3 u. 6 schenkt der Lehre vom Fegfeuer ebenfalls kaum einen weiteren Raum, als daß er die Existenz des Fegfeuers als ausgemachte Kirchenlehre konstatiert; und in derselben vorsichtigen Allgemeinheit hält sich die Prof. fidei Trid. Dagegen haben die orthodoxen

Digitized by Google

Theologen das möglichſte in der ſcheinbaren Begründung und Weiterausbildung dieſes Dogmas geleiſtet, voran Bellarmin in ſeiner bis ins ſpeziellſte eingehenden Schrift de purgatorio. Er beweiſt das Fegfeuer aus Stellen des ATs (2 Mak 12, 40 f.; To 4, 19; 1 Kg 31, 13; 2 Kg 1 u. 3 u. a.), und des NT (Mt 12, 32; 1 Ko 3, 11 f.; 15, 29; Mt 5, 25 f.; Lc 12, 10; 16, 9 u. a.), aus Zeugniſſen der Konzilien und Väter, ſowie aus Vernunftgründen; und gelangt zu der Anſicht „ignem purgatorii esse corporeum“, wenn er auch auf der anderen Seite wieder in Übereinſtimmung mit dem Tridentinum gemäßigt lehrt, daß die Leiſtungen der Lebenden nur per modum suffragii den im Fegfeuer befindlichen zu gute kommen. In betreff der Wirkung der Seelenmeſſen wird aber von neueren darüber hinausgehend behauptet, „zeitliche Sündenſtrafen der Verſtorbenen tilgt das heilige Meßopfer, wenn es für ſie dargebracht wird, modo solutionis ex opere operato, und keineswegs nur modo suffragii“ (Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik 1890 II, 1 S. 14). Die Praxis der gegenwärtigen katholiſchen Kirche hält jedenfalls an dem Standpunkte Bellarmins feſt, wie ſehr auch die neuere katholiſche (vgl. Möhler, Symbolik) Theologie „in beſcheidener Teilnahme an der Aufklärung“ bemüht iſt, das Dogma zu idealiſieren und vor allem nur ein ſolches Feuer als Reinigungsmittel anzunehmen, „bei welchem nur die Unwiſſenheit, oder, um die Ironie vorzubereiten, die Bosheit an unſer gemeines Feuer zu denken ſich veranlaßt finden kann“ (Klee, Kathol. Dogmatik III, S. 425; Bautz, Das Fegfeuer, Mainz 1883; Schell, Kathol. Dogmatik, 1893 III, 2 S. 757 ff.). Haſe (Polemik S. 405) ſagt treffend, daß mit dieſem aufgeklärten und ausgelöſchten Fegfeuer ſich auch der Proteſtantismus ziemlich einverſtanden erklären würde, wie denn der evangeliſche Proteſt nicht ſowohl der Annahme eines Läuterungszuſtandes überhaupt nach dem Tode gilt, ſondern vielmehr der grobphyſiſchen Vorſtellung dieſes Zuſtandes und vor allem dem Wahne, als könne durch die frommen Leiſtungen der Überlebenden, durch Seelenmeſſen und Ablaß eine Milderung oder Abkürzung desſelben herbeigeführt werden. **Rud. Hofmann.**

Feigenbaum ſ. Fruchtbäume in Paläſtina.

Felddiakonie. — 1. Allgemeines. Fr. v. Criegern-Thumitz, Lehrbuch der freiwilligen Kriegs-Krankenpflege, 2. Aufl. Leipzig 1891; Kriegs-Sanitäts-Ordnung vom 10. Januar 1878. Neuer Abdruck, Berlin 1888; Moynier, deutſch von Stange, Das rothe Kreuz, ſeine Vergangenheit und ſeine Zukunft, Minden in Weſtfalen 1883; v. Criegern, Das rothe Kreuz in Deutſchland, Leipzig 1883; Maxime du Camp, La croix rouge de France, Paris 1889; Henri Dunant, deutſch von Wagner, Die Barmherzigkeit auf dem Schlachtfelde, Stuttgart 1864; Th. Schäfer, Leitfaden der Inneren Miſſion, 3. Aufl. Hamburg 1893 S. 194 ff.; Wurſter, Die Lehre von der Inneren Miſſion, Berlin 1895 S. 92 f. 208 ff.

2. Die einzelnen Faktoren. C. Herrlich, Die Balley Brandenburg des Johanniter-Ordens, 2. Aufl. Berlin 1891; Niemann, Der Johanniterorden, Schäfer, Monatsſchrift f. J. M. 1898, S. 401 ff.; Wochenblatt der Johanniter-Ordens-Balley Brandenburg, Berlin 1860 ff.; Th. Schäfer, Wie wird man Johanniterſchweſter? Daheimkalender 1899; Th. Schäfer, Die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfang dargeſtellt, 2. Aufl. 3 Bde 1887—1894, namentlich II, 205 ff.; D. Wichern, Kriegsdienſte der freiwilligen Liebesthätigkeit, Hamburg 1874; [Johannes Wichern], Die Genoſſenſchaft freiwilliger Krankenpfleger im Kriege, Hamburg 1898 [mehrere frühere Schriften desſelben Verfaſſers werden hierdurch überflüſſig]. Handbuch der deutſchen Frauenvereine unter dem rothen Kreuz, Berlin 1881; Bartuſch, Die freiwillige Krankenpflege der deutſchen Frauenvereine (Schäfer, Monatsſchr. für Diak. und Innere Miſſion III, 1879, 159 ff.).

Felddiakonie mag als zuſammenfaſſende Bezeichnung der freiwilligen Liebesthätigkeit im Kriege gelten, welche in ihren Anfängen chriſtliche Diakonie war und in ihrem Kern auch heute noch iſt, während ſich allerdings viel bloß Humanitäres darum gelagert hat. Aus Raumgründen beſchränken wir uns in der Hauptſache lediglich auf das in Deutſchland Maßgebende und Vorhandene.

Die Vorausſetzungen für jede umfaſſende Pflege der im Felde verwundeten und erkrankten Krieger waren dreifacher Art: das Vorhandenſein eines willigen und tüchtigen Perſonals, die verſtändnisvolle Eingliederung der freiwilligen Pflege in die offizielle Feldſanität, der völkerrechtliche Schutz dieſer Beſtrebungen auch von ſeiten des Feindes. Der eigentliche Umſchwung in der „Kriegspflege“ iſt durch das letzte dieſer drei Momente herbeigeführt worden.

In früheren Kriegen war es mit der Pflege überaus traurig beſtellt, wenn irgendwo größere Truppenmaſſen ſich ſchlugen, ſelbſt noch in unſerm Jahrhundert und in Fällen, wo der edelſte Eifer die Beteiligten beſeelte, wie die Schilderungen des grauenvollen Elends

Digitized by Google

beweisen, welches der Berliner Arzt Dr. Reils nach der Völkerschlacht in Leipzig erblickte („Unter 2000 Kranken und Verwundeten hat auch nicht ein einziger ein Hemd, Betttuch, Decke, Strohsack oder Bettstelle erhalten" 2c.). Auch noch im Krimkrieg 1854 waren die betr. Veranstaltungen und Dienstleistungen nur sehr vorläufige, obwohl hier die bedeutsamen Anfänge organisierter weiblicher Hilfsthätigkeit zu finden sind. Der Name der Engländerin Florence Nightingale leuchtet hier vor allen andern.

Der Lombardische Krieg 1859 brachte die Anregung zum Abschluß der sog. Genfer Konvention. Nach der Schlacht bei Solferino sah der zu Hilfe herbeigeeilte Genfer Henri Dunant im Kreis der Verwundeten solche Schreckensbilder und schrieb darüber so lebenswahr, daß man sich der Notwendigkeit, in all diesen Verhältnissen Wandel zu schaffen, nicht mehr entziehen konnte. Nach mehrjährigen Verhandlungen vieler Regierungen wurde am 22. August 1864 die Genfer Konvention geschlossen, welche bestimmt, daß alle Verwundeten und Kranken, alles Hilfspersonal und alle zur Pflege nötigen Sachen inkl. Wohnungen neutral sind. Nach und nach vereinigten sich alle europäischen und viele außereuropäische Staaten unter dem Symbol des roten Kreuzes im weißen Felde, sogar die Türkei. Mehr noch aber als die einzelnen Bestimmungen der Konvention, die mancherlei berechtigte Kritik erfahren haben und sich je nach den veränderten Zeitverhältnissen neugestalten müssen und werden, wirkte die Thatsache einer solchen humanen Bestrebung anregend und zielsetzend. Die „Kriegspflege" war unter die Bethätigungen moderner Humanität aufgenommen, ein Gegenstand des Interesses für hohe Gesellschaftskreise, für weite Bevölkerungsschichten geworden. Und damit war die Basis, die Lebensluft geschaffen, auf und in welcher sich die schon vorhandenen persönlichen Kräfte bethätigen und neue zu gleichem Zweck geworben werden konnten. Die ersteren waren die christlich-diakonischen, die letzteren sind die humanitär-patriotischen Genossenschaften. Wir geben einen Überblick derselben.

Von evangelischen Genossenschaften sind die Johanniter zu nennen. Der ritterliche Orden St. Johannis (des Täufers) vom Spital zu Jerusalem hat seine Wurzeln in der Zeit vor den Kreuzzügen, im Lauf der Jahrhunderte große Wandelungen durchgemacht, wurde dabei zeitweilig auch Rhodiser- und Malteser-Orden genannt. Eine Abteilung des deutschen Großpriorats war die Ballei Brandenburg. Nach der zu patriotischen Zwecken notwendigen Einziehung der Güter wurde er 1812 aufgelöst; in Erinnerung an die Ordensgenossenschaft bestand bis 1852 nur eine Ordensdekoration „der Königlich Preußische Johanniterorden". Am 15. Oktober 1852 ließ König Friedrich Wilhelm IV. den Orden in evangelischer und zeitgemäßer Gestalt wieder aufleben. Sein Zweck ist Verteidigung des Glaubens und Barmherzigkeitswerke. Seitdem hat er im Frieden und Krieg viel für Krankenpflege gethan durch Errichtung und Unterhalt von Krankenhäusern und durch ritterlichen Schutz der evangelischen Diakonissen bei der Ausübung ihres Berufs im Krieg und vielfachen Dienst in der Organisation des Pflegewesens. Der Orden zählt gegenwärtig 770 Rechts- und 1747 affilierte Ehren-Ritter. Er unterhält im Frieden 48 Kranken- und Siechenhäuser mit 2297 Betten, in denen durchgehends Diakonissen arbeiten. Auch im Krieg stellen die Diakonissenhäuser dem Orden seine besten und meisten Pflegekräfte, etwa 1600, die unter seinem Schutz und seiner Leitung thätig sind. Seit 1886 hat der Orden sich mit Hilfe der Diakonissenhäuser als eine Art leichter Hilfstruppen und Ersatzreserve „dienende Schwestern des Johanniterordens" geschaffen, bis jetzt 553 felddienstfähige. Sie machen einen sechsmonatlichen Kursus in einem Diakonissenhause durch, kehren dann in ihre Häuslichkeit zurück, dienen in Krankenpflege, so viel sie können und wollen, stehen aber dem Orden für Kriegs- und Seuchenpflegezwecke zur Verfügung. — Unter dem Protektorat von Johannitern haben in den letzten Kriegen auch Diakonen aus verschiedenen Anstalten und freiwillige Felddiakonen gedient.

Unter den katholischen Genossenschaften sind zuerst die Malteserritter zu nennen. Es giebt eine schlesische und eine rheinisch-westfälische Genossenschaft. Erstere ist 1864 entstanden, 1867 mit Korporationsrechten ausgestattet. Ihr Zweck ist Krankenpflege, namentlich Kriegspflege, 1870/71 war sie zuerst thätig. Die rheinisch-westfälische Genossenschaft ist 1867 gegründet. Ihr Zweck ist Verteidigung der Religion und Ausübung der Werke der Barmherzigkeit. Im Krieg entsendet sie katholische pflegende Ordenskräfte, Seelsorger, schützende, begleitende 2c. Ordensritter, zur Pflege nötige Gegenstände. Auch diese Genossenschaft hat zuerst im Krieg 1870/71 gedient. Es standen beiden Genossenschaften wohl etwa 1500 katholische Pflegeschwestern und eine kleinere Zahl barmherzige Brüder zur Verfügung. — Die Georgsritter sind eine bayerische katholische Ordenskorporation, 1729 gestiftet, 1871 reorganisiert; Glaubensverteidigung und Barmherzigkeitswerke sind

Digitized by Google

ihr Zweck; der König ist Großmeister. Sie haben im Krieg von 1870/71 nur vorläufig und vereinzelt gedient.

Humanitäre Genossenschaften sind die Vereine zur Pflege verwundeter und erkrankter Krieger. Der württembergische war in Deutschland der erste 1863, ihm folgen Oldenburg, Preußen, Mecklenburg-Schwerin, Hamburg, Hessen 1864, Sachsen und Baden 1866, Bayern 1868. Es sind Männervereine. Sie bezwecken lediglich eine Thätigkeit für den Krieg und im Krieg. Diese haben als Mittelpunkt und oberste Instanz das Centralkomitee der deutschen Vereine vom roten Kreuz. Auch in den außerdeutschen Ländern bestehen ähnliche Organisationen. Im Jahr 1886 nahm man Bedacht auf Begründung einer Genossenschaft freiwilliger Krankenpfleger im Kriege. Man gewann dafür die sehr tüchtige organisatorische Kraft des Direktors des Rauhen Hauses zu Horn, Johannes Wichern, der damit ein Vertrauens-Erbteil seines Vaters D. J. H. Wichern überkam. Dieser hatte in den Kriegen von 1864, 66, 70/71 kleinere Genossenschaften von Felddiakonen gebildet (zuletzt etwa 360 Personen), auf welchem Weg ihm in selbstständiger Weise Pfarrer Engelbert an der Diakonen-Anstalt in Duisburg und Pastor H. Hickmann in Dresden gefolgt waren. Nun galt es eine größere Organisation zu schaffen. Es gelang. In den meisten deutschen Ländern und Provinzen (mit Ausnahme des Königsreichs Sachsen, wo man im Anschluß an den Landesverein für Innere Mission vorging, und Mecklenburg, wo man nichts erreichte) bildeten sich Kurse zur theoretischen und praktischen Ausbildung. Mit großen Anstrengungen hat man es bis zu 2200 praktisch ausgebildeten freiwilligen Pflegern gebracht; außerdem sind noch 4000 theoretisch ausgebildet. Indessen erweichte und erweiterte sich hierbei unter dem Drang der Umstände das christlich-diakonische Prinzip zu dem patriotisch-humanitären. Auch durch mehrere Druckschriften ist Wichern für die Sache thätig gewesen. Nach der Gründungsperiode ging die Leitung in die Hände eines geschäftsführenden Ausschusses über, dem Direktor Wichern angehört und an dessen Spitze Ministerialdirektor Kügler in Berlin steht. — Die weibliche Seite der humanitären Thätigkeit repräsentieren die deutschen Frauenvereine vom roten Kreuz. Sie existieren in allen deutschen Ländern und sind zu Landesvereinen zusammengeschlossen. Ihre centrale Vertretung, soweit Kriegsdienst in Frage kommt, finden sie im Centralkomitee der deutschen Vereine vom roten Kreuz. Sie entfalten eine ausgebreitete Friedensthätigkeit, welche zugleich die Kriegsarbeit vorbereitet. Unter der Leitung der Einzelvereine stehen Anstalten zur Ausbildung von weltlichen Berufspflegerinnen vom roten Kreuz; dergl. Anstalten befinden sich in Kiel, Hamburg, Hannover, Frankfurt, Berlin, Darmstadt u. s. w. Die Zahl der hier zur Verfügung stehenden Pflegerinnen ist nicht genau festzustellen.

Diese zahlreichen, mehr oder weniger geschulten und organisierten Kräfte haben die Berechtigung zur Beteiligung an der Kriegspflege erhalten. Sie bilden jedoch keinen selbstständigen Faktor neben dem staatlichen resp. militärischen Sanitätsdienst, sondern sind demselben aufs engste angeschlossen resp. untergeordnet. Nur in diesem Fall erweisen sie sich nützlich und wirksam. Die amtliche Instanz aber, gleichsam das Gelenk, wodurch sie mit dem Körper der offiziellen Kriegssanität zusammenhängen, ist der Kaiserliche Kommissar und Militärinspekteur. Er wird vom Kaiser bereits im Frieden ernannt, ist Organ des Kaisers und der Heeresleitung. Die Grundregel, wonach die freie und die offizielle Kriegssanität lebt und arbeitet, ist die Kriegs-Sanitäts-Ordnung vom 10. Januar 1878.

Die freiwillige Krankenpflege im Krieg legt einerseits ein laut redendes Zeugnis von der Bedeutung der freien Kräfte ab. Keine lediglich offizielle Macht wäre im stande, den im Krieg wie mit elementarer Gewalt hereinbrechenden zeitweiligen Notständen zu begegnen; das freiwillige Hilfsheer als Erweiterung und verlängerter Arm des offiziellen Dienstes vermag das, soweit dergl. überhaupt möglich ist. Andrerseits liegt hier ein Beweis für die Notwendigkeit und den Segen einer zielbewußten und straffen Organisation und eines Anschlusses der Freiwilligkeit an das Offizielle vor, wie er deutlicher nicht gedacht werden kann. Im Vergleich mit den betr. Zuständen früherer Jahrhunderte erweist sich die Kriegspflege der Gegenwart als ein Triumph christlicher Liebe oder doch einer vom Christentum beeinflußten Humanität.

Theodor Schäfer.

Digitized by Google

Verzeichnis

der im Fünften Bande enthaltenen Artikel.

Artikel:	Verfasser:	Seite:
Dositheos	Ph. Meyer	1
Dositheus	Uhlhorn	1
Doxologie s. Liturgische Formeln.		
Drabik	Kleinert	2
Drache zu Babel	Baudissin	3
Draconites	Kawerau	12
Dracontius	Leimbach	15
Drändorf	H. Haupt	17
Dräseke	Tholuck †	18
Dragonaden s. Nimes, Edikt von.		
Drei-Kapitelstreit	Möller † (Krüger)	21
Dresden, Konvent von 1623 s. Kenosis.		
Droste-Vischering	Mirbt	23
Drusen	Socin	38
Drusius (E. Bertheau †)	C. Bertheau	46
Druthmar	Hauck	48
Dualismus	B. Lindner	48
Dubosc	C. Schmidt † (Pfender)	50
Dubourg	Schott	50
Ducäus s. Fronton le Duc.		
Du Cange	Herzog † (Pfender)	53
Duchoborzen s. Raskolniken.		
Dudith	Benrath	54
Duell s. Zweikampf.		
Duff, Alexander s. Mission, protest.		
Du Fresne s. Du Cange ob. S. 53 f.		
Duguet	Reuchlin † (Pfender)	56
Dulcin s. Dolcino Bd IV S. 766, 48.		
Duldungsakte von 1689 s. Puritaner		
Duma s. Bd I S. 765, 37.		
Du Moulin	Bonet Maury	56
Dungal	Hauck	60
Dunin	Mirbt (Jacobson †)	61
Dunkers, Tunker s. Baptisten 6 Bd II S. 389, 26.		
Duns Scotus	Seeberg	62
Dunstan	Hahn	75
Duperron	Herzog † (Pfender)	78
Du Pin	Scheurl † (Pfender)	79
Du Plessis-Mornay	Schott	80
Duräus	(Henke †) Tschackert	92
Durandus von Mende s. Wilhelm Durantis.		
Durandus von Osca s. Pauperes catholici.		
Durandus von Puy s. Bd III S. 722, 55 ff.		
Durandus von Sto. Porciano	Deutsch	95
Durandus v. Troarn	Hauck	104
Dutoit	Herzog † (Choisy)	105
Du Vergier	Reuchlin † (Pfender)	109
Dwight, Timoth. s. Edwards Jon. und seine Schule S. 175, 7.		

Artikel:	Verfasser:	Seite:
E.		
Eadmer	Herzog † (Schöll)	111
Eadmund	Reuchlin † (Schöll)	112
Ebal s. Palästina.		
Ebed Jesu	Gosche † (Nestle)	112
Ebed Melech s. Jeremia.		
Ebel, J. W. s. Schönherr, J. H.		
Ebenbild Gottes	Cremer	113
Eber	Kawerau	118
Eberhard v. Béthune	C. Schmidt †	121
Eberlin	Kolde	122
Ebersdorfer Bibel s. Bd III, S. 183, 28—38.		
Ebioniten	Uhlhorn	125
Ebner	Strauch	128
Ebo	Werner	129
Ebrard	E. F. K. Müller	130
Ebrard von Béthune s. oben S. 121, 46.		
Ecclellensis Abr. s. Bd I S. 112, 11.		
Eck (Riggenbach †)	Enders	138
Eckart der Jüngere s. Mystik.		
Eckart, Meister	Deutsch	142
Ecuador	Götz	154
Edelmann	(Klose †) Tschackert	154
Edelsteine	Benzinger	156
Eden	Volck	158
Edessa s. Syrien.		
Edmer s. Eadmer oben S. 111.		
Edmund s. Eadmund oben S. 112.		
Edom	Baudissin	162
Edwards	Stowe †	171
Edzard Esra s. Missionen unter den Juden.		
Egbert, der Heilige	Hahn	175
Egbert, Erzbischof	Hahn	176
Egede	Belsheim (Michelsen †)	177
Eglinus	Heppe † (Mirbt)	181
Egoismus s. Selbstsucht.		
Ehe bei den Hebräern s. Familie und Ehe bei den Hebräern unt. S. 738.		
Ehe, christliche	Gottschick	182
Eherecht	(Scheurl †) Sehling	198
Ehescheidung s. d. A. Scheidungsrecht.		
Ehre	Herrmann	227
Ehrenfeuchter	Wagemann †	229
Ehud s. Richter, Buch und Zeit der.		
Eichhorn, Joh. Albr. Friedrich	Hollenberg	231
Eichhorn, Joh. Gottfr. Ernst Bertheau †	(Carl Bertheau)	234

Digitized by Google

Artikel:	Verfasser:	Seite:
Eichhorn, Karl Friedr.	Scheurl †	237
Eichsfeld, Gegenreformation f. Bd IV S. 441, 44—445, 26.		
Eichstädt	Hauck	238
Eid	Köstlin	239
Eid bei d. Hebräern	Benzinger	242
Eidesrecht	(Scheurl †) Sehling	244
Eifer	Rüegg	250
Eiferopfer f. Opferkultus des AT.		
Eigenschaften Gottes f. Gott.		
Einbalsamieren f. Bd II S. 531, 24—51.		
Einfalt	Lemme	251
Einhard	Altmann	253
Einleitung in d. AT	Buhl	254
Einleitung in d. NT	Zahn	261
Einsetzungsworte f. Bd I S. 32, 57 u. S. 69, 11.		
Einsiedeln	Meyer von Knonau	274
Einsiedler f. Mönchtum.		
Einsiedlerorden f. d. A. Augustiner Bd II S. 255, 11; Camaldulenser Bd III S. 683, 18; Cölestiner Bd IV S. 204, 11; Damiani Bd IV S. 432, 36; Gualbertus; Hieronymiten; Karmeliter, Karthäuser; Serviten; Väter des Todes; Wilhelmiten.		
Eisenacher Konferenz f. Konferenz evang. kirchl.		
Eisenmenger	Dalman	276
Ekkehard von Aura	Altmann	277
Ekkehard von St. Gallen f. St. Gallen.		
Ekstase f. Verzückung.		
Ektenie, Bezeichnung für ein litaneiartiges Bittgebet der orientalischen Kirche.		
Elagabal f. Heliogabal.		
Elam	Jeremias	278
Elat, Göttin f. Bd II S. 161, 26—38.		
Elath u. Ezeongeber	Guthe	285
Eldad und Medad f. Pseudepigraphen des AT.		
Eleutheros	H. Böhmer	287
Elevation f. Bd I S. 72, 8—27.		
Eli	v. Orelli	289
Elia	v. Orelli	289
Eliae	Nielsen	296
Elias von Cortona f. Franz von Assisi.		
Elias Levita	König	298
Elias Miniatis	Philipp Meyer	300
Eligius	Hauck	301
Eliot	Grundemann	301
Elipandus f. Bd I S. 180, 55—185, 50.		
Elisa	v. Orelli	303
Elisabeth f. Johannes der Täufer.		
Elisabeth, Albertine Schneider		306
Elisabeth v. Schönau	R. Schmid	308
Elisabeth v. Thüringen	Deutsch	309
Elisabetherinnen	Zöckler	313
Elisäus, Eliše f. Bd II S. 71, 42—50.		
Elischa f. Bd IV S. 712, 10—713, 22.		
Elkesaiten	Uhlhorn	314
Eller, E., f. Ronsdorfer Sekte.		
Elohim	Kittel	316
Elsaß-Lothringen	(Cunitz †) Göß	319
Eltern f. Famile u. Ehe bei den Hebräern.		
Elvenich Peter Josef, geb. den 29. Jan. 1796, gest. den 16 Juni 1886 s. Hermes.		

Artikel:	Verfasser:	Seite:
Elvira	Hennecke	325
Elwert	Kübel †	327
Elxai f. Elkesaiten S. 314, 45.		
Emanatismus	Heinze	329
Ember	Balogh	336
Embolismus		337
Emeritenanstalten (Mejer †)	Jacobsohn †	337
Emiliani Girolamo f. Somasker.		
Emilie Juliane von Schwarzburg	Cohrs	338
Emmeram	(Vogel †) Hauck	338
Emmerich, A. K. s. Stigmatisation.		
Empfängnis, unbefleckte f. Maria.		
Emporkirche s. Kirchenbau.		
Emser, Hieronymus	Kawerau	339
Emser Kongreß	Mirbt	342
Enakiten f. Kanaaniter.		
Encyklopädie, französische f. Bd IV S. 553, 43—554, 40.		
Encyklopädie, theol.,	Heinrici	351
Endura s. Katharer.		
Engel	Cremer	364
Engelbrecht	Cohrs	372
Engelhardt, J. G. V.	Herzog †	372
Engelhardt, G. M. K. v.	Bonwetsch	374
Engelsbrüder s. Gichtel J. G.		
Engelsschwestern f. Bd I S. 518, 47.		
England	(Schoell) Göß	379
Englische Bibelübersetzungen s. Bd III, S. 97, 12.		
Englische Fräulein	Zöckler	390
Englische Kirche s. Anglikanische Kirche Bd I S. 525, 4.		
Englische Reformation s. Cranmer Bd IV S. 317, 13 ff.		
Engl. Gruß, Ave Maria s. Rosenkranz.		
Enkolpien s. Amulett Bd I S. 472, 50 ff.		
Enkratiten	Krüger	392
Ennodius	Förster	393
Entäußerung Christi s. Kenosis.		
Entführung s. Eherecht, ob. S. 216, 8—28.		
Enthaltsamkeit	(Schwarz †) Lehmann	395
Enthusiasmus s. Schwärmerei.		
Enzinas, Franzisko u. Jaime s. Spanien, reformatorische Bewegung.		
Epao	Hennecke	401
Eparchie	(Jacobson †) Hinschius	401
Epha s. Maße und Gewichte.		
Ephesus, Synoden s. die A. Nestorius, Eutyches und Synoden.		
Ephod	Lotz	402
Ephräm der Syrer	(Rödiger †) Nestle	406
Ephraim s. Israel.		
Epigraphik s. Inschriften, christliche.		
Epistese	Drews	409
Epiphanias	Caspari	414
Epiphanius v. Constantia	Bonwetsch	417
Epiphanius Scholasticus	Krüger	421
Epiphanius v. Ticinum	Förster	421
Episcopius	Rogge	422
Episcopus in partibus	Hinschius	425
Episkopalsystem in der evangel. Kirche	(Mejer †) Sehling	425
Episkopalsystem in der röm.-kathol. Kirche	(Mejer †) Sehling	427

Digitized by Google

Artikel:	Verfasser:	Seite:
Episkopat, Entstehung desselben, s. d. A. Verfassung, urchristliche u. vorkathol.		
Episkopat in der englischen Kirche s. Bd I S. 536, 45—538, 39.		
Episkopat in der katholischen Kirche s. Bd III S. 245, 1—246, 21.		
Episteln s. Perikopen.		
Epistola ad Zenam et Serenum s. Justin d. M.		
Epistolae formatae, paschales s. Litterae formatae.		
Epistolae obscurorum virorum	Cohrs	431
Epistolarium s. Evangeliarium.		
Epitrachelion s. Kleider und Insignien, geistliche.		
Equitius	Grützmacher . .	433
Erasmus d. H. s. Rotheliser.		
Erasmus Desiderius	Stähelin . . .	434
Erastus	Lechler †(Stähelin)	444
Erbauung	E. Chr. Achelis .	446
Erbe, Erbrecht s. Familie und Ehe bei den Hebräern.		
Erbkam	Erdmann . . .	448
Erbsünde s. Sünde.		
Eremit s. Mönchtum.		
Eremitenorden s. Einsiedlerorden oben S. 276, 24.		
Erfahrung, religiöse, s. Dogmatik Bd IV S. 742, 1—743, 21 u. Erkenntnisprinzip, theologisches, unten S. 451, 30—457, 12.		
Erfurt	Hauck	450
Ergebung s. Geduld.		
Erhaltung der Welt s. Schöpfung und Erhaltung		
Erhöhung Christi s. Stand Christi, doppelter.		
Erkenntnisprinzip, theologisches	Thieme	450
Erlaßjahr s. Sabbathjahr.		
Erlembald s. Pataria.		
Erleuchtung	Seeberg . . .	457
Erlöserorden	Zöckler	460
Erlösung	Kirn	460
Ermland	Hauck	469
Ernesti	Heinrici	469
Ernestinische Bibel s. Bd III S. 180, 50 bis 181, 22.		
Erniedrigung Christi s. Kenosis und Stand Christi, doppelter.		
Ernst der Bekenner	Uhlhorn	474
Ernst I., d. Fromme	Loesche	477
Ernte bei den Hebräern s. Bd I S. 137, 1 bis 138, 10.		
Ernteseſt s. Feste, kirchliche.		
Erpenius	Gosche † (Socin) .	481
Erscheinungen Gottes s. Theophanie.		
Erstgeburt s. Familie und Ehe bei den Hebräern.		
Erstickes s. Speisegesetze.		
Erstlinge u. Erstlingsopfer	Ryssel	482
Erthal	Kerler	484
Erwählung s. Prädestination.		
Erweckung	Seeberg	486
Erzbischof	Hinschius . . .	488
Erzbruderschaften s. Bd III, S. 438, 54 bis 439, 6.		
Erzpriester s. Bd I, S. 783, 12—47.		
Esau s. oben S. 163, 11 bis 164, 2.		
Eschatologie	Köhler	490
Escobar	Zöckler	495
Esel	Benzinger . . .	496
Eselsfest	C. Schmidt † . .	497
Eskil	Nielsen	498
Eskimos, Mission, s. ob. S. 177, 16 ff.		
Espen	(Jacobsohn †) Sehling	500
Esra, Apokalypse s. Pseudepigraphen des AT.		
Esra, apokryphischer s. Bd I S. 636, 49 bis 637, 55.		
Esra und Nehemia	Klostermann . .	500
Eß	(Mallet †) Nestle	523
Essener	Uhlhorn	524
Esten, Bekehrung derselben s. Bd I, S. 295, 22 ff.		
Ester	v. Orelli	527
Eterius, Heterius s. Bd I S. 181, 7 ff.		
Ethan s. Musik bei den Hebräern.		
Ethik	Sieffert	532
Ethnarch	Weiß	558
Etschmiatsin s. Bd II S. 83, 12 ff.		
Eucharistie	Drews	560
Eucharius, der H. s. d. A. Trier.		
Eucharius	Hennecke	572
Eucheton s. Messalianer.		
Euchologion	Ph. Meyer . . .	574
Eudes, Eudiston	Zöckler	574
Eudo	Haupt	575
Eudokia	Neumann . . .	576
Eudoxius	Loofs	577
Eugen I.	H. Böhmer . . .	580
Eugen II.	H. Böhmer . . .	581
Eugen III.	Mirbt	582
Eugen IV.	Tschackert . . .	587
Eugenikus s. Markus Eugenikus.		
Eugenios Bulgaris	Ph. Meyer . . .	588
Eugipius	Leimbach . . .	590
Eulalius	Hauck	592
Eulogia	(Gaß †) Ph. Meyer	593
Eulogius, Patriarch von Alexandrien	Krüger	594
Eulogius v. Corduba	Baudissin . . .	594
Eunomius	Loofs	597
Euphemiten s. Messalianer.		
Euphrat	Jeremias . . .	601
Eusebius von Alexandrien	(Semisch †) Krüger	603
Eusebius v. Angers	Deutsch	604
Eusebius v. Cäsarea	Preuschen . . .	605
Eusebius v. Dorylläum s. Eutyches S. 639, 56.		
Eusebius v. Emesa	(Semisch †) Krüger	618
Eusebius v. Laodicea	Hennecke	619
Eusebius v. Nikomedien u. Konstantinopel	Loofs	620
Eusebius von Rom	Hennecke	620
Eusebius v. Samosata	Loofs	620
Eusebius von Thessalonich	Krüger	622
Eusebius v. Vercelli	Loofs	622
Eustachius, d. Heil.	Zöckler	624
Eustasius	Seebaß	624

Digitized by Google

Artikel:	Verfasser:	Seite:
Eustathius von Antiochien	Loofs	626
Eustathius v. Sebaste	Loofs	627
Eustathius v. Theſſalonich	(Gaß †) Ph. Meyer	630
Euthalius	v. Dobſchütz	631
Euthymius Zigabenus	(Gaß †) Ph. Meyer	633
Eutyches	Loofs	635
Eutychianus	Hauck	647
Eutychius von Alexandrien	Wagenmann † (Krüger)	647
Eutychius von Konſtantinopel	Wagenmann † (Krüger)	648
Eva	Volck	648
Evagrius, Kirchenhiſtoriker	Gaß † (Krüger)	649
Evagrius Ponticus	Preuſchen	650
Evangeliarium	Victor Schultze	652
Evangelical party ſ. Bd I S. 545, 10—27.		
Evangelien, apokryphiſche ſ. Bd I S. 655 ff.		
Evangelien, kanoniſche ſ. die Spezialartikel.		
Evangelienharmonie	Th. Zahn	653
Evangeliſation	Rahlenbeck	661
Evangeliſche Allianz ſ. Bd I S. 376, 28		
Evangeliſche Gemeinſchaft	Loofs	667
Evangeliſche Räte ſ. Bd IV S. 274, 8.		
Evangeliſcher Bund ſ. Bd III S. 549, 25.		
Evangeliſch-kirchliche Konferenz ſ. Konferenz, evang.-kirchl.		
Evangelium ſ. Geſetz und Evangelium.		
Evangelium aeternum ſ. Joachim von Floris.		
Evilmerodach ſ. Ninive und Babylon.		
Evolutionismus	Heinze	672
Evareſtus	Hauck	681
Ewald, die Brüder	Hauck	681
Ewald, Heinrich	(E. Bertheau †) C. Bertheau	682
Ewige Anbetung ſ. Bd I S. 282, 6—24.		
Ewiges Leben ſ. Leben ewiges.		
Ewiges Licht ſ. Lichter im Gottesdienſt.		
Ewigkeit ſ. Gott.		
Exactionen	Jacobſon † (Mejer †).	687
Exarch ſ. Patriarchen.		
Exclusiva	Hinſchius	687
Exclusive Brethren ſ. Bd IV S. 491, 50 bis 492, 20.		
Exegeſe ſ. Hermeneutik.		
Exegetiſche Sammlungen ſ. Bd III 179, 46 und 754, 56.		
Exemtion	Hinſchius	688
Exequatur ſ. Placet.		
Exercitien, geiſtliche	Zöckler	691
Exil, babylon. ſ. Iſrael, Geſchichte, bibl.		
Exkommunikation ſ. Bd II S. 381, 20.		
Exodusgemeinden, millenniſche ſ. Bd III S. 812, 28—49.		
Exorcismus	Kawerau	695
Expositio rectae fidei ſ. Juſtin.		
Expektanzen	Hinſchius	700
Expuperius	Förſter	702
Extravagante ſ. Kanoniſches Rechtsbuch.		
Eylert	Tholuck †	702
Ezechiel	v. Orelli	704
Ezeongeber ſ. oben S. 285, 12.		
Eznik ſ. Bd II S. 70, 21—50.		

F.

Faber, Baſilius	Wagenmann † (G. Müller)	713
Faber. Jakob	Bonet Maury	714
Faber v. Augsburg	Wagenmann †	717
Faber v. Heilbronn	Wagenmann †	717
Faber v. Leutkirch	Wagenmann † (Egli)	717
Faber, Peter Frz.	(Preſſel †) Pfotenhauer	720
Fabian	Harnack	721
Fabri, Felix	(Wagenmann †) Boſſert	723
Fabri, Friedrich	E. Sachſſe	723
Fabricius	Uhlhorn	730
Facundus	Krüger	732
Fälle, vorbehaltene ſ. Bd III S. 752, 40.		
Fagius	Wagenmann † (Erichſon)	733
Fakultäten	Hinſchius	734
Falk	Schäfer	735
Falkenberg	Beß	736
Familiares	Herzog †	737
Familiaritas	Herzog †	737
Familie u. Ehe bei den Hebräern	Benzinger	738
Familiſten	Loofs	751
Farben i. d. Bibel	Fr. Delitzſch † (Loy)	755
Farel	Herzog † (Stähelin)	762
Farnorius	Loofs	767
Faſten im AT	Buhl	768
Faſten in der Kirche	Hans Achelis	770
Faſtidius	Bonwetſch	780
Fauſtinus	Krüger	781
Fauſtus v. Byzanz ſ. Bd I S. 67, 21—48.		
Fauſtus von Mileve ſ. Manichäer.		
Fauſtus von Reji	Seeberg	782
Favre, Peter	Benrath	787
Febronianismus ſ. Epiſkopalſyſtem Bd V S. 429, 20.		
Febronius ſ. Hontheim.		
Fecht	K. Schmidt	788
Fegfeuer	Rud. Hofmann	788
Feigenbaum ſ. Fruchtbäume in Paläſtina.		
Felddiakonie	Schäfer	792

Digitized by Google

Berichtigungen.

2. Band.

S. 175, 18 füge vor Germanicus ein: die Scholien zu den Aratea des
„ 175, 46 füge nach Angabe ein: der Scholien zu den Aratea
„ 282, 24 l. 1894 st. 1895.

3. Band.

S. 500, 21 s. Beckem ist Beckum RB. Münster, Rynern RB Arnsberg.

4. Band.

S. 112, 55 füge bei: P. Paulsen, D. Chyträus als Historiker, Diss. 1897; derſ., D. Ch., ein Schüler Melanchthons und Historiker des Reformationsjahrhunderts, Allg. Konserv. Monatsschr. 1898 S. 479—493.
„ 277, 5 l. Geboten st. Gebote.
„ 301, 11 l. Schelpe st. Schelde.
„ 302, 30 füge bei: Jetzt ist Corvey große Domäne des Herzogs von Ratibor. Der erste Bibliothekar war Hoffmann von Fallersleben.
„ 368, 62 l. Weyman st. Weymann.
„ 369, 1 füge bei: Harnack, d. pſ. cypr. Traktat de aleat. TU V, 1 vgl. ThLZ 1889, 1 ff.
„ 369, 20 füge bei: Harnack, Über eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus II v. 257/8 TU XIII, 1; Derſelbe, Eine bisher nicht erkannte Schrift Novatians [Cyprian de laude martyrii] TU XIII, 4.
„ 381, 21 füge bei: von Photius Alexandridis, Jerusalem 1867—68 2 Bde. Armeniſche Ueberſetzung, Venedig 1832.
„ 466, 59 l. Gotha st. München.
„ 477, 4 l. das st. des.
„ 480, 28 streiche es.
„ 565, 17 l. den st. der.
„ 617, 56 f. l. der s. g. Ambrosiaster (s. d. A. I S. 441, 11) st. Ambrosius.
„ 617, 59 l. 469 st. 496.
„ 617, 59 l. Pſendo Hieronymus d. h. wahrſcheinlich Pelagius st. Hieronymus.
„ 617, 60 l. 714 st. 743.
„ 656, 24 füge bei: neugedruckt St. Louis 1857, Druckerei der evang.-luth. Syn. von Miſſouri und Ohio.
„ 711, 47 l. 1898 st. 1899.
„ 715, 24 streiche in neueſter Zeit.

5. Band.

S. 22, 42 füge bei: vgl. d. Art. Facundus von Hermiane.
„ 23, 61 füge bei Th. Brieger, Der erſte Waffengang des römiſchen Kirchentums mit dem preußiſchen Staate: PJ 29. Bd, 1872, S. 669. 690.
„ 37, 16 füge bei nach haben: (Friedberg, Grundlagen S. 10 bezeichnet es als „unzweifelhaft", daß Clemens Auguſt von der mit ſeinem Vorgänger abgeſchloſſenen Konvention Kenntnis gehabt hat).
„ 37, 21 füge bei: Intereſſant iſt das Urteil, welches Capaccini während der Verhandlungen mit Graf Brühl im Sommer 1840 über Clemens Auguſt gefällt hat: „Ich begreife nur zu gut," ſagte er, „denn ich kenne den Erzbiſchof genau, daß kein Gouvernement der Welt auf die Dauer mit ſolchem Manne auskommen konnte, daß er coute qu'il coute entfernt werden mußte, aber die gemiſchten Ehen als Hauptgrund ergreifen, gerade den, womit man am ſicherſten die allgemeine Sympathie in der ganzen katholiſchen Welt anfachte, das war mehr als ungeſchickt, dafür giebt es keine Worte" (Friedberg, Grundlagen S. 37 f.).

Digitized by Google

S. 58, 19 l. 1614 st. 1618.
„ 61, 20 füge bei: E. Friedberg, die Grundlagen der Preußischen Kirchenpolitik unter Friedrich Wilhelm IV., Leipzig 1882.
„ 62, 2 l. mildere st. ältere.
„ 62, 27 füge bei nach Dunin: auf spezielle Weisung von Rom her (Friedberg S. 21).
„ 62, 32 füge bei nach modifizieren: (über die vorangegangenen Verhandlungen vgl. Friedberg S. 27, 31 ff. und die Beilagen III. V. VI.).
„ 138, 13 füge bei: Prantl, Geschichte der Universität Ingolstadt-Landshut-München 1. Bd 1872; Bossert, Aus Ecks Kinderjahren ZKW 1885.
„ 156, 13 l. 1 Kg 10 st. 1 Kg 16.
„ 157, 13 und 14 versetze die Schlußklammer nach 13.
„ — 25 l. 21 ff. st. 217.
„ — 36 streiche der
„ — 40 l. Jej st. Ho.
„ — 55 l. κρά st. κεά.
„ 158, 19 grüner st. grauer.
„ 197, 36 l. eheliche st. sittliche.
„ 360, 21 l. vom NT st. vom Kanon.
„ 408, 35 füge bei: Ueber die E. zugeschriebene, von C. Bezold 1883 u. 88 deutsch, syrisch und arabisch herausgegebene „Schatzhöhle" vergleiche Lagarde, Symmikta II S. 6; Mitteilungen III, 49—79; IV, 6—16. „Ueber den Hebräer Ephraims von Edessa" handelte Lagarde in Orientalia II (1880 = AGG 26). Siehe auch seine Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs (1867) I S. XV.

18. Oktober 1898.

Digitized by Google

3 2044 054 752 373

HERZOG, Johann Jakob
Realencyklopaedie fuer
protestantische Theologie
und Kirche.

BR
95
.H4
v.5

Digitized by Google

S. 58, 15 l. 1614 ſt. 1618.
„ 61, 20 füge bei: E. Friedberg, die Grundlagen der Preußiſchen Kirchenpolitik unter Friedrich Wilhelm IV., Leipzig 1882.
„ 62, 7 l. mildere ſt. ältere.
„ 62, 27 füge bei nach Dunin: auf ſpezielle Weiſung von Rom her (Friedberg S. 21).
„ 62, 32 füge bei nach modifizieren: (über die vorangegangenen Verhandlungen vgl. Friedberg S. 27, 81 ff. und die Beilagen III. V. VI.).
„ 138, 13 füge bei: Pranti, Geſchichte der Univerſität Ingolſtadt-Landshut-München 1. Bd 1872; Boſſert, Aus Ecks Kinderjahren ZKG 1885.
„ 156, 13 l. 1 Kg 10 ſt. 1 Kg 16.
„ 157, 18 und 14 verſetze die Schlußklammer nach 13.
„ — 25 l. 21 ff. ſt. 217.
„ — 26 ſtreiche der
„ — 40 l. Jeſ ſt. Ho.
„ — 55 l. πρά ſt. πεά.
„ 158, 19 grüner ſt. grauer.
„ 197, 66 l. eheliche ſt. ſittliche.
„ 360, 21 l. vom NT ſt. vom Kanon.
„ 408, 25 füge bei: Ueber die E. zugeſchriebene, von C. Bezold 1883 u. 88 deutſch, ſyriſch und arabiſch herausgegebene „Schatzhöhle" vergleiche Lagarde, Symmikta II S. 6; Mitteilungen III, 49—79; IV, 6—16. „Ueber den Hebräer Ephraims von Edeſſa" handelte Lagarde in Orientalia II (1880 = AGG 26). Siehe auch ſeine Materialien zur Kritik und Geſchichte des Pentateuchs (1867) I S. XV.

18. Oktober 1898.

Digitized by Google

Digitized by Google